Obras completas de

SAN AGUSTIN

XXXVIII

Escritos antiarrianos y otros herejes

Las herejías. Sermón de los arrianos. Réplica al sermón de los arrianos. Debate con Maximino, obispo arriano. Réplica al mismo Maximino. A Orosio, contra los priscilianistas y origenistas. Réplica al adversario de la Ley y los Profetas. Tratado contra los judíos.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

ORDEN SISTEMATICO DE LA PRESENTE EDICION

CARTAS: T. VIII, XIa, XIb.

CONFESIONES: T. II.

ESCRITOS APOLOGÉTICOS: T. IV, V, XVI, XVII.

ESCRITOS BÍBLICOS: T. XV, XVIII, XXVII, XXVIII, XXIX.

ESCRITOS FILOSÓFICOS: T. I, III.

ESCRITOS HOMILÉTICOS: T. VII, X, XIII, XIV, XIX, XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI.

ESCRITOS MORALES: T. XII.

ESCRITOS ANTIMANIQUEOS: T. XXX, XXXI.

ESCRITOS ANTIDONATISTAS: T. XXXII, XXXIII, XXXIV.

ESCRITOS ANTIPELAGIANOS: T. VI, IX, XXXV, XXXVI, XXXVII.

ESCRITOS ANTIARRIANOS Y OTROS: T. XXXVIII, XXXIX, XL.

ESCRITOS ATRIBUIDOS: T. XLI.

OBRAS COMPLETAS DE SAN AGUSTÍN

XXXVIII

Escritos contra los arrianos y otros herejes

Las herejías.— Sermón de los arrianos.— Réplica al Sermón de los arrianos.— Debate con Maximino, obispo arriano.— Réplica al mismo Maximino.— A Orosio, contra los priscilianistas y origenistas.— Réplica al adversario de la Ley y los Profetas.— Tratado contra los judíos.

INTRODUCCIONES, VERSIONES, NOTAS E INDICES DE

TEODORO CALVO MADRID

Y

JOSE M.ª OZAETA LEON

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMXC

Texto latino tomado de PL 42. Preparado para esta edición por ENRIQUE GARMÓN.

Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 1990
Depósito legal: M. 41.412-1990
ISBN: 84-7914-012-7
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

LAS HEREJIAS

ESCRITOS ANTIARRIANOS DE SAN AGUSTIN

SERMON DE LOS ARRIANOS

REPLICA AL SERMON DE LOS ARRIANOS

A OROSIO, CONTRA LOS PRISCILIANISTAS Y ORIGENISTAS

CONSULTA O MEMORIA DE OROSIO A AGUSTIN SOBRE EL ERROR DE LOS PRISCILIANISTAS Y ORIGENISTAS

REPLICA AL ADVERSARIO DE LA LEY Y LOS PROFETAS

TRATADO CONTRA LOS JUDIOS

OBRAS COMPLETAS DE SAN AGUSTIN

XXXVIII

ESCRITOS ANTIARRIANOS Y OTROS HEREJES

LAS HEREJIAS

Versión, introducción y notas de

TEODORO C. MADRID

DE HAERESIBUS AD QUODVULTDEUM

PL 42

INTRODUCCION

Ocasión y origen de esta obra.—Tiempo y lugar.—Proyecto y realización.—Principio heresiológico agustiniano.—Fuentes y método que utiliza San Agustín.—Resultado.—Análisis del libro. —Códices y texto actual.

OCASIÓN Y ORIGEN DE ESTA OBRA.—El diácono Quodvultdeo venía insistiendo a San Agustín en la necesidad de un manual sobre las herejías suplicándole desde el año 427 que escribiese un compendio donde recogiera cuanto enseñan las herejías conocidas [1].

San Agustín se excusa remitiéndole al *Panarion*, de San Epifanio, que puede encontrar y hacerse traducir en Cartago, porque es una obra importante [2]. Quodvultdeo responde insistiendo que él no esperaba encontrar allí ni la refutación de todas las herejías ni la traducción adecuada. Pero se pierde una de estas cartas con el envío que Quodvultdeo hace a San Agustín de la traducción de la obra de San Epifanio. Y ahora Quodvultdeo insiste con mayor apremio para que San Agustín escriba una obra sobre las herejías más práctica que la de San Epifanio.

San Agustín no responde a este apremio de Quodvultdeo con otra nueva carta. Pero se pone a trabajar en este encargo, después que ha terminado sus dos libros de las *Revisiones* y respondido también a los cinco libros de Juliano [3].

Cuando San Agustín termina la primera parte de esta obra, con el prólogo da una respuesta práctica a Quodvultdeo, enviándole esa primera parte de la obra escrita, y que titula *De Haeresibus (Las Herejías).*

TIEMPO Y LUGAR.—Por tanto, San Agustín escribió la obra *Las Herejías* entre los años 428-429. El lugar donde la escribió es Hipona, porque es a esa dirección adonde Quodvultdeo envía sus cartas, y San Agustín le contesta con el portador también desde Hipona.

PROYECTO Y REALIZACIÓN.—San Agustín confiesa en el prólogo núm. 1 a Quodvultdeo que «en otro tiempo, y mucho antes de

[1] *Epístola* 221, escrita el año 427.
[2] *Epístola* 222, escrita el año 427.
[3] *Epístola* 224,2, escrita el año 428.

pedírmelo, ya había pensado hacerlo, y lo habría hecho de no haber caído en la cuenta de que excedía mis propias fuerzas al considerar con cuidado la calidad y la extensión de trabajo semejante. Pero, porque confieso que nadie como tú me ha importunado pidiendo, y en tan molesta importunidad he tenido en cuenta también tu mismo nombre, me he dicho: Voy a intentarlo, y haré *Lo que Dios quiere* (Quodvultdeus)». A San Agustín, pues, le halagaba el proyecto desde hacía tiempo; y ahora la insistencia de Quodvultdeo le decide a hacerlo, y hasta le sugiere las dos partes en que va a dividir su trabajo: Primera parte, un compendio de las herejías que ha habido y hay desde que nació la religión cristiana [4], o una especie de catálogo y descripción de las herejías [5]. Segunda parte, la exposición de los errores que han inspirado e inspiran cada herejía, y qué es lo que la Iglesia dice, para que el lector pueda conocer lo que debe aceptar y lo que debe evitar [6], es a saber: «qué es lo que hace a uno ser hereje» [7]. De este modo, San Agustín daba perfecto cumplimiento a lo que Quodvultdeo le venía insistiendo. Quodvultdeo pedía a San Agustín esta obra de modo que su contenido y exposición fuese suficiente para instruir [8].

San Agustín reconoce que es un proyecto muy ambicioso, pero también sabe que es algo muy necesario; así que lo trabaja con ilusión. Y una vez que concluye la primera parte de la obra, se la envía a Quodvultdeo como una primicia que le adelanta. «Según esto, la primera parte de esta obra será las herejías que han existido desde la venida de Cristo y su Ascensión, en contra de su doctrina; y siempre que hayan podido llegar a mi conocimiento» [9]. A la vez le anuncia la segunda parte de la obra, como se lo pedía en su carta. «En esta segunda parte, en cambio, trataré sobre qué es lo que hace a uno ser hereje» [10]. Pero esto último no va a poder realizarlo, porque antes le sorprende la muerte.

Así que, como la segunda *Réplica a Juliano,* ésta será también una obra inacabada [11]. De este modo la recoge San Posidio en su

[4] *Epístola* 221,13.
[5] *De Haeresibus,* prologus, n.7.
[6] *Epístola* 221,2.
[7] Prolog. 7.
[8] *Epístola* 221,3; prolog. 3.
[9] Prolog. 5.
[10] Ib.
[11] Ib. 7

Catálogo de las obras de San Agustín, n.5: *Las Herejías al diácono Quodvultdeo, obra inacabada* [12].

PRINCIPIO HERESIOLÓGICO AGUSTINIANO.—San Agustín, defensor de la fe, se preocupó, sobre todo pastoralmente, de distinguir un error y un cisma de una herejía; y como teólogo le hubiera gustado también encontrar una definición precisa y bien elaborada sobre «en qué consiste la herejía», sin los condicionamientos tradicionales ni las preocupaciones de la polémica [13]. Pero, al no poder escribir la segunda parte de su obra, no llegó a precisar un concepto estricto, sino que fue descubriendo sucesivamente los elementos no jurídicos que ayudarán más tarde a los autores modernos a determinar con precisión el error, el cisma y la herejía. Esto, en los siglos IV-V, era muy complicado.

Sin embargo, es necesario aclarar los tres conceptos para conocer cómo San Agustín llegó al contenido de la herejía para poder hacer en su obra una clasificación.

El error.—El primer elemento de una herejía es *el error* sobre una verdad, no sólo como una propiedad de las cosas, sino como ser total o parcial de la realidad de las cosas (verdad *ontológica),* que al conocerlo mal o falsamente da lugar al error como conocimiento falso total o parcial de la verdad. Por tanto, el error manifiesta un juicio falso al tomar lo falso por verdadero. Prescindiendo de las discusiones filosóficas sobre la esencia, incapacidad y conocimiento del error positivo (conocimiento falso) o negativo (conocimiento imperfecto o incompleto de algo), San Agustín dice: «Por esto mismo es miserable esta vida en que vivimos, ya que en algunas ocasiones es necesario el error para conservarla. Muy lejos de mí el creer que tal sea aquella vida donde la verdad misma es vida de nuestra alma, donde nadie engaña ni es engañado» [14]. San Agustín dice esto después de referir que por un error del conductor no cayó en las asechanzas que le habían tendido los donatistas, y que también cuenta San Posidio: «Siendo —dice— este error, conocido después, causa para librarse de las manos impías de sus perseguidores» [15].

[12] PL 46,9. El códice *Fossatense* escribe: «De haeresibus *nonaginta...*». *Las noventa herejías al diácono Q.* Y también *Libro de las noventa herejías,* San Isidoro de Sevilla en su libro *De viris illustribus* c.9.
[13] Prolog. 5.
[14] *Enquiridion,* 17,5.
[15] SAN POSIDIO, *Vita,* 12.

Según esto, San Agustín indica que esta vida es lugar de las verdades a medias, de errores útiles o negativos en contraposición a la vida eterna, donde no será posible ningún error y donde Dios será «el premio de nuestros errores» *(In Ioan.* 63,10). Y es que el error nos está señalando con ello la verdad.

En efecto, el error, dice San Agustín, nace del entendimiento porque juzga mal de un contenido, aunque la fuente del mismo sea falsa, como pueden ser las sensaciones, porque los sentidos sobre su objeto y medio no engañan, ellos reaccionan como son; el error está en el juicio que el entendimiento emite de los datos que recoge [16]. Por eso San Agustín destaca también las consecuencias prácticas de un error como elemento constitutivo de una herejía, cuando habla, v.gr., en *De Haeresibus* n.43, de los misericordiosos, interpretando la teoría de Orígenes, o en el n.40 contra las exageraciones encratitas, en el n.57 contra las exageraciones de la oración continua, en el n.86 sobre Tertuliano y su oposición a las segundas nupcias, etc. [17]

El cisma.—Esta palabra viene del griego σχίσμα *(sjisma:* separación, división, y también discordia, disensión, desacuerdo) [18]. Es el desgarrón, hendidura o ruptura de algo, y sobre todo de la unidad y comunión de un grupo o cuerpo moral que, si es la Iglesia católica, se llama propiamente *cisma* en relación a la ruptura de su unidad. Sin San Agustín no es fácil definirlo, porque, aunque su contenido se ha ido precisando con el correr de la historia, ha sido el propio Agustín quien ha hecho las aportaciones más valiosas.

Hasta la aparición del donatismo (años 306-312) [19], el concepto de cisma se apoya en los primeros siglos en la unidad de la Iglesia como comunidad local con una misma fe y obediencia a la autoridad legítima, que es el obispo. Así aparece en los Padres Apostólicos [20], donde no hay aún referencia alguna a la doctrina. San Ignacio de Antioquía, año 107, insiste especialmente en estos puntos: en la unidad local de la Iglesia, en la pacífica obediencia al obispo, en la fidelidad a la doctrina que él profesa y enseña y en la eucaristía que él preside. Puntos que el cisma ataca. Y, por tanto, ya formula un criterio claro para determinar un cisma: la ruptura de la

16 *De vera religione,* 33,62.
17 *De Haeresibus,* n.43, 40, 57, 86. Véase P. Capánaga en introducción y notas complementarias al *De vera religione* en BAC n.30 (Madrid 1975).
18 Io 7,43; 9,16; 10,19; 1 Cor 11,19.
19 Pedro Langa, *Escritos antidonatistas* (1.°), en BAC n.498 (Madrid 1988), p.5-12.
20 San Clemente Romano (años 92-101): 1 Cor 2,6; 46,5.9; *Didajé* (años 90-100): 4,3; *Epíst. de Bernabé* (años 96-98): 19,12.

unidad eclesial. El *Pastor* de Hermas, años 140-145, pone ya como causa principal del cisma la diferencia doctrinal [21].

Pero es a partir de San Ireneo (140-202) y de San Cipriano (200-258) cuando este contenido de unidad, obediencia y fidelidad locales se va haciendo más universal, es decir, de acuerdo con la doctrina de las iglesias apostólicas, y especialmente en unión con la Iglesia de Roma. Así comienza a hacerse hincapié en la comunión con el colegio episcopal unido al sucesor de Pedro, como el colegio apostólico estaba unido a Pedro, cuya cátedra es fuente de unidad. San Cipriano, sobre todo con ocasión del cisma de Novaciano, resalta la solidaridad, cohesión y unidad entre los obispos para asegurar la unidad total de la Iglesia, así como la unidad con el obispo asegura la unidad de la iglesia local, y, por tanto, se reconoce «la unidad de la Iglesia católica» [22]. Doctrina y fórmula que recoge el Concilio Vaticano II [23]. De ahí que la ruptura con la iglesia local unida a la de Roma sea una ruptura con la Iglesia universal, como lo sancionan los Concilios de Elvira (año 306, can.53), Arlés (año 314, can.16), Nicea (año 325, can.5), Antioquía (año 341, can.5-6), Sárdica (año 343, can.13) [24].

Por todo esto, en la mitad del siglo IV, y con ocasión del donatismo en Africa, San Optato de Milevi llama cismático a quien se aparta de la cátedra de Pedro, que es principio de unidad de todas las iglesias [25]. Y San Jerónimo (342-419) distingue ya el cisma de la herejía: cisma como separación de la Iglesia por desobediencia a los obispos, y herejía como negación de alguna verdad de fe o dogma [26].

Es también San Agustín quien va haciendo precisiones cada vez más exactas. Ya distingue el cisma de la herejía cuando, aún sacerdote, en el año 393 predica en el Concilio de Hipona que «los herejes violan la fe por un juicio falso de Dios, los cismáticos se apartan de la caridad fraterna por divisiones impías, creyendo todo lo que nosotros creemos. De este modo, ni los herejes pertenecen a la Iglesia católica porque ella ama a Dios, ni los cismáticos porque ella ama también al prójimo» [27].

Sobre todo en la controversia donatista emplea muchas veces

21 *Visión* 3,6.3; 3,7.1; *comparación* 8,9.4.
22 *Epíst.* 48,3,2.
23 Const. *Lumen gentium* n.22.
24 Mansi, 2,14; 2,473; 2,669-670; 2,1309-1312; 3,16-17.
25 *De schismate donatistarum,* 2,2: PL 11,947.
26 *In Epistulam ad Titum,* 3,10-11: PL 26,398.
27 *De fide et symbolo,* 21.

las palabras *cisma* y *herejía*. Concretamente, *Contra Epistulam Parmeniani*, año 400, hasta veintinueve veces *cisma-cismáticos* y siete *herejía-herejes*[28]. Y en *De Baptismo contra donatistas*, año 400-401, emplea también con frecuencia las dos expresiones. Cierto que el cisma se opone a la unidad, pero también se opone a la triple comunión plena de fe, de sacramentos y de amor, cuando se mantiene con soberbia y presunción, porque entonces resiste manifiestamente a la doctrina católica con obstinación, y se hace hereje porque hereje es el que, soberbio y obstinado, rechaza la *regla de fe* propuesta por la Iglesia católica en unión con Pedro[29]. Concepto que repite el año 400: «El cisma se da, si no me equivoco, cuando, creyendo lo mismo y celebrando el culto con el mismo rito que los demás, solamente se complace con la separación de la unidad. En tanto que la secta-herejía se da cuando, creyendo cosas muy distintas de los demás, instituye también para sí otro culto de la divinidad muy distinto»[30]. Hacia el mismo año 400 establece claramente la diferencia: la herejía es una oposición en la fe; el cisma es una ruptura en la comunión y unidad fraterna[31]. Y lo va a repetir el año 420: en tanto eres cismático por una separación sacrílega, así eres hereje por un dogma sacrílego[32].

Sin embargo, el año 401, y en defensa del donatismo, le dice el donatista Cresconio: «La herejía se da cuando hay diversidad de doctrina y, por tanto, el hereje sigue una religión contraria o interpretada de otro modo, como es el caso de maniqueos, arrianos, marcionitas, novacianos y todos los que defienden doctrinas contrarias a la fe cristiana. Pero, entre nosotros, que tenemos una misma religión, los mismos sacramentos y no hay diferencia en la práctica del cristianismo, hay un cisma, pero no se le puede llamar herejía. Pues herejía es el seguimiento de una doctrina diferente y el cisma es la ruptura entre quienes siguen la misma doctrina»[33]. San Agustín le contesta, el año 405 según Monceaux o en el 406-407 según P. de Labriolle, esforzándose por encontrar una razón que lleva el cisma a la herejía, ya que toda ruptura supone necesariamente una oposición, y, si es duradera, necesariamente termina en herejía, porque herejía es también *un cisma envejecido*[34].

28 A. Pincherle: Ricerche religiose 1 (Roma 1925) 53.
29 *Epíst.* 43 (año 397): 1; *De baptismo* (año 400-401): 4.
30 *Contra Faustum Manichaeum*, 20,3.
31 *Quaestiones XVII in Evangelium sec. Matthaeum*, hacia el año 400, 11,2.
32 *Contra Gaudentium*, 2,9.
33 *Contra Cresconium*, 3,4.
34 Ib., 7,9.

Eslabón fundamental en la teología agustiniana para poder saber lo que es un cisma será el criterio de unidad y de comunión con la Iglesia católica, que recibe, conserva y transmite el sentir de las iglesias apostólicas, y sobre todo el sentir de la Iglesia romana, porque en ella está la cátedra y la sede de Pedro, cabeza de todos los apóstoles[35]. Criterio que ya antes habían sostenido San Ireneo y San Optato de Milevi haciendo ver que en Pedro está la fuente de la unidad de la Iglesia universal o católica.

En conclusión: el cisma, primitivamente, fue entendido como desacuerdo y ruptura dentro de una iglesia local en relación con su obispo local; desde San Ireneo y San Cipriano se entiende ya como desunión y ruptura de la Iglesia universal en relación con la cátedra o Iglesia de Roma, que es cabeza de todas las iglesias[36].

¿Cómo nace entonces un cisma? San Agustín responde que un cisma nace por el *odio fraterno*. «Nadie sería autor de un cisma si no estuviera cegado por el odio fraterno», y es debido al sentido animal, que no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios[37]. De ese modo, el cisma se apropia de lo que es de Cristo, y autosuficiente no valora a los demás, al cuerpo entero, y se hace él solo totalitario, autónomo y autárquico, como enseña en el año 416[38].

La herejía.—Vocablo que viene del griego αἵρεσις (*airesis:* selección, grupo, secta). En el mundo helenístico significó la selección o la elite de una escuela o pensamiento filosófico. Entre los judíos, sobre todo desde los LXX, se llamaba herejía o heterodoxia al grupo o secta que se apartaba de la tradición rabínica; así, con sentido peyorativo, llamaron herejía al cristianismo, y, a su vez, los cristianos llamaban herejes a los judíos porque se desviaban de la

35 *Epístola* 43,3,7; *Epíst.* 52,2; *Contra Litteras Petiliani* 2,51,118.
36 Más tarde, San Isidoro de Sevilla, tomando dos textos de San Agustín: el *Contra Faustum*, 20,3 (años 397-398), e *In Epist. Ioannis ad Parthos*, tract.1,8 (hacia el 416), formula la definición siguiente de cisma: «Schisma ab scissura animorum vocata» (S. Augustinus: «Schisma, nisi fallor, est eadem opinantem atque eodem ritu colentem quo coeteri, solo congregationis delectari discidio»: *Contra Faustum Manichaeum* 20,3). «Secta vero est longe alia opinantem quam coeteri; alio etiam sibi ac longe dissimili ritu divinitatis instituisse culturam. Eodem enim cultu, eodemque ritu credit, ut coeteri; solo congregationis delectatur dissidio». *(In Epist. Ioannis ad Parthos*, tract.1,8). «Fit autem schisma, cum dicunt homines: Nos iusti sumus, nos sanctificamus immundos, et coetera similia» (S. Isidorus, *Etymologiae*, 8,3,5). El *Decreto* de Graciano, antes del año 1159, la recoge en la Causa 24 q.1 c.34; c.24 q.3 c.28; c.24 q.3 c.39; y luego la teología irá precisando más este concepto hasta Santo Tomás de Aquino *(Summa Theologica* 2-2 q.39), que los teólogos y canonistas van recogiendo en sus Decretos, Sumas, Sentencias y Tratados sucesivamente hasta el actual Código de Derecho canónico, c.761.
37 De *baptismo contra donatistas*, 1,11,16; 1,15,23ss.
38 *In Epist. Ioannis ad Parthos*, tract. 1,8.

religión verdadera [39]. Siempre se refieren a una desviación en la fe o modo de vivirla, que es la ortodoxia por su referencia a la garantía de la vida y doctrina de Jesús de Nazaret, testimoniada directamente por la autoridad apostólica como regla de fe. De ahí que la desviación sea una novedad. Y San Agustín emplea este término de «novedad-innovadores» como sinónimo de la última herejía, en su caso, el pelagianismo y los pelagianos [40].

¿Cómo nace una herejía? Tertuliano, hacia el año 200, comenzó a estudiar esta cuestión de cómo uno llega a hacerse hereje. Primeramente pone como fundamento seguro el principio de la regla de fe apostólica y la auténtica tradición de las iglesias fundadas por los apóstoles. «Siendo esto así —dice—, consta, por tanto, que toda doctrina que está de acuerdo con las iglesias apostólicas, matrices y originales de la fe, hay que atribuirla a la verdad, porque guarda sin duda alguna lo que las iglesias han recibido de los apóstoles, los apóstoles de Cristo y Cristo de Dios. En cambio, hay que considerar mentira toda otra doctrina que enseña contra la verdad de las iglesias, y de los apóstoles y de Dios». La doctrina contraria es una desviación de la regla de fe y de la doctrina del Maestro y, por lo mismo, una innovación [41].

San Ambrosio, a su vez, llama «enemigos de la fe», enemigos de la verdad, a los herejes. Y pregunta: «¿A quiénes hay que tener por enemigos sino a los herejes? Realmente ellos son los impugnadores de la fe y los enemigos de la verdad». Y tanto peores enemigos (hablando de los judíos) cuanto que de amigos ellos se han hecho enemigos [42]. La causa de la herejía está en su enemistad con la verdad.

San Agustín tuvo el propósito de escribir el segundo libro de su obra *Las Herejías* sobre esta cuestión: «¿Qué es lo que hace a uno ser hereje?» Pero no pudo escribirlo porque le sorprendió la muerte. Sin embargo, ya en el prólogo (n.5) escribe: «En efecto, no todo error es una herejía, aunque toda herejía, porque se sitúa en el vicio, no puede dejar de ser una herejía por algún error. Qué es lo que hace a uno ser hereje, según mi humilde opinión, o no se puede definir con precisión del todo, o muy difícilmente. Esto lo iré declarando a lo largo de la obra, si Dios me guía y conduce

39 Cf. Mt 16,6-12; 1 Cor 11,18-19; Gal 5,20; 2 Petr 2,1.
40 *De nuptiis et concupiscentia*, 2,12-25; *Retract.*, 2,33.
41 Tertulianus (años 160-223): De *praescriptione Haereticorum*, 21: PL 2,33; 6,2; 42,8.
42 S. Ambrosius (años 389 y 395): *In Psalmum* 118, sermo 13,6.

mi discusión hasta donde yo pretendo». Sin embargo, en su larga actividad de polemista con herejes y cismáticos ha dejado escritas las notas fundamentales para elaborar una definición, aunque él confiesa a Quodvultdeo, a quien envía su manual pastoral para evitar las herejías, que a veces no es fácil señalar una herejía por el peligro de clasificar como heréticas opiniones que no lo son [43].

En el año 391 había escrito a Honorato: «Hereje, creo yo, es el que, movido por ventajas temporales, sobre todo por ansias de honores y de mando, elabora doctrinas nuevas y falsas o les presta asentimiento» [44]. En el 397, sobre el texto de San Pablo (Tit 3,10-11: *rehúye al hereje...)* escribe: «Pero no han de ser tenidos por herejes los que no defienden con terca animosidad su sentencia, aunque ella sea perversa y falsa; especialmente si ellos no la inventaron por propia y audaz presunción, sino que fueron seducidos o inducidos a error, porque la recibieron de sus padres, y con tal de que busquen por otra parte con prudente diligencia la verdad, y estén dispuestos a corregirse cuando la encuentren» [45]. A propósito del texto de San Pablo (1 Cor 2,14: *el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios)* enseña en el año 400: que «son muchos los hombres carnales y bajos que se bautizan dentro... y aun después de recibir el bautismo, confirman que continúan siendo carnales... no puede el alma entregada a los sentidos sentir de Dios sino carnalmente... Y así hasta el hereje, que evidentemente está fuera, si recibió el bautismo evangélico, no lo recibió según el error que le cegaba...» [46]. Y en el 407-408, recordando al Apóstol (Gál 5,19-21) que la herejía y la embriaguez se cuentan del mismo modo entre las obras que impedirán la obtención del reino de Dios a los que las practiquen, escribe: «Piensa que nadie puede pasar sin penitencia del error a la verdad» [47].

Escribió también hacia el año 416-417: «No vamos a condenar como hereje al que diga... una afirmación (que) no cede en perjuicio ni en beneficio de la fe por la que nos llamamos fieles... Pero importa ante todo y sobre todo saber si uno se obstina en hacer un dogma de lo que no fue sino una ligereza. Como todo hereje, por el hecho de serlo, es necio, aunque no todo necio sea hereje» [48].

43 S. Augustinus, *Epist.* 222,2.
44 *De utilitate credendi*, 1.
45 *Epist.* 43,1,1.
46 *De baptismo contra donatistas*, 4,16,23.
47 *Epist.* 93,48 y 53.
48 *De gestis Pelagii*, 6,18.

Y es que, como escribe en el 418, el hereje, «enemigo de la gracia de Dios no en alguna cuestión en la cual se pueda dudar o aun errar sin menoscabo de la fe, sino en la regla misma de la fe, por la que somos cristianos», mantiene su entendimiento cautivo del error, y su voluntad por la obstinación en el mismo, desenmascarado con evidencia por el conocimiento verdadero y claro de la *regla de fe* [49]. El año 420 escribe al joven Vicente Víctor: «No vaciles ya un momento en extirpar y arrojar de tu espíritu, de tu lenguaje y de tu estilo esos once errores, manifiestamente absurdos y contrarios a la fe católica, si quieres que nos alegremos no sólo de que hayas pasado a los altares católicos, sino de que seas verdaderamente católico; pues, si obstinadamente no se defiende uno de esos errores, pueden originarse tantas herejías cuantas son las opiniones enumeradas... Pero... un espíritu semejante, si por ignorancia incurre en opiniones opuestas a la fe católica, sigue siendo católico por hallarse dispuesto y preparado a corregirse» [50].

De todo esto puede concluirse que la herejía nace del *odio a la verdad* de los apóstoles como regla de fe, símbolo de la fe o credo, propuesto por la autoridad de la Iglesia católica, que son los obispos en Concilio o en su magisterio, siempre unidos con la cátedra de Pedro. Por otra parte, entre los años 420 y 426, escribe sobre el texto de San Pablo *es necesario que haya herejías para que se descubran entre vosotros los que tienen una virtud probada* (1 Cor 11,19) y *El hijo ejercitado será sabio y usará útilmente del necio* (Prov 10,4): «la agitación frenética de los herejes ataca muchas cuestiones relativas a la fe católica» [51], y «¿con qué grandeza brilló el ingenio de los herejes y filósofos en defensa de sus errores y falsedades?» [52]

La herejía nace del odio a la verdad de la regla de fe de dos formas: 1) Por un juicio falso o error sostenido con obstinación sobre una verdad de la regla de fe. 2) Por un cisma envejecido, porque todo cisma o ruptura supone necesariamente una oposición, y si es duradera, necesariamente termina en herejía. Como en el cisma, es debido al *sentido animal,* que no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios. La herejía, negando obstinadamente una verdad de fe, odia la verdad y lleva a la ruptura total con la

[49] *De peccato originali,* 29,34
[50] *De natura et origine animae,* 3,15,23
[51] *De civitate Dei,* 16,2,1.
[52] Ib., 22,24,3.

Iglesia en unión con Pedro; el cisma, oponiéndose a la unidad, odia el amor fraterno, y mantenido con soberbia y presunción —cisma envejecido—, se opone también a la triple comunión de fe, de sacramentos y de amor, es decir, lleva a la herejía.

Según San Agustín, al menos desde el año 406, después del edicto imperial contra los donatistas, para que haya herejía tiene que darse algún error esencial en la doctrina cristiana y que realice prácticas condenadas por la Iglesia con obstinación [53]. Así lo aplica a los Audianos y a los Luciferianos. De ahí que excluya como herejías los errores sobre las conclusiones científicas de entonces, v.gr., el origen del cielo, de la tierra, de los terremotos y fenómenos atmosféricos, la edad del mundo, etc., o la ceguera de Adán y Eva antes de la culpa, o sobre Elías. Pero sí tiene como herejes a quienes defienden la eternidad de la materia [54]. En cambio, resulta llamativo que no recoja como herejías los errores contra la autenticidad, inspiración, canonicidad y versión de la Biblia fuera de los *alogion;* y mucho más llamativo que no clasifique como herejía al judaísmo, que es el que lo niega todo: la mesianidad de Cristo y su filiación divina, la maternidad divina y toda la obra de la encarnación, la Trinidad, toda la obra de la santificación, la iglesia de los apóstoles, de los mártires y de los santos, etc., y que además ha estado azuzando a los enemigos y perseguidores del cristianismo, como en tiempo del mismo Agustín maquinaban con el arrianismo y el pelagianismo contra la Iglesia católica [55]. Tal vez la razón sea porque el pueblo hebreo es el único pueblo que en el misterio de su obcecación, y como pueblo elegido, tiene la promesa divina de su conversión. Porque San Agustín va catalogando con cuidado los errores sobre Dios (n.48, 50, 60, 73, 74, 75, 77, 80); sobre el fin del hombre (n.61, 63, 64, 68, 71). Y también resalta las herejías de prácticas religiosas erróneas (n.62, 63, 64, 68, 71) [56].

[53] Cf. *Epist.* 43,1.
[54] *De Haeresibus,* n.50; n.81; n.75; n.30.
[55] Ib., n.30; *Epist.* 196, n.7 y 16.
[56] Cf. Nota complementaria n.1: *Diferencia entre cisma y herejía.* **(Al final del texto bilingüe dispone el lector de una relación detallada de las notas complementarias.)** El significado de cisma y herejía no aparece claro en San Pablo (1 Cor 11,18-19). El sentido preciso de estos dos términos es posterior; y es en Africa donde se van aclarando los dos conceptos. De ahí el esfuerzo de San Optato de Milevi para marcar bien la diferencia entre cisma y herejía que el donatista Parmeniano no quería ver. Escribe en el año 365: «El hereje, adulterando la verdadera fe, se queda fuera de la Iglesia sin reintegrarse a ella en modo alguno, y sus sacramentos son inexistentes; en tanto que el cismático viene de la Iglesia, y la tiene por madre; pero se separa de ella y rompe su unidad, llevando consigo la

FUENTES Y MÉTODO QUE UTILIZA SAN AGUSTÍN.—San Agustín, al escribir el *De Haeresibus,* no es del todo original. El utiliza las obras de heresiólogos anteriores a él de los que tiene conocimiento. Los textos que utiliza no son tampoco originales, sino que, fuera de las herejías que él ha vivido y conocido, como el maniqueísmo, el donatismo y el pelagianismo, se sirve de escritos y testimonios de segunda mano. Y además sigue, aunque con libertad, a sus modelos San Epifanio y San Filastrio [57].

Fuentes.—Las fuentes principales que utiliza San Agustín son: la obra *Anacefalaiosis,* que resume la obra extensa de San Epifanio de Salamina *Adversus haereses Panarion,* o el *Panarion;* la de San Filastrio de Brescia *Diversarum Haereseon Liber;* la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, otros autores anónimos y sus experiencias personales, que él va enumerando en su lugar. Con lo que él extrae de estas fuentes divide su obra en tres secciones: la primera sección la apoya sobre todo en San Epifanio, obispo de Salamina —Chipre—, que nació hacia el 315 en Palestina y murió el 403 en Salamina. Parece que San Agustín no conoció la obra extensa de San Epifanio, *Adversus haereses Panarion,* llamada brevemente *Panarion,* donde expuso y refutó ampliamente en sus libros ochenta herejías; pero esto no se corresponde con lo que San Agustín dice en el prefacio *De Haeresibus* n.5: «En cambio, nuestro Epifanio, obispo de Chipre, no hace mucho tiempo difunto (hacia el 403), escribió también seis libros hablando de ochenta herejías, recordando todo su ambiente histórico y combatiendo sin discusión alguna contra la falsedad en favor de la verdad. Realmente estos libritos son breves, y si se juntan en uno solo, no se podría comparar por su extensión con cualquiera de los libros míos o de otros. Si fuese a imitar tal brevedad al recorrer las herejías, no tendrás algo más resumido que pedir o esperar de mí... (le dice a Quodvultdeo). Cierto que verás en la obra del mencionado obispo cuán lejos está de lo que tú mismo quieres, ¿y cuánto más de lo que quiero yo? Porque tú, aunque breve, ceñida y sumariamente, quieres, sin embargo, que responda también a las herejías reseña-

fe y los sacramentos que de ella ha recibido». *(De Schismate donatistarum ad Parmenianum,* num,1,10-11: PL 11,906-907). También San Jerónimo marcó bien las diferencias el año 386-387: «Pienso que hay diferencias entre la herejía y el cisma, porque la herejía sostiene un dogma perverso, y el cisma se separa de la Iglesia por desacuerdo con el obispo, lo cual, al principio y en algún sentido, puede comprenderse. Por lo demás, no hay cisma que no lleve clavada alguna herejía, para que se vea que con razón se apartó de la Iglesia» *(In Epist. ad Titum,* 3,10-11: PL 26,598).

57 Cf. Nota complementaria n.2: *Heresiólogos hasta San Agustín.*

das. Que aquél no hizo. Yo incluso quiero hacer bastante más...». San Agustín se está refiriendo al resumen de la obra extensa o *Panarion* de San Epifanio, y que se llama *Anacefalaiosis,* con su misma distribución, aunque en una versión poco ágil [58], pero que circulaba ya desde el año 428 como de San Epifanio.

De esta obra, San Agustín sigue el orden más que las palabras de San Epifanio (cf. n.57) desde el n.1 al 57, pero después de haberlo contrastado *(perhibetur, traditur)* con otras fuentes y opiniones, como lo señala en n.3 (saturnianos), n.5 (nicolaítas), n.7 (carpocratianos), n.40 (apostólicos). San Agustín traduce casi literalmente algunos capítulos, nombrándole en los números 39 (angélicos), 42-43 (origenianos), 50 (vadianos), 51 (semiarrianos), 53 (aerianos), 57 (masalianos), y sin nombrarle en n.20 (arcónticos), 29 (tesarescedecatitas), 31 (adamianos), 34 (melquisedecianos), 35 (bardesanistas), 47 (hieracitas) [59].

La segunda sección la apoya sobre todo en San Filastrio, obispo de Brescia, del siglo IV, a quien Agustín conoció en Milán con San Ambrosio [60]. En efecto, desde el n.58 sigue la obra de San Filastrio de Brescia *Diversarum Haereseon Liber,* escrita entre el año 380 y el 390, que sobre todo utilizó el *Panarion* de San Epifanio; aunque es muy inferior, porque San Filastrio recoge ciento veintiocho herejías cristianas que divide en dos series de sesenta y cuatro herejías cada una, haciendo repeticiones como indica San Agustín en el n.41 (noetianos-sabelianos) y en el n.45 (Fotino). Y es que en la primera serie enumera a los herejes que propagan la mentira, y en la segunda resume sus teorías. Pero tanto San Filastrio como San Agustín aceptan el orden de San Epifanio para las herejías desde los n.21 al 80 [61].

San Agustín conoce muy bien esta obra, aunque la utiliza con gran libertad, incluso recoge expresiones suyas del prefacio en la epístola 222,1 [62]; aunque siempre es más fiel hasta el final al orden cronológico de San Epifanio; y además únicamente menciona los errores principales señalados por San Filastrio [63]. En forma directa lo hace tres veces: n.41 (sabelianos), n.45 (fotino), n.53 (aerianos); otras veces lo hace en forma indirecta y anónima, como en

58 K. HOLL en *Texte und Untersuchungen* 36,2 (Leipzig 1910) p. 95-98.
59 Cf. Nota complementaria n.3: *Correlación entre San Epifanio y San Agustín*
60 S. AUGUSTINUS, *Epist.* 222,2.
61 MAX, CSEL 38, XI-XII, y Nota complementaria n.4: *Las herejías gnósticas*
62 *Epist.* 222,2.
63 Cf. Nota complementaria n.5: *Correlación entre San Filastrio y San Agustín.*

n.23 (apelitas) y Filastrio n.47; n.27 (pepucianos) y Filastrio n.49; n.52 (macedonianos) y Filastrio n.67.

En el n.80 San Agustín escribe que San Filastrio recuerda algunas herejías más que no le parecen a él que deban llamarse herejías, y que en cuanto a las anónimas, tampoco les da nombre San Filastrio, porque está claro que a San Agustín no le gustan las afirmaciones sin demostrarlas con documentos para evitar cualquier imaginación y dar más seriedad a la verdad histórica.

La tercera sección la forma con otras fuentes secundarias y con las experiencias personales suyas. Después de aprovechar las obras de San Epifanio y San Filastrio, San Agustín comienza la tercera serie *De Haeresibus* desde el n.81 utilizando otras fuentes secundarias y sus propias experiencias personales. Lo indica ya al final del n.57: «Todavía debo recordar las herejías que yo he encontrado en otros, y también las que yo mismo recuerdo».

Entre los otros autores que San Agustín ha consultado están: Eusebio de Cesarea (años 265-340), de quien dice en n.83 (arábigos) que: «Al estudiar la *Historia* de Eusebio», traducida por Rufino, se refiere a la *Historia Ecclesiastica,* que Eusebio escribió en diez libros entre los años 312-323, traducidos por Rufino en el año 313. Las alusiones, más que citas, que hace San Agustín están en el n.10 (ebionitas sobre los elcesaítas) y libro 6,38 de Eusebio; en el n.22 (marcionitas) y libro 5,13 de Eusebio, y en el n.83 (arábigos) y el libro 6,37 de Eusebio.

El *Pseudo-Jerónimo (Indiculus de haeresibus,* 428)[64]. En el n.81 (luciferianos), San Agustín dice que «ha leído en alguno, cuyo nombre no ha podido encontrar» ni en San Epifanio ni en San Filastrio, que ha puesto a los luciferianos entre los herejes. Cita que se encuentra en el *Indiculus de haeresibus* del Pseudo-Jerónimo, opúsculo difundido ya en el año 428 como de San Jerónimo, pero que San Agustín no llegó a ver porque dice en el n.88 (pelagianos, epílogo, 2): «He oído que San Jerónimo (347-419) escribió sobre las herejías, pero no he podido encontrar su opúsculo en la biblioteca, ni sé dónde pueda adquirirlo»[65].

[64] B. Altaner, *Kleine Patristische Schriften*, en *Texte und Untersuchungen* 83 (Accademia Berolinensis 1967)

[65] A finales del año 397, San Agustín escribía a San Jerónimo *(Epist.* 40,9) pidiéndole que le concretase los errores de Orígenes, y hace alusión a una lista de herejías escrita por San Jerónimo, porque le dice: «En ese libro en que citas todos los escritos eclesiásticos y sus obras, en cuanto pudiste recordar, hubiese sido muy útil, a mi juicio, una cosa: al nombrar a aquellos que sabes fueron herejes, si es que no quieres pasarlos en silencio, podías haber detallado al mismo tiempo los puntos que nosotros no podemos admitir». Se refiere

En cuanto a las herejías que San Agustín conoció, «las que yo mismo recuerdo», como dice en el n.57, son los n.26 (catafrigas), 27 (pepucianos), 46 (maniqueos), 69 (donatistas), 70 (priscilianistas), 86 (tertulianistas relacionados con el montanismo), 82 (jovinianistas), 87 (abelonitas), 88 (pelagianos). En esta última parte San Agustín trae datos muy precisos, vividos por él y contrastados a lo largo de sus controversias con los herejes.

En este sentido, la obra *Las Herejías* de San Agustín es muy distinta, más original y rica que las de sus antecesores. Aunque al final, cuando concluye la obra, se juzga a sí mismo con gran modestia, sin creerse que lo ha dicho todo ni mejor que los demás (n.88; epílogo, n.1).

Por otra parte, siempre hay que tener en cuenta que San Agustín escribe, ya al final de su vida, para ayudar en las catequesis al diácono Quodvultdeo de Cartago, que se lo arranca machaconamente. Por tanto, en ningún momento se propuso, ni era conveniente, escribir un libro de erudición sobre las herejías, sino un manual práctico para conocerlas y combatirlas. Y esto sí que lo ha logrado, de tal modo que hasta hoy día resulta muy útil por su veracidad, moderación y justicia para conocer mejor las herejías del pasado[66].

Método.—El método que sigue San Agustín es concreto y práctico, porque su finalidad fue pastoral-catequética, «exponer breve, ceñida y sumariamente qué herejes ha habido y hay». Pero a la vez es desigual, porque depende de la documentación con la que trabaja, que en general no es de primera mano. Incluso él mismo confiesa en el prólogo (n.1) que hace tiempo que lo viene pensando, que está dándole vueltas y hasta medita cómo realizarlo. Como, por otra parte, no vio colmado su deseo porque no llegó a terminar todo su proyecto, «embarcado —dice— en una tarea tan enorme», solamente se limita a señalar los errores que hay que evitar, pero no dice lo que de verdadero puedan tener.

al resumen y continuación hasta el año 378 que hace de la *Historia eclesiástica,* de Eusebio, y que titula *De viris inlustribus,* como una guía de la literatura cristiana. Pero San Jerónimo no le constestó. Incluso, para mayor abundancia, advierte en el prólogo (n.5) que también estudió un catálogo de resúmenes filosóficos que fundaron diversas sectas hasta su época, escrito por un tal Celso, pero que, como eran errores paganos, no le servían para su tratado de heresiología cristiana (n.5).

[66] Sobre las herejías del tiempo de San Agustín, pero que él no conoció, como la de los nestorianos, timoteanos y eutiquianos, las colecciones fueron añadiéndolas después del siglo v. Y se encuentran completas en el Códice Emilianense de Madrid —siglo ix— editadas por Erasmo, Lovanienses, Maurinos, Migne, Corpus Christianorum, series latina Cf. G. Morin en «Revue Bénédictine» 24 (1907) 450-453.

Sin embargo, es una obra de escritorio, porque la ha trabajado a fondo, utilizando los conocimientos heresiológicos de su tiempo que ha podido conocer, añadiendo todavía los errores que ha podido descubrir por sí mismo, y hasta donde le ha sido posible, porque «a ningún extraño —dice— se le deja conocer una herejía tan fácilmente como a los suyos» (epílogo, n.3). No obstante, ni siquiera cuando se refiere a las herejías antiguas se limita sólo a resumir lo que le ofrecen las fuentes que utiliza, sino que añade alguna precisión que él ha comprobado. También está muy claro que no se ha propuesto nunca el progreso del estudio de las herejías, porque su finalidad es catequética: ayudar al diácono que se lo ha pedido, y su método es pastoral. Por supuesto que es mucho más preciso y amplio cuando habla de herejías que él mismo ha conocido y combatido.

San Agustín nunca analiza en abstracto las proposiciones o frases heréticas, como hicieron luego en la Edad Media y en los tratados de teología, sino que señala a cada herejía su apartado o número, sin detallar todos sus errores, pero sí analizando lo más importante. Unicamente habla en general cuando su nombre le es desconocido o considera que son sectas, como en los n.74-80, y entonces señala aparte lo que es herejía y lo que es secta, como en los n.10 (ebionitas-elceseos, 25 (tacianistas-encratitas), 32 (sampseos).

RESULTADO.—Es evidente que esta obra de San Agustín, *Las Herejías,* no puede considerarse un simple catálogo de herejías. Además de su enumeración, San Agustín profundiza en cada una con sentido crítico sobre su historia y dogmática para discernir su espíritu individualista e independiente frente a la autoridad universal de la Iglesia, como se ve en los n.40 (apostólicos), 68 (sobre la interpretación personal de Ex 3,5 y Jos 5,16).

Sin embargo, al ser una obra inacabada, no satisface del todo, como no satisfizo a su destinatario, Quodvultdeo, porque no explica la naturaleza y los errores de cada herejía, así como tampoco expone lo que la Iglesia piensa en concreto de cada una y, por consiguiente, tampoco trae su refutación. Sólo lo hace ampliamente con las herejías que él conoce muy personalmente, como son el maniqueísmo (n.45), el donatismo (n.69) y el pelagianismo (n.88), ciñéndose siempre a lo esencial. Con todo, es una obra importante que fue de gran utilidad al celoso catequista de Cartago, así como

también y muy pronto, entre otros, al obispo de Adrumeto, Primasio, año 553, de quien dice San Isidoro de Sevilla: «Primasio, obispo africano, compuso en lenguaje escolástico tres libros sobre *Las Herejías,* dedicados al obispo Fortunato, explicando en ellos lo que en otro tiempo, por llegarle la muerte, el bienaventurado Agustín había dejado sin acabar en su libro *Las Herejías*» [67].

ANÁLISIS DEL LIBRO.—El libro de San Agustín *Las Herejías* tiene claramente tres series o partes. Del n.1 al 57 resume la historia de las herejías desde la Encarnación hasta casi la mitad del siglo IV, herejías que ya estaban catalogadas, sobre todo por San Epifanio y en su compendio *Anacefalaiosis* o *Recopilación* (n.21-80). En esta primera serie destacan dos grandes bloques: las herejías gnósticas (n.1-23) y las herejías trinitarias (n.49-55).

Desde el n.58 al n.80 resume las que trae en su obra San Filastrio, donde llama la atención el bloque de las herejías anónimas (n.71-80). Desde el n.81, y también en algún número, tanto de la primera como de la segunda serie, sigue a otros autores, y añade todavía las que él mismo recuerda, que son las más recientes, sobre todo los pelagianos-celestianos.

San Agustín, eso sí, sigue ya en su libro la división que comenzó Eusebio en su *Historia Eclesiástica* (7,32,32), distinguiendo también para las herejías entre historia antigua y contemporánea. La parte fundamental recoge las herejías ya catalogadas por la tradición, pero además añade otras herejías por primera vez, y sobre todo recoge con más detalles las herejías que ha refutado en sus obras polémicas, como el maniqueísmo, donatismo y pelagianismo [68].

En cuanto a las herejías gnósticas, San Agustín recoge el pensamiento herético, pero sin profundizar demasiado ni en sus fundadores ni en sus lucubraciones, porque no tiene documentos de primera mano, y los testimonios no siempre son fieles del todo.

CÓDICES Y TEXTO ACTUAL.—Los códices son otra demostración de la importancia y la utilidad de la obra de San Agustín, porque

[67] *De viris inlustribus,* c.9, y PL 42, 15-16, admonitio.

[68] Las herejías que recoge por primera vez son los n.25 (tacianos), 42 (origenianos), 46 (maniqueos), 49 (arrianos), 69 (donatistas), 70 (priscilianistas), 81 (luciferianos), que toma de una obra anónima, y los considera como herejes por enseñar el origen del alma en la infusión de la sangre; 86 (tertulianistas), 87 (abeloítas), 88 (pelagianos); cf. Nota complementaria n.6: *¿Cómo se ha ido formando el catálogo de las herejías hasta San Agustín?*

es elevado su número que ha conservado y reproducido el texto desde el siglo VI, y especialmente en toda la Edad Media desde el siglo VIII al XIII. Actualmente se conservan aún 80, que han servido para hacer las grandes ediciones desde Erasmo, Lovanienses y Maurinos, que examinan cinco códices vaticanos y doce franceses, edición que reproduce MIGNE: PL 42,21-50.

En los códices antiguos, de los siglos VI-VII, la *inscripción* o *título* del libro comienza con la numeración y los nombres de las herejías, que reseña San Agustín en 88 capítulos, uno para cada herejía (cf. *Corpus Christianorum* 46,283-284), al que sigue el prólogo.

Texto actual.—La colección *Corpus Christianorum,* series latina, 46 (1969) 263-351, publica la edición crítica de R. VANDER PLAETSE y C. BEUKERS, que para fijar el texto estudia dieciséis códices, entre ellos:

Del siglo VI: El de *Bamberg, Staatliche Bibliothek* B.IV,21, procedente de la Italia meridional.

Del siglo VIII: El *Vindobonense* 16, antes Bobiense, en Nápoles, *Biblioteca Nacional* IV.A.8.

Del siglo IX: El *Emilianense* 80, en Madrid, Real Academia de la Historia.

Del siglo IX-X: El *Murbacense,* en Basel, *Universitätsbibliothek* B.VIII.9

Del siglo X: El *Marcianense,* en Douai, *Bibliothèque Municipale* 279.

Del siglo XIII: El *Parisino,* en París, *Bibliothèque Sainte Geneviève* 233.

Nuestra edición recoge el texto del MIGNE, si bien tiene en cuenta la división numérica que introduce el *Corpus Christianorum* en los párrafos largos por su mayor comodidad.

BIBLIOGRAFIA

Texto: MIGNE PL 42,21-50.

Ediciones:

Basileense o de Desiderio Erasmo t.VI (Basilea 1529).

CCL o *Corpus Scriptorum Latinorum,* 46 (1969) 263-351, por R. VANDER PLAETSE y C. BEUKERS.

Lovaniense, tomo VI (Lugduni 1664).

Maurina, tomo VIII (Parisiis 1694).

Migne PL 42 (Parisiis 1886).

Veneciana, tomo VIII.

Traducciones:

Alemana: OEHLER, en *Corpus Haeresiologicum* tomo I (Berlin 1856).

Francesa: M. AUBERT, tomo XIV (Bar-le-Duc 1864), p.1-21.

Inglesa: G. MÜLLER, en *Patristic Studies* 90 (texto y comentario) (Washington 1956).

Estudios:

G. BARDY, *Le «De Haeresibus» et ses sources,* en «Miscelanea agostiniana» (Roma 1931) 2, 397-416.

Y. CONGAR, *Schisma,* en DTHC.

L. COZZA, *Comentarii historico-dogmatici in librum s. Augustini De Haeresibus ad Quodvultdeum* (Romae 1707), 2 vols. (sobre las 22 primeras herejías).

V. GROSSI, *Eresia-eretico,* en DPAC.

S. JANNACCONE, *La Dottrina eresiologica di S. Agostino, Studio di Storia Litteraria e Religiosa a proposito del tratado «De Haeresibus»* (Universität Catania 1952), 120 págs.

G. MORIN, *Chapîtres addionnels au «De Haeresibus» de S. Augustin:* «Basler Zeitsch. für Gesch. u. Alter.» 26 (1927) 216-219.

A. TURRADO, *Cisma,* en GER.

TESTIMONIOS DEL MISMO SAN AGUSTIN

CARTA 221

QUODVULTDEO A AGUSTÍN (AÑO 427)

[Quodvultdeo pide a Agustín que escriba un compendio o manual sobre las herejías contra la fe cristiana (n.1-2) descubriendo claramente sus errores para ayudar hasta a los más ignorantes (n.3-4)]

Quodvultdeo [1], diácono, a Agustín, obispo, señor digno de veneración y verdaderamente padre beatísimo.

1. He dudado mucho y aplazado algunas veces este atrevimiento mío. Me ha animado principalmente, como suele decirse,

EPISTULA 221

[PL 33,997] *(CSEL 57,442)*

DOMINO MERITO VENERABILI ET VERE BEATISSIMO PATRI AUGUSTINO EPISCOPO QUODVULTDEUS DIACONUS

1. Diu trepidus fui et ausus hos meos aliquotiens distuli, sed me principaliter, ut dici adsolet, animavit *(998)* beatitudinis tuæ benivolentia om-

[1] Quodvultdeo, gran admirador y discípulo de San Agustín, ya era en el 421 diácono en la iglesia de Cartago, y cuando se carteó con San Agustín, pidiéndole que escribiese la obra *De Haeresibus*, y una vez escrita, se la dedica *(De Haeresibus* n.46,9, y POSIDIO, *Vita S. Augustini*, 16). Fue un hombre de gran prudencia y mucha ocupación, a juzgar por lo que indica San Agustín en sus *Cartas* (222,5 y 224,3), cuando le encomienda al portador de ellas para que «su entrevista no sea difícil». Parece que este Quodvultdeo es el mismo que en el año 437 era consagrado obispo de Cartago. (De ello no está muy seguro L. G. MULLER, *The «De Haeresibus» of St. Augustine* [Washington 1956] p.10-22, en *Patristic Studies* XC.) Se le atribuye la obra *De promissionibus et praedictionibus Dei* (cf. BRAUN, en «Sources Chrétiennes» [París 1964] p.101-102), que es un compendio de las profecías. Antes del año 428 tiene conocimiento de las aberraciones que cometían en Cartago un grupo de elegidos y elegidas maniqueos, teniendo que intervenir la autoridad eclesiástica, y de todo le informa a San Agustín *(De Haeresibus*, 46,9). Por este tiempo es cuando le pide que escriba estas obras sobre las herejías. Este diácono fue consagrado obispo de Cartago entre los años 431 y 439, desterrado por Genserico (cf. VICTOR VITENSE, *Historia persecutionum Africanae Provinciae*, 1,12-15: CSEL 7,6-8), apareciendo así como un personaje que no sólo lucha contra las herejías (cf. *Tractatus Adversus quinque haereses*: PL 42,1101-1116), sino también contra los invasores (cf. P. COURCELLE, *Histoire Littéraire des Grandes Invasions Germaniques*, 138-139). En el año 439 se encuentra en la Campania, cuando el papa San León Magno termina con el maniqueísmo y deshace las imposturas pelagianas (cf. «Sources Chrétiennes», 102,610-612). También se le atribuyen los sermones pseudo-agustinianos *De Symbolo*: PL 40,637ss y 677-678. Debió de morir antes del año 454, porque en esta fecha el obispo de

la benevolencia de tu beatitud, comprobada por todos. Cuando lo examino atentamente, temo más que el Señor me juzgue soberbio por no pedir, ocioso por no buscar y perezoso por no llamar. Me parecería suficiente esta voluntad mía, aun cuando no consiguiese fruto alguno. Como tengo por cierto que tu inteligencia santa, que Cristo posee, está dispuesta a abrir la puerta de la palabra divina, que la gracia del cielo reveló a tu veneración, no sólo a los que quieren entrar, sino también a persuadir a quienes no quieren para que no lo lamenten, no voy a estorbar la ocupación de tu paternidad con grandilocuencia, sino que indicaré brevemente el deseo de mi petición.

2. Deduzco por mí mismo que los hay ignorantes entre el clero de esta grandísima ciudad [2], y ofrezco a la consideración de tu santidad para examinarlo cuánto aprovecharía al orden sacerdotal lo que te pido. Tengo por cierto que yo, aunque indigno, señor digno de veneración y verdaderamente padre beatísimo, lo conseguiré también con el favor de todos aquellos que lo han merecido de tus fatigas espirituales. Suplico, pues, a tu beatitud [3], me digas qué herejías ha habido y hay desde que la religión cristiana recibió

nibus comprobata, quam dum considero, magis timui, ne non petendo superbus, non quærendo desidiosus, non pulsando piger a domino iudicarer, sufficere autem mihi crederem huius modi tantum modo voluntatem, si fructum adipisci non possem; cum autem pro certo noverim ostium divini sermonis (cf. Col 4,3), quod venerationi tuæ cælestis gratia patefecit, paratam esse mentem tuam sanctam, quam possidet Christus, non solum cunctis volentibus pandere, verum etiam nolentibus, ut introire non pigeat, persuadere, occupationi reverentiæ tuæ multiloquio superfluo moram non faciam, sed desiderium obsecrationis meæ breviter indicabo.

2. Nonnullos in clero huiusce etiam amplissimæ civitatis esse inperitos ex me ipso conicio et, quantum universo illi ordini profuturum sit, quod expeto, considerationi sanctitatis tuæ discutiendum offero, privilegium namque cunctorum, qui hoc de spiritalibus tuis laboribus promerentur, etiam me indignum consecuturum esse præsumo, domine merito venerabilis et vere beatissime pater, precor igitur pietatem tuam, ut, ex quo christiana religio hereditatis promissæ nomen accepit, quæ hæreses fuerint, sint, quos errores intulerint, inferant, quid adversus catholicam eccle-

Cartago es Deogracias (cf. V. SAXER, *Quodvultdeus:* DPAC [1983] 2966; sobre todo ANDRÉ MANDOUZE, *Prosopographie Chrétienne en Bas-Empire,* éd. du CNPS 1 [París 1882] 947-949; G FRITZ, *Quodvultdeus* DTHC 16 [París 1972] 3850).

[2] Incluso en algunas partes no era difícil encontrar ídolos ocultos, marcando a la ciudad y a su clero con el estigma de un perjurio sacrílego *(Quodvultdeo, De promissionibus et praedictionibus Dei,* 3,38.45) También fue testigo de los últimos tertulianistas *(De Haeresibus,* 86) Cf. vida y obras de RENÉ BRAUN, *Quodvultdeus,* en *Dictionnaire de Spiritualité,* 12 (París 1986) 2882 2889

[3] CSEL y CC aceptan la lectura «pietatem» como título honorífico, que repite también en las *Cartas* (223,3 y 225,5)

el nombre de la herencia prometida; qué errores han inspirado e inspiran; qué han sentido y sienten frente a la Iglesia católica acerca de la fe, de la Trinidad, del bautismo, de la penitencia, de Cristo-hombre, de Cristo-Dios, de la resurrección, del Nuevo y Antiguo Testamento, y absolutamente todos los puntos en que disienten de la verdad; cuáles mantienen aún el bautismo y cuáles no; y después, a quiénes bautiza la Iglesia sin jamás rebautizar; de qué modo recibe a los que llegan, y qué responde a cada una, con la ley, la autoridad y la razón. Dígnate exponerlo.

3. Que tu beatitud no me crea tan inepto que no vea cuántos y cuán gruesos volúmenes son necesarios para ventilar todo eso. Pero yo no reclamo tanto, puesto que sé que eso ya se ha hecho muchas veces. Lo que yo te ruego es que expongas breve, ceñida y sumariamente las opiniones de cada herejía, y, por el contrario, qué es lo que la Iglesia sostiene que hay que enseñar como suficiente para la instrucción. De este modo, formado, por así decirlo, como un compendio de todo ello, si alguno quisiera conocer más *y mejor las objeciones y las críticas, pueda dirigirse a los opulentos* y magníficos volúmenes, según consta que otros, y sobre todo tu reverencia, han escrito sobre esto. Creo yo que un repertorio así será suficiente para doctos e indoctos, ociosos y ocupados, y más aún a los promovidos de todas partes al ministerio de la Iglesia en cualquier grado. A la vez, el lector asiduo lo recordará en breves palabras, el que no sabe se instruirá con el compendio, para cono-

siam senserint, sentiant de fide, de Trinitate, de baptismo, de pænitentia, de homine Christo, de Deo Christo, de resurrectione, de Novo et Veteri Testamento et omnia omnino, quibus a veritate dissentiunt, quæ etiam baptismum habeant quæve non habeant et post quam baptizet nec tamen rebaptizet ecclesia, qualiter suscipiat venientes et quid singulis lege, auctoritate atque ratione respondeat, digneris exponere.

3. Nec me tantæ tua beatitudo credat ineptiæ, ut non inspiciam, quantis et quam ingentibus voluminibus opus sit, ut possint ista dissolvi. Verum hoc ergo fieri non expeto; id enim multipliciter factum esse non dubito; sed breviter, perstricte atque summatim et opiniones rogo cuiuslibet hæresis poni et, quid contra teneat ecclesia catholica, quantum instructioni satis est, subdi, ut velut quodam ex omnibus concepto commonitorio, si quis aliquam obiectionem aut convictionem uberius, plenius ac planius nosse voluerit, ad opulenta et magnifica volumina transmittatur, quibus a diversis et præcipue a veneratione tua in hoc ipso constat elaboratum. Sufficiet autem admonitio talis, ut puto, doctis et inperitis, otiosis et occupatis et ad cuiuslibet gradus ministerium ecclesiae undecumque promotis, dum et ille, qui multa legit, eadem breviter recordatur et compendio ignarus in-

cer qué debe aceptar y qué evitar, a qué debe oponerse para no fingir y cómo acertar a comprender para ponerlo en práctica.

Si es así, según creo, esa pequeña obra no faltará, entre todas las otras magníficas, como un testimonio a tu corona[4] contra las mentes malignas y los labios falaces de los calumniadores. Así, quienes tienen campo libre para calumniar, cercados por las barreras sólidas de la fe, bien cerradas por todas partes, acometidos por toda clase de rayos de la verdad, y hasta abatidos por este único y multiforme dardo reciente, no se atreverán a exhalar más su aliento mortífero[5].

4. Veo que soy molesto a un santo anciano que está pensando cosas mejores, que prepara tareas más importantes y que soporta los achaques del cuerpo. Pero, por Cristo el Señor, que sin envidia te ha hecho partícipe de su sabiduría, te ruego otorgues esta gracia a los indoctos de la Iglesia, puesto que te reconoces deudor a sabios e ignorantes para poder decir con mérito y justicia: *Ved que no he trabajado para mí sólo, sino para todos los que buscan la verdad.* Aún podría presentarte los ruegos suplicantes y múltiples y atraerte conmigo masas de ignorantes como yo. Pero prefiero oírte contestándome a entretenerte leyéndome.

struitur, ut noverit, quid teneat, quid evitet, quid aversetur, ne faciat, quid, ut faciat, adsequatur, fortassis autem, si tamen, quod arbitror, verum est, etiam adversus calumniantium malignas mentes et dolosa labia (cf. Ps 11,3-4; 16,1; 30,19) opus hoc parvu inter cetera magnifica testimonio coronæ tuæ non deerit, ut, quibus patet campus calumniandi profusior, validis et ex omni parte conclusis fidei limitibus coartati omnibusque veritatis telorum generibus circumacti etiam uno multiformi iaculo repente prostrati morticinos spiritus non audeant anhelare.

4. Video, quam onerosus existam meliora cogitanti *(999)* et disponenti maiora sancto seni et querelas corporis sustinenti, sed per Christum Dominum rogo, qui te participem sapientiæ suæ sine invidia esse concessit, ut hanc gratiam dones indoctis ecclesiae, qui te agnoscis sapientibus atque insipientibus debitorem (cf. Rom 1,14) merito ac iure dicturus: *Videte, quoniam non mihi soli laboravi, sed omnibus exquirentibus veritatem* (Eccli 24,47; 33,18). Potui adhuc offerre supplices ac multiplices preces et mecum imperitorum classes adsciscere, sed malui iam gaudere dictantem quam adhuc occupare legentem.

[4] Alusión respetuosa a la «dignidad episcopal»; cf. BATIFFOL, en *Questions Liturgiques*; 8 (París 1923) 16,22.

[5] PETER BROWN, *Biografía de Agustín de Hipona,* trad. en *Revista de Occidente* (Madrid 1970) 551; con falsedad deja caer sobre este párrafo la sospecha de que «Quodvultdeo, diácono (y más tarde obispo) de Cartago, pudo apoyarse en Agustín para sacar de él un mero refrito *con intención de ganar dinero* y, en resumen, un breve manual de herejías». Obra que se ha divulgado, pero que, aun reconociéndole valor metodológico, resulta atrevida y en muchas afirmaciones falsificadora del contenido de los textos y de la intención de sus autores. Y eso no es la historia

CARTA 222

AGUSTÍN A QUODVULTDEO (AÑO 427)

[San Agustín se excusa ante la dificultad de hacer tal resumen, que ya lo intentaron, cada uno a su modo, los obispos Filastrio y Epifanio (n.1-2). En el n.3 le recomienda encarecidamente el correo portador, subdiácono de la diócesis]

Agustín, obispo, a Quodvultdeo, hijo dilectísimo y condiácono.

1. He recibido la carta de tu caridad, en la que me has pedido con apasionado interés que escriba un compendio sobre todas las herejías que se han multiplicado después de la venida de nuestro Señor Salvador contra su doctrina. En seguida, apenas tuve ocasión, te respondí por mi hijo Filócalo, uno de los notables de Hipona, qué difícil es eso[1]. De nuevo se ha presentado la ocasión de volver a escribirte ahora, y te manifiesto brevemente la dificultad de tal empresa.

EPISTULA 222

[PL 33,999] *(CSEL 57,446)*

DILECTISSIMO FILIO ET CONDIACONO QUODVULTDEO AUGUSTINUS

1. Acceptis litteris caritatis tuæ, ubi a me ardentissimo studio postulasti, ut de omnibus hæresibus, quæ post Domini Salvatoris adventum adversus eius doctrinam pullalaverunt, aliquid breviter scriberem, quam sit hoc difficile, continuo reperta occasione rescripsi per filium meum Hipponiensium primarium Philocalum. Mox autem etiam ista oblata est, qua nunc rescribo et breviter difficultatem operis eius ostendo.

[1] San Agustín da a entender que había enviado a Quodvultdeo otra carta anterior a ésta En el primer párrafo se nota la dependencia de SAN FILASTRIO, *Diversarum haereseon liber, praef.*: «diversa pestilentia variisque erroribus qui.. ex quo venit Dominus Noster Jesus Salvator in carne pullulaverunt dicere oportet».

Filócalo es un personaje notable de Hipona de quien se sirvió San Agustín para hacer llegar a Quodvultdeo su segunda respuesta a la *Carta* 221, y éste hace mención de él en la *Carta* 223,1, manifestando que «aún no había llegado». Sobre la dificultad de clasificar todas las herejías, cf. Nota complementaria n.7: *La fe católica entre Escila y Caribdis.*

2. Cierto Filastrio, obispo de Brescia [2], a quien yo mismo vi en Milán con San Ambrosio, escribió sobre este tema un libro, sin omitir siquiera aquellas herejías que hubo en el pueblo judío antes de la venida del Señor, y mencionó veintiocho; y después de la venida del Señor, ciento veintiocho. También escribió sobre este tema el obispo chipriota Epifanio [3], justamente famoso por la doctrina católica de la fe, pero que, recogiendo las herejías de los dos tiempos, reunió ochenta. Los dos quisieron hacer esto mismo que me pides; y, sin embargo, ya ves qué diferente es el número de sectas en cada uno; lo cual no habría sucedido si los dos tuviesen la misma idea sobre lo que es la herejía. Tampoco hay que pensar que Epifanio no conoció algunas herejías citadas por Filastrio, de tal modo que si Epifanio hubiese recogido muchas más, y menos

2. Philastrius quidam, Brixensis episcopus, quem cum sancto Ambrosio Mediolani etiam ipse vidi, scripsit hinc librum nec illas hæreses prætermittens, quæ in populo Iudæo fuerunt ante Domini adventum, easque XX et VIII commemoravit et post Domini adventum CXX et VIII, scripsit hinc etiam Græce episcopus Cyprius Epiphanius in doctrina catholicæ fidei laudabiliter diffamatus, sed et ipse utriusque temporis hæreses colligens LXXX complexus est. Cum ergo ambo id vellent facere, quod a me petis, quantum tamen inter se differant, de numero interim sectarum vides, quod utique non evenisset, nisi aliud uni eorum videretur esse hæresis et aliud alteri, neque enim putandum est aliquas ignorasse Epiphanium, quas noverat Philastrius, cum Epiphanius Philastrio doctior eminuerit, ita ut Philastrium potius dicere debeamus latuisse plurimas, si tam plures esset ille complexus et iste pauciores. Sed procul dubio in ea quæstione, ubi disceptatur, quid sit hæresis, non idem videbatur ambobus, et re vera hoc omnino definire difficile est et ideo cavendum, cum omnes in numerum redigere

[2] Este personaje, del siglo IV, venerado como santo, no es muy conocido. Se sabe que fue un celoso defensor de la verdad predicando contra los herejes de su tiempo, como presbítero, su celo apostólico le llevó por todo el mundo romano disputando con los paganos, los judíos, los herejes cristianos y, en especial, con los arrianos. En Milán se enfrentó al obispo arriano Ausencio, predecesor de San Ambrosio. San Agustín dice que lo vio en Milán con San Ambrosio *(Epist.* 222,2). Después fue elegido obispo de Brescia antes del año 381 (MANSI, *Concilia* 3, col.599,601-612). Escribió un libro sobre las herejías, que tituló *Diversarum haereseon liber:* PL 12,1111-1313.

[3] San Epifanio vivió entre los años 313 y 403; fue obispo de Salamina de Chipre. Entre otros escritos compuso en griego el *Ancoratus,* que contiene la más antigua profesión de fe, y entre 374 y 377 la obra extensa de las doctrinas heréticas, llamada *Panarion,* o Antídoto Farmacia, contra ochenta herejías, incluyendo en ellas las escuelas filosóficas griegas y las sectas religiosas judías, por lo que incluye veinte herejías antes de Cristo. Sus fuentes para las herejías antiguas son San Justino, San Ireneo, San Hipólito, y para las modernas, autores contemporáneos y experiencias personales, por lo cual el *Panarion* constituye una fuente documental de primera categoría. San Epifanio, gran conocedor de los idiomas bíblicos, cuando estuvo en Palestina y Egipto durante su juventud tuvo contacto con los gnósticos, a los que intentó convencer de sus extravíos, y estas experiencias le sirvieron luego para su obra de las herejías. Predicó incansablemente contra los errores de su tiempo, y en

Filastrio, habría que decir que era Filastrio el que las ignoraba [4]. Sin duda que en esta cuestión no estaban de acuerdo los dos sobre qué es una herejía. Y en verdad que es harto difícil el definirlo. Por eso cuando intentamos numerarlas todas, hay que evitar que no se olvide ninguna que sea verdadera herejía ni que se anote alguna que no lo sea. Quizá sea mejor que te envíe el libro de San Epifanio, porque creo que ha hablado en este punto más doctamente que Filastrio. En Cartago lo podrían traducir fácil y cómodamente al latín, y así tú me puedes ofrecer a mí lo que pides de mí.

3. Te recomiendo encarecidamente el correo. Es un subdiácono de nuestra diócesis, de la finca del noble varón y tan querido de mí, Oroncio [5]. En favor suyo y de su padre, que lo adoptó, le he escrito también a él una carta. Cuando tu benevolencia cristiana las haya leído, te ruego que tengas la bondad de recomendarlas ante el recordado varón. Además he enviado con él a una persona de la iglesia para que no le sea difícil el acceso a tu santidad. Realmente, estoy no poco preocupado por él, y, como espero, Dios me librará de esa preocupación por la recomendación de tu

conamur, ne prætermittamus aliquas, quamvis hæreses sint, aut adnumeremus aliquas, cum hæreses non sint. Vide ergo, ne forte librum sancti Epiphanii tibi mittere debeam; ipsum enim arbitror Philastrio doctius hinc locutum, qui possit apud Carthaginem in Latinam linguam verti facilius atque commodius, ut tu potius præstes nobis, quod quæris a nobis.

3. Perlatorem multum commendo, subdiaconus est de nostra diœcesi, de fundo autem viri spectabilis *(1000)* nobisque carissimi Oronti. Pro illo autem et pro eius patre, a quo adoptatus est, etiam ad ipsum scripsi, quas litteras cum legerit Christiana benignitas tua, peto, ut eas apud memoratum virum tua intercessione adiuvare digneris, misi autem cum illo etiam hominem ecclesiae, ne ad tuam sanctitatem difficilis ei esset accessus; non enim parum de illo sollicitus sum, a qua me sollicitudine Dominus, ut spero, per tuæ caritatis instantiam liberabit. Peto etiam mihi rescribere non graveris,

particular contra la gnosis y el origenismo. Sus copiosos escritos son sobre todo *polémicos y bíblicos.* Entre las obras polémicas compuso el *Panarion.* De esta obra se hizo una *Recopilación* o compendio llamada *Anacefalaiosis,* por un autor desconocido. A este compendio se refiere San Agustín (cf. C. VERSCHAFFEL, *Epiphane (saint):* DThC 5 [París 1913] col 363-365. C. RIGGI, *Epifanio di Salamina,* en DPAC [Marietti 1983] col.1162 1164).

[4] Se venía creyendo que San Filastrio se había apoyado en la obra de San Epifanio, pero hoy se da por seguro que tanto uno como otro utilizaron la obra de SAN HIPÓLITO, *Syntagma* De hecho, la obra de San Filastrio es muy inferior a la de San Epifanio.

[5] Procedía de una familia de colonos que vivía en la propiedad, donde era bastante común construir alguna capilla a cuyo servicio estaba dedicado este diácono El propietario de esta finca se llama Oroncio, que se relaciona con San Agustín desde el año 404 (DE BRUYNE, *Les anciennes collections et la chronologie des lettres de Saint Augustin* RB 43 [1931] 291 292). Incluso la *Carta* 257 (53 en el Catálogo de San Posidio) parece insinuar que San Agustín lo bautizó (ANDRÉ MANDOUZE, *Prosopographie Chrétienne* [París 1982] 807)

caridad. Te ruego también que no te niegues a responderle cómo está en la fe católica aquel Teodosio que denunció a algunos maniqueos, aunque creo que los delatados se han corregido ya. Si por si acaso has oído algo sobre el viaje de los santos obispos, házmelo saber. Que Dios te guarde.

CARTA 223

QUODVULTDEO A AGUSTÍN (AÑO 428)

[Quodvultdeo vuelve a pedir a Agustín la obra sobre las herejías (n.1-3), que deberá ser muy distinta del compendio de Filastrio y de Epifenio (n.2)]

El diácono Quodvultdeo a Agustín, señor digno de toda veneración y verdaderamente beatísimo padre santo.

1. En realidad he recibido una sola nota de tu reverencia, la que te has dignado enviarme por medio de un eclesiástico. Porque la que tu beatitud me ha hecho saber que me envió primero, por medio del notable Filócalo, aún no me ha llegado. Siempre soy consciente de mis pecados, pero ahora veo claramente que mi persona sirve de impedimento a toda la Iglesia para conseguir ese

quem ad modum sit in fide catholica ille Theodosius, per quem Manichæi nonnulli sunt proditi, et ipsi, quod ab eo proditos putamus esse correctos. Si quid etiam de profectione sanctorum episcoporum fortassis audisti, fac, ut noverim. Deo vivas.

EPISTULA 223

[PL 33,1000] *(CSEL 57,449)*

DOMINO MERITO VENERABILI AC VERE BEATISSIMO SANCTO PATRI AUGUSTINO QUODVULTDEUS DIACONUS

1. Unum quidem reverentiæ tuæ commonitorium, quod per ecclesiasticum dignatus es destinare, suscepi: nam quod prius directum esse beatitudo tua significavit per virum honorabilem Philocalum, necdum ad me pervenit. Verum quamvis conscius propriorum semper fuerim peccatorum, nunc tamen evidenter agnovi adipiscendo illi, quod exoravi, muneri meam toti ecclesiæ impedimento esse personam. Sed omino confido, quoniam,

favor que te he pedido. Mas estoy seguro que quien se dignó borrar los crímenes de todo el género humano por la gracia de su Unigénito, no permitirá que los míos prevalezcan para el mal de todos; antes bien, donde abundó el pecado hará sobreabundar la gracia, señor digno de veneración y verdaderamente beatísimo padre santo. No sin conocimiento de causa te había predicho la dificultad de una obra que he suplicado con interés que tu beneficencia nos ofrezca para instruirnos a los ignorantes. Tan sólo he presumido con toda cordialidad de la abundancia de esa fuente divina que el Señor te ha concedido.

2. Está claro que aunque Filastrio y Epifanio, obispos venerables, recuerdan que escribieron esa obra, que, sin duda, entre otras cosas, como casi todas yo ignoro, sin embargo, creo yo que ellos no han tenido este cuidado y diligencia de poner junto a cada opinión también las opiniones contrarias con los ritos y prácticas correspondientes. De todos modos, ninguna de las dos obras, sea el que sea su mérito, tiene tal vez esa brevedad que yo deséo. Además, en vano se encomienda la elocuencia griega a un hombre (como yo) que no ha aprendido bien el latín. Porque yo no he solicitado únicamente un consejo, sino también una ayuda [1]. ¿Qué

qui per unici sui gratiam humani generis dignatus est delere facinora, nec mea in perniciem cunctorum prævalere permittet potiusque, ubi abundavit peccatum, gratiam faciet redundare (cf. Rom 5,20), domine merito venerabilis ac vere beatissime sancte pater, difficultatem operis, quod instruendis inperitissimis nobis præstari per tuam beneficentiam suppliciter exoravi, nec ipse ignorans ante prædixi; sed de divini fontis ubertate, quam tibi Dominus tribuit, veraci corde præsumpsi.

2. Nam etsi Philastrius et Epiphanius, venerandi episcopi, tale aliquid scripsisse monstrantur, quod procul dubio me inter cetera, immo sicut omnia latet, non tamen arbitror eos hanc curam diligentiamque servasse, ut singulis quibusque opinionibus contrarias etiam responsiones [a] adiungerent ritusque subicerent; tunc deinde opus illud utriusque, qualecumque sit, non habet fortassis eam, quam desidero, brevitatem, frustra etiam homini, qui Latine non didici [b], Græca facundia delegatur, quia non ego tantum

[1] En toda la carta se refleja la humildad y modestia del diácono Quodvultdeo, que quiere que San Agustín escriba la obra que le pide. Esto supone gran confianza y amistad entre los dos. Por otra parte, en su argumentación y estilo demuestra que es un clérigo culto y celoso, que conoce bien el latín; estilo que se identifica con el autor del *Liber promissionum* (contra A. KAPPELMACHER, *Echte u. unrichte Predigten Augustinus.* «Wiener Studien» 49 [1931] 99; A. SIMMONETTI, *Studi sulla letteratura cristiana d'Africa eta vandalica* «Rendiconti delle Ist. Lombardo, Classe di Lettere» 83 [1950] 407 424; F. DI CAPUA, *Scritti minori* I [Roma 1959] 335).

a] opiniones PL.
b] latina non didicit PL.

voy a recordar a tu veneración, no sólo acerca de la dificultad de los traductores, sino también de su oscuridad, cuando tú mismo lo conoces mejor que nadie? Y hay que añadir que después de la muerte de esos autores se dice que han aparecido nuevas herejías, de las cuales ellos no han podido hacer mención.

3. Por este motivo me acojo al patrocinio especial de tu bondad, y por medio de mi voz y por el deseo de todos, llamo al sacrosanto pecho de tu bondad dispuesto a la misericordia. Fundidos los sabores peregrinos, según el texto de la primera carta, no niegues el pan africano que nuestra provincia suele tener por principal, sazonado además con el maná del cielo, al que llama tarde y padece hambre. En verdad que no dejaré de llamar hasta que lo concedas, de tal modo que lo que no alcanza el privilegio nulo de los méritos, al menos lo merezca la infatigable importunidad.

modo consilium sed et auxilium postulavi. Quid autem venerationem tuam de interpretum non solum difficultate sed etiam obscuritate commoneam, cum ipse hoc magis ac plene diiudices? Accedit ad causam, quod nonnullæ etiam ab illorum obitu hæreses emersisse doceantur, quarum nullam illi fecerint mentionem.

3. Quas ob res ad peculiare patrocinium pietatis tuæ confugio et voce mea sed universali desiderio paratum *(1001)* ad misericordiam sacrosanctum pietatis pectus appello, sequestratis saporibus peregrinis considerato textu prioris epistulæ panem Afrum, quem nostra provincia solet habere præcipuum cælesti etiam manna conditum, sero pulsanti sed famem patienti non deneges; profecto enim nec ego pulsare cessabo, donec ipse concedas, ut, quod non impetrat privilegium, quod nullum est, meritorum, saltem indefessa importunitas mereatur.

CARTA 224

AGUSTÍN A QUODVULTDEO (AÑO 427)

[Por fin Agustín se compromete a escribir el catálogo de las herejías en cuanto se lo permitan sus ocupaciones actuales (n. 1), como son la refutación de los libros de Juliano, pelagiano, por encargo urgente de Alipio, y las «Revisiones», que está escribiendo (n.23)]

Agustín, obispo, a Quodvultdeo, señor sinceramente queridísimo, hermano y condiácono.

1. Como se me ha presentado esta ocasión de escribirte por medio del presbítero de Fusala [1], que recomiendo a tu caridad, he revisado tu carta donde me pides que escriba algo sobre las herejías que han podido surgir desde que comenzó a ser anunciada la Encarnación del Señor. Lo he hecho para convencerme si ya debería comenzar mi tarea y darte algo a conocer para que consideres que eso es tanto más difícil cuanto más breve quieres que sea. Ni siquiera he podido hacerlo impedido por ocupaciones perentorias, imposible de evitar, y que incluso me han apartado de aquello que traía entre manos.

EPISTULA 224

[PL 33,1001] *(CSEL 57,451)*

DOMINO SINCERITER DILECTISSIMO FRATRI ET CONDIACONO QUODVULTDEO AUGUSTINUS

1. Cum mihi hæc scribendi offerretur occasio per Fussalensem presbyterum, quem commendo caritati tuæ, recensui epistulam tuam, in qua petis, ut de hæresibus, quæ oriri potuerunt, ex quo Domini in carne adnuntiari cœpit adventus, aliquid scriberem, hoc autem feci, ut viderem, utrum iam deberem opus ipsum adgredi et inde tibi aliquid mittere, ubi considerares tanto esse difficilius, quanto vis effici brevius. Sed ne hoc quidem potui talibus curis supervenientibus impeditus, a quibus omnino dissimulare non possem; nam me et ab eo, quod habebam in manibus, averterunt.

[1] Parece indicar que esta iglesia de Fusala, después de lo ocurrido con el joven obispo Antonio, a quien educó y presentó el mismo Agustín y luego tuvo que privarle de la jurisdicción, según expone en la *Carta* 209 al papa Celestino, en el momento (año 428) estaba bajo la jurisdicción de Agustín.

2. Se trata de mi respuesta a los ocho libros que publicó Juliano después de los cuatro a los que ya di contestación [2]. Los consiguió en Roma el hermano Alipio, y al no poder copiarlos todos, para no perder la ocasión que se me brindaba, me envió los cinco primeros con la promesa de mandarme cuanto antes los otros tres, insistiéndome que no difiriese la repuesta. Por sus ruegos me he visto obligado a hacer más lentamente lo que estaba haciendo, para poder simultanear las dos obras, la una durante el día, la otra por la noche, cuando me lo permiten otras ocupaciones que no dejan de llegarme de una y otra parte.

Realmente estaba trabajando en una obra muy necesaria: en la revisión de mis obras, donde a veces someto a crítica lo que me desagrada o puede disgustar a otros, y a veces explico lo que debería o podría ser leído. Ya tenía terminados dos volúmenes con todos mis libros revisados, cuyo número yo ignoraba [3], y he visto que son 232. Me quedaban las cartas y los sermones al pueblo, que los griegos llaman *homilías*. Había leído también la mayoría de las cartas, aunque todavía no había dictado nada, cuando comenzaron a ocuparme esos libros de Juliano, de los cuales ahora he comen-

2. Hoc autem est, ubi respondeo libris Iuliani, quos octo edidit post illos quattuor, quibus ante respondi. Hoc [a] enim cum Romæ accepisset frater Alypius, nondum omnes descripserat, cum oblatam occasionem noluit præterire, per quam mihi quinque transmisit promittens alios tres cito esse missurum et multum instans, ne respondere differrem, cuius instantia coactus sum remissius agere, quod agebam, ut operi utrique non deessem uni diebus alteri noctibus, quantum mihi ab aliis occupationibus hinc atque inde venire non desistentibus parceretur, agebam vero rem plurimum necessariam; nam retractabam opuscula mea et, si quid in eis me offenderet vel alios posset offendere, partim reprehendendo partim defendendo, quod legi posset et deberet, et duo iam volumina absolveram retractatis omnibus libris meis, quorum numerum nesciebam eosque CCXXX et duos esse cognovi; restabant epistulæ, deinde tractatus populares, quas Græci homilias vocant, et plurimas iam epistularum legeram, sed adhuc nihil inde dictaveram, cum me etiam isti Iuliani libri occupare cœperunt, quorum nunc quarto respondere iam cœpi, quando ergo id explicavero quintoque respondero, si tres non supervenerint, dispono, si Dominus voluerit,

[2] Se trata de la obra de Juliano de Eclana *Ad Florum*, y cuya refutación San Agustín dejó incompleta por la muerte *(Contra Secundam Iuliani Responsionem Opus imperfectum* (en 6 libros), publicada en BAC, tomos XXXVI-XXXVII, n.462 y 470. Los cuatro anteriores *Ad Turbantium* los refuta San Agustín en seis libros (BAC, tomo XXXV, n.457).

[3] Distingue *opus*, obra extensa dividida en libros, y *liber* o *volumen*, más breve, dividido en capítulos (F. G Kenyon, *Books and Readers in ancien Greece and Rome* [Oxford 132] p. 60-63).

a] hos PL.

zado a responder al cuarto. Cuando haya explicado el cuarto y respondido al quinto, si no me han llegado los otros tres, me dispongo, si Dios quiere, a empezar también lo que me pides, trabajando a la vez las dos obras; ésta y aquella de la revisión de mis escritos, dedicando a la una horas de día y a la otra horas de noche.

3. He insinuado esto a tu santidad para que, cuanto mayor es tu afán de tener lo que pides, con tanto mayor ardor pidas del Señor la ayuda para mí, de modo que sirva a tu laudable deseo, señor y hermano sinceramente amadísimo, así como a la utilidad de cuantos crees que puede aprovechar.

Te vuelvo a recomendar el portador de la carta y el negocio por el que ha viajado. Si conocieres la persona ante quien hay que tratarlo, te ruego no tengas pereza en ayudar. Porque no podemos abandonar en sus apuros a estos hombres, que son no sólo colonos nuestros, sino, lo que es más, hermanos, y en la caridad de Cristo pertenecen a nuestro cuidado. Vive para Dios.

et, quod poscis, incipere simul agens utrumque et hoc scilicet et illud de retractatione opusculorum meorum nocturnis et diurnis temporibus in singula distributis *(1002)*.

3. Hoc ideo insinuo sanctitati tuæ, ut, quantum tibi desiderium est sumendi, quod poscis, tanto flagrantius a Domino mihi poscas adiutorium, quo serviam laudabili studio tuo atque utilitati eorum, quibus id existimas profuturum, domine sinceriter dilectissime frater, commendo iterum perlatorem et negotium, propter quod eo perrexit. Cum cognoveris, apud quem agendum sit, peto, ne pigeat adiuvare; non enim possumus necessitates hominum eius modi deserere, qui nostri non coloni sed, quod maius est, fratres sunt et in caritate Christi ad curam pertinent nostram. Deo vivas.

LAS HEREJIAS

Dedicado a Quodvultdeo

LIBRO UNICO, ESCRITO EL AÑO 428

PRÓLOGO

1. Atiendo a lo que me pides repetidamente y con tanta insistencia, santo hijo Quodvultdeo, que escriba sobre las HEREJÍAS algo digno de leer para quienes desean evitar los dogmas contrarios a la fe cristiana y que engañan con el señuelo del nombre cristiano.

Has de saber que, en otro tiempo, y mucho antes de pedírmelo, ya había pensado hacerlo, y lo habría hecho de no haber caído en la cuenta de que excedía mis propias fuerzas al considerar con cuidado la calidad y la extensión de trabajo semejante. Pero, porque confieso que nadie como tú me ha importunado pidiendo, y en tan molesta importunidad he tenido en cuenta también tu nombre, me he dicho: voy a intentarlo, y haré lo que Dios quiera *(Quodvultdeus)* [1].

DE HAERESIBUS

Ad Quodvultdeum

Liber unus

[PL 42,21] *(CCL 46,286)*

PRAEFATIO

(1) Quod petis sæpissime atque instantissime, sancte fili Quodvultdeus, ut de hæresibus aliquid scribam dignum lectione cupientium dogmata devitare contraria fidei christianæ, et christiani nominis obumbratione fallentia; scias me olim longe antequam peteres, facere cogitasse, atque fuisse facturum, nisi diligenter considerans quale quantumque id esset, ultra vires meas esse sentirem. Sed quoniam fateor nullum mihi, ut te, institisse poscendo; in ipsa tam molesta instantia tua etiam tuum nomen attendi, et dixi: Aggrediar, et faciam quod vult Deus. Hoc enim Deum velle confido, si me ad huius operis terminum misericordi favore perduxerit, et

[1] Reflexión profunda y halagadora, aplicando a su caso la parábola del Evangelio que ha recordado Quodvultdeo en su *Carta* 223,3.

Y yo confío en que Dios también lo quiere, si me lleva a feliz término con su misericordia para que por el ministerio de mi lengua logre esclarecer tamaña dificultad, o incluso mejor eliminarla con la plenitud de su gracia.

La primera de las dos cuestiones *(quale id esset)* hace tiempo que la vengo pensando, estoy dándole vueltas y hasta lo medito. Lo que te he dicho a continuación, confieso que yo no lo he aceptado, y aún no estoy seguro si lo aceptaré en tanto que trabajo para llevarlo a cabo, mientras pido, mientras busco, mientras llamo. Sé también que ni voy a pedir ni a buscar ni a llamar cuanto es suficiente, si no recibo a la vez este afecto por una gracia de la divina inspiración.

2. Así, pues, en esta empresa que he aceptado por voluntad de Dios, apremiándome tú con pasión, ves que para llegar a buen fin debo ser apremiado no tanto con tus repetidas súplicas cuanto ser ayudado con piadosas oraciones a Dios, no sólo tuyas, sino también de cuantos hermanos fieles compañeros tuyos para esta tarea pudieres encontrar. Para que esto suceda, he procurado darme prisa en mandar a tu caridad, con la ayuda de Dios, las primicias de mi trabajo donde va este prolegómeno. Así, por todo lo que aún falta, podréis conocer cuánto tenéis que orar por mí quienes lleguéis a saber que estoy embarcado en una tarea tan enorme que estáis deseando ver acabada [2].

per ministerium linguæ meæ tanta huius rei difficultas aut ostendatur tantummodo, aut ipso etiam plenius adiuvante tollatur. Quorum duorum, quod priore loco posui, iam diu est ut animo volvo ac revolvo, et quadam meditatione contueor: quod autem postea dixi, non me accepisse confiteor; et utrum dum hoc ago, ut efficiam, dum peto, dum quæro, dum pulso (cf. Mt 7,7; Lc 11,9), sim fortasse accepturus ignoro: scio me tamen nec petiturum, nec quæsiturum ac pulsaturum quantum sat est, nisi et hunc affectum munere divinæ inspirationis accepero.

(2) In hoc igitur opere, quod te vehementer urgente in Dei voluntate suscepi, cernis me ut id peragam non tam crebrescentibus ad me tuis petitionibus esse cogendum, quam piis ad Deum non solum tuis, verum et aliorum fratrum, quos tibi in hanc rem fideles socios potueris invenire, orationibus adiuvandum. Quod ut fiat, has ipsas primas huius laboris mei *(287)* partes, ubi est ista prælocutio, curavi tuæ Caritati in auxilio Domini

[2] San Agustín deja entrever claramente: 1.°, que escribe en un momento muy preocupado por resaltar la necesidad de la gracia, la ayuda divina para toda obra buena y la necesidad de la oración contra el pelagianismo; 2.°, en el prólogo anuncia una segunda parte de su trabajo, como le pedía Quodvultdeo en la carta, que no va a poder realizar porque antes le sorprende la muerte, lo mismo que le ocurrió en la *segunda réplica a Juliano* (obra inacabada).

3. Me pides, como indican las cartas que me has enviado cuando comenzaste a pedirme todo esto, que exponga «breve, ceñida y sumariamente qué herejías ha habido y hay desde que la religión cristiana recibió el nombre de la herencia prometida; qué errores han inspirado e inspiran; qué han sentido y sienten frente a la Iglesia acerca de la fe, de la Trinidad, del bautismo, de la penitencia, de Cristo-hombre, de Cristo-Dios, de la resurrección, del Nuevo y Antiguo Testamento»[3]. Pero, como ves que todas estas averiguaciones tuyas se pierden en la inmensidad, pensaste que había que hacer un compendio de amplitud general, y has dicho: «además, absolutamente todos los puntos que disienten de la verdad» (ibid.)', para añadir a continuación: «cuáles mantienen aún el bautismo y cuáles no: y después, a cuáles bautiza la Iglesia sin jamás rebautizar; de qué modo recibe a los que llegan; y qué responde a cada uno con la ley, la autoridad y la razón» (ibid.).

4. Cuando pides que exponga todo esto me admiro de que tu luminoso ingenio sienta hambre de tantas y tan grandes cosas, y que a la vez, temiendo el hastío, pida brevedad. Pero también te

accelerare mittendas: ut propter illa quæ restant, noveritis quantum pro me orare debeatis, quicumque nosse potueritis, a me iam fuisse susceptum hoc tam grande negotium, quod a me desideratis impleri.

(3) Petis ergo (quod tuæ indicant litteræ, quas ad me dedisti, cum primum a me petere ista coepisti) ut [22] exponam «breviter, perstricte atque summatim, ex quo christiana religio hereditatis promissæ nomen accepit, quae haereses fuerint, sint; quos errores intulerint, inferant; quid adversus catholicam Ecclesiam senserint, sentiant, de fide, de Trinitate, de Baptismo, de paenitentia, de homine Christo, de Deo Christo, de resurrectione, de Novo et Vetere Testamento». Istas autem inquisitiones tuas in immensum procedere cum videres, putasti cuiusdam generalitatis adhibendum esse compendium, atque dixisti: «Et omnia omnino, quibus a veritate dissentiunt». Deinde addidisti: «Quæ etiam Baptismum habeant, quæve non habeant; et post quas baptizet, nec tamen rebaptizet Ecclesia; qualiter suscipiat venientes; et quid singulis lege, auctoritate, atque ratione respondeat».

(4) Hæc omnia cum quæris ut exponantur a me, miror luculentum ingenium tuum, tot tantarumque rerum et sitire veritatem, et fastidium iam timendo poscere brevitatem. Sed vidisti etiam ipse quid hoc loco possem tuæ huius epistolæ cogitare; et quasi vigilanter occurristi cogitationi meæ, dicens: «Nec me tantae Beatitudo tua credat ineptiae, ut non inspiciam quantis et quam ingentibus voluminibus opus sit, ut possint ista dissolvi. Verum hoc ego fieri non exspecto[a]: id enim multipliciter factum esse non

[3] Cf. *Carta* 221,3 y 2.

a] expeto CCL.

has dado cuenta qué podría pensar de este pasaje de tu carta, y, como en guardia, te has adelantado a mi pensamiento al decir: «Que tu beatitud no me crea tan inepto que no vea cuántos y cuán gruesos volúmenes sean necesarios para ventilar todo eso. Pero yo no reclamo tanto, puesto que sé que eso ya se ha hecho muchas veces» (ibid.). Y apuntándome el consejo de cómo puede conseguirse la brevedad y desplegar las velas de la verdad, añades las palabras anteriores, diciendo: «Pero lo que te ruego es que expongas breve, ceñida y sumariamente las opiniones de cada herejía y, por el contrario, qué es lo que la Iglesia sostiene que hay que enseñar como suficiente para la instrucción» (ibid.). Otra vez te pierdes en la inmensidad. No porque todo esto no pueda o no deba ser expresado brevemente, sino porque son tantas las cuestiones, que exigen mucha literatura para poder decir brevemente cuanto se quiera.

Ahora bien: tú dices «que formado, por así decirlo, como un compendio de todo ello, si alguno quisiera conocer más y mejor las objeciones y las críticas, pueda dirigirse a los opulentos y magníficos volúmenes, según consta que otros, y sobre todo —añades— tu reverencia, han escrito sobre esto» (ibid.). Al hablar así, das a entender que tú deseas algo así como un compendio de todo. Ves, pues, cómo quedas ya advertido sobre qué es lo que pides.

5. Un tal Celso recogió en seis volúmenes no pequeños las opiniones de todos los filósofos que fundaron diversas sectas hasta su época; mas tampoco podía. No hizo ninguna réplica a nadie,

dubito». Et tanquam consilium subiciens, quomodo possit et servari brevitas, et veritas pandi, adiungis ea verba quæ paulo ante iam posui, et dicis: «Sed breviter, perstricte atque summatim opiniones rogo cuiuslibet hæresis poni, et quid contra teneat Ecclesia catholica, quantum instructioni satis est, subdi». Ecce iterum mittis in *(288)* longum: non quia dici ista breviter sive non valent, sive non debent; sed quia tam multa sunt, ut quamlibet breviter dicenda multas litteras flagitent; tu autem «ut velut quodam», inquis, «ex omnibus concepto commonitorio, si quis aliquam obiectionem aut convictionem uberius, plenius, ac planius nosse voluerit, ad opulenta, et magnifica volumina transmittatur, quibus a diversis, et praecipue», inquis, «a Ve[23]neratione tua in hoc ipsum constat esse elaboratum». Quæ cum dicis, unum quasi commonitorium de his omnibus te desiderare significas. Audi ergo unde commonearis quid petas.

(5) Opiniones omnium philosophorum, qui sectas varias condiderunt, usque ad tempora sua (neque enim plus poterat), sex non parvis voluminibus quidam Celsus absolvit. Nec redarguit aliquem, sed tantum quid senti-

únicamente puso de manifiesto lo que opinaban, con tal sobriedad que sólo emplea la palabra justa cuando es necesario, no para alabar ni criticar, ni afirmar o defender, sino para poner al descubierto y notificar. Llegó a nombrar a casi cien filósofos, de los cuales no todos fundaron herejías propias, porque no le pareció que debía callar aquellos que siguieron a sus maestros sin oposición alguna.

6. En cambio, nuestro Epifanio, obispo de Chipre, no hace mucho tiempo difunto, escribió también seis libros hablando de ochenta herejías, recordando todo su ambiente histórico y combatiendo sin discusión alguna contra la falsedad en favor de la verdad. Realmente son breves estos libritos, y si se juntan en uno solo, no se podría comparar por su extensión con cualquiera de los libros míos o de otros. Si fuese a imitar tal brevedad al recoger las herejías, no tendrás algo más resumido que pedir o esperar de mí. No consiste en eso el resumen de este trabajo mío, como podría llegar a parecerte también a ti, bien porque yo te lo demuestro, bien porque tú mismo lo adivinas, cuando lo hiciese. Cierto que verás en la obra del mencionado obispo cuán lejos está de lo que tú mismo quieres, ¿y cuánto más de lo que quiero yo? Porque tú, aunque breve, ceñida y sumariamente, quieres, sin embargo, que responda también a las herejías reseñadas. Que aquél no hizo.

7. Yo incluso quiero hacer bastante más, si Dios también lo

rent aperuit, ea brevitate sermonis, ut tantum adhiberet eloquii, quantum rei nec laudandæ, nec vituperandæ, nec affirmandæ aut defendendæ, sed aperiendæ indicandæque sufficeret; cum ferme centum philosophos nominasset, quorum non omnes instituerunt hæreses proprias; quoniam nec illos tacendos putavit, qui suos magistros sine ulla dissensione secuti sunt.

(6) Noster vero Epiphanius Cyprius episcopus, abhinc non longe humanis rebus exemptus, de octoginta hæresibus loquens sex libros etiam ipse conscripsit, historica narratione memorans omnia, nulla disputatione adversus falsitatem pro veritate decertans. Breves sane sunt hi libelli, et si in unum librum redigantur, nec ipse erit nostris vel aliorum quibusdam libris longitudine comparandus. Huius brevitatem si fuero in commemorandis hæresibus imitatus, quid a me brevius postulare vel expectare debeas, non habebis. Sed non ibi huius mei laboris summa consistit, quod et tibi, vel me demonstrante, vel etiam te præcurrente poterit apparere, cum hoc fecero. Videbis enim in eo quod supradictus episcopus fecit, quantum desit operi quod ipse vis fieri; quanto magis quod ego? Tu namque *(289)*, quamvis breviter, perstricte atque summatim, tamen vis etiam responderi commemoratis hæresibus: quod ille non fecit.

(7) Ego vero hoc magis volo facere, si et Deus velit, unde possit omnis hæresis, et quæ nota est, et quæ ignota, vitari; et unde recte possit quæ-

quiere [4]: ¿cómo puede ser evitada toda herejía, cuál es conocida y cuál desconocida, y cómo puede ser descubierta rectamente cualquiera que llegara a aparecer? En efecto, no todo error es una herejía, aunque toda herejía, porque se sitúa en el vicio, no puede dejar de ser una herejía por algún error. Qué es lo que hace que uno sea hereje, según mi humilde opinión, o no se puede definir con precisión del todo o muy difícilmente. Esto lo iré declarando a lo largo de la obra, si Dios me guía y conduce mi discusión hasta donde yo pretendo. Para qué sirve esta investigación, aun cuando no consigamos comprender cómo debe ser definido un hereje, lo iremos viendo y diciendo en su lugar. Porque si esto pudiera ser comprendido, ¿quién no iba a ver cuánta es su utilidad?

Según esto, la primera parte de la obra será *Las Herejías*, que han existido desde la venida de Cristo y su Ascensión en contra de su doctrina, y siempre que hayan podido llegar a nuestro conocimiento. En la segunda parte, en cambio, disputaré sobre qué es lo que hace a uno ser hereje.

cumque innotuerit, iudicari. Non enim omnis error hæresis est; quamvis omnis hæresis, quæ in vitio ponitur, nisi errore aliquo hæresis esse non possit. Quid ergo faciat hæreticum, regulari quadam definitione comprehendi, sicut ego existimo, aut omnino non potest, aut difficillime potest; quod in processu huius operis declarabitur, si Deus rexerit, atque ad id quod intendo, perduxerit disputationem [a] meam. Quid autem prosit ipsa inquisitio, etiamsi non potuerimus comprehendere quomodo sit definiendus hæreticus, suo loco videndum atque dicendum est: nam si hoc comprehendi potuerit, quis non videat utilitas quanta sit? Erunt ergo primæ partes operis huius de hæresibus, quæ post Christi adventum et ascensum adversus doctrinam ipsius exstiterunt, et utcumque nobis innotescere potuerunt. In posterioribus autem partibus, quid faciat hæreticum, disputabitur. Cum [24] ergo Dominus ascendisset in coelum, hi hæretici exorti sunt.

[4] Nótese cómo San Agustín aprovecha el significado del nombre de su interlocutor, como ya lo advirtió poco antes en el n.1.

a] dispositionem CCL.

CATALOGO

Cuando el Señor subió al cielo, aparecieron los siguientes herejes [1]:

1 *Simonianos*
2 *Menandrianos*
3 *Saturninianos*
4 *Basilidianos*
5 *Nicolaítas*
6 *Gnósticos*
7 *Carpocratianos*
8 *Cerintianos* o *Merintianos*
9 *Nazareos*
10 *Ebionitas* o *Ebioneos*
11 *Valentinianos*
12 *Secundianos*
13 *Ptolomeos*
14 *Marcitas* o *Marcianos*
15 *Colorbasos*
16 *Heracleonitas*
17 *Ofitas*
18 *Caianos* o *cainianos, cainitas*
19 *Setianos*
20 *Arcónticos*
21 *Cerdonianos*
22 *Marcionitas*
23 *Apelitas*
24 *Severianos*
25 *Tacianos* o *Encratitas*
26 *Catafrigas*
27 *Pepucianos* o *Pepudianos* y *Quintilianos*
28 *Artotiritas*
29 *Tesarescedecatitas*
30 *Alogios* o *Alogos, Alogianos*
31 *Adamianos*

(283) 1 *Simoniani.*
2 *Menandriani.*
3 *Saturniniani.*
4 *Basilidiani.*
5 *Nicolaitae.*
6 *Gnostici.*
7 *Carpocratiani.*
8 *Cerinthiani, vel Morinthiani.*[a]
9 *Nazaraei.*
10 *Ebionaei.*
11 *Valentiniani.*
12 *Secundiani.*
13 *Ptolemaei.*
14 *Marcitae.*
15 *Colorbasii.*
16 *Heracleonitae.*
17 *Ophitae.*
18 *Caiani.*
19 *Sethiani.*
20 *Archontici.*
21 *Cerdoniani.*
22 *Marcionitae.*
23 *Apellitae.*
24 *Severiani.*
25 *Tatiani, vel Encratitae.*[b]
26 *Cataphryges.*
27 *Pepuziani, alias Quintilliani.*[c]
28 *Artotyritae.*
(284) 29 *Tessarescedecatitae.*
30 *Alogii.*
31 *Adamiani.*

[1] El Indice de herejías aparece en los códices con título distinto, como *Comienzan los nombres de las herejías,* etc., en Reg. V; *Comienza el número y nombre de las herejías, F; Capitulaciones, M; Comienzan los capítulos* en el libro de San Agustín obispo sobre las sectas de todos los herejes, *B; Nombres de los herejes y las herejías, G,* pero no en este lugar, sino al principio del libro, antes del *prólogo,* con el título siguiente: *«En este libro se contienen estas herejías», D.*

a] Merinthiani *omitt.* CCL.
b] Encratitæ *omitt.* CCL.
c] alias Quintilliani *omitt.* CCL.

32 *Elceseos* o *Elceseítas* y *Sampseos*
33 *Teodotianos*
34 *Melquisedecianos*
35 *Bardesanistas*
36 *Noetianos*
37 *Valesios*
38 *Cátaros* o *Novacianos*
39 *Angélicos*
40 *Apostólicos*
41 *Sabelianos* o *Patripasianos*
42 *Origenianos*
43 *Otros Origenianos*
44 *Paulianos*
45 *Fotinianos*
46 *Maniqueos*
47 *Hieracitas*
48 *Melecianos*
49 *Arrianos*
50 *Vadianos* o *Antropomorfitas*
51 *Semiarrianos*
52 *Macedonianos*
53 *Aerianos*
54 *Aetianos* y también *Eunomianos*
55 *Apolinaristas*
56 *Antidicomaritas*
57 *Masalianos* o *Euquitas*
58 *Metangismonitas*
59 *Seleucianos*
60 *Ploclianitas*
61 *Patricianos*
62 *Ascitas*
63 *Pasalorinquitas*
64 *Acuarios*
65 *Colutianos*
66 *Florinianos*
67 *Los disconformes con el estado del mundo*
68 *Los que andan con los pies descalzos*
69 *Donatistas* o *Donatianos*

32 *Elcesaei, et Sampsaei.*[d]
33 *Theodotiani.*
34 *Melchisedeciani.*
35 *Bardesanistae.*
36 *Noetiani.*
37 *Valesii.*
38 *Cathari, sive Novatiani.*[e]
39 *Angelici.*
40 *Apostolici.*
41 *Sabelliani, sive Patripassiani.*[f]
42 *Origeniani.*
43 *Alii Origeniani.*
44 *Pauliani.*
45 *Photiniani.*
46 *Manichaei.*
47 *Hieracitae.*
48 *Meletiani.*
49 *Ariani.*
50 *Vadiani, sive Anthropomorphitae.*[g]
51 *Semiariani.*
52 *Macedoniani.*
53 *Aeriani.*
[25] 54 *Aetiani, qui et Eunomiani.*[h]
55 *Apollinaristae.*
56 *Antidicomaritae.*
57 *Massaliani, sive Euchitae.*[i]
58 *Metangismonitae.*
59 *Seleuciani, vel Hermiani.*[j]
60 *Proclianitae.*
61 *Patriciani.*
62 *Ascitae.*
63 *Passalorynchitae.*
(285) 64 *Aquarii.*
65 *Coluthiani.*
66 *Floriniani.*
67 *De mundi statu dissentientes.*
68 *Nudis pedibus ambulantes.*
69 *Donatistae,*[k] *Donatiani.*

d] et Sampsaei *omitt.* CCL.
e] sive Novatiani *omitt.* CCL.
f] sive Patripassiani *omitt.* CCL.
g] Audiani CCL.
h] qui et Eunomiani *omitt.* CCL.
i] sive Euchitæ *omitt* CCL.
j] vel Herminiani *omitt* CCL.
k] Donatistæ *omitt.* CCL.

l] facientes CCL.

m] Venustiani *omitt.* CCL.
n] qui et Cælestiani *omitt.* CCL.

I. LOS SIMONIANOS [1]. Vienen de Simón Mago, el cual, como se lee en los Hechos de los Apóstoles, bautizado por el diácono Felipe, quiso comprar de los santos Apóstoles con dinero que el Espíritu Santo fuese dado también por la imposición de sus manos. Había engañado a muchos con sus magias. En cambio, enseñaba que había que detestar la torpeza de usar indiferentemente de las mujeres. Decía que Dios no había creado el mundo. Negaba también la resurrección de la carne. Y afirmaba que él era Cristo. Y hasta quería creerse el mismo Júpiter, que Minerva era realmente una meretriz llamada Elena, a la que había hecho cómplice de sus crímenes, y las imágenes, tanto suyas como de la meretriz, las daba a sus discípulos para adorarlas, y hasta las había levantado en Roma con autorización pública como simulacros de los dioses. En Roma, el apóstol Pedro lo aniquiló con el poder verdadero de Dios omnipotente.

(290) 1. SIMONIANI a Simone mago, qui baptizatus a Philippo diacono, sicut in Actibus Apostolorum legitur, pecunia voluit a sanctis Apostolis emere ut etiam per impositionem manus eius daretur Spiritus sanctus. Hic magicis fallaciis deceperat multos (cf. Act 8,9,19). Docebat autem detestandam turpitudinem indifferenter utendi feminis. Nec Deum fecisse mundum, dicebat. Negabat etiam carnis resurrectionem. Et asserebat se esse Christum. Idemque Iovem se credi volebat; Minervam vero meretricem quamdam Helenen, quam sibi sociam scelerum fecerat, imaginesque et suam et eiusdem meretricis discipulis suis præbebat adorandas, quas et Romæ tanquam deorum simulacra auctoritate publica constituerat. In qua urbe aposto[26]lus Petrus eum vera virtute Dei omnipotentis exstinxit.

[1] Simón Mago es el primero de los herejes cristianos. Fue contemporáneo de los apóstoles, y en Hech 8 se recogen datos que definen su pensamiento y modo de actuar. Luego San Justino (100-167) dice que Simón Mago era samaritano, que vivió en Roma en tiempos del emperador Claudio, donde se le tuvo por dios, con una cierta Elena como expresión-médium de su pensamiento, elevándole una estatua en la isla del Tíber *(Epístola* 36,9.21; DENZINGER n.354.358.364.400). Simón Mago imaginaba que era la Elena troyana según TERTULIANO *(De Anima,* 34); lo mismo opina S. Juan Damasceno en su obra *De Haeresibus.* San Justino lo considera el primero de todos los herejes *(Apologia* 1,26). Luego los apócrifos *Hechos de Pedro* recogen el encuentro y la disputa en Roma entre San Pedro y Simón Mago. Después, los heresiólogos se preocuparon de recoger todo el relato, y el palestino Hegesipo, en sus *Memorias,* hace el relato de «las siete primeras sectas judías, de las cuales proceden Simón y los *simonianos* (como primeros), los cleofinos, menandrianos, marcionitas, carpocratianos, valentinianos, basilidianos, saturninianos, con sus opiniones particulares», texto recogido por EUSEBIO en su *Historia Ecclesiastica,* 4,22,5. San Ireneo desarrolla estos datos y señala a Simón Mago como representante de las aberraciones pseudo filosóficas en su gran obra *Adversus Haereses,* 1,28,1-4. Los demás heresiólogos van a depender de San Ireneo, como Tertuliano *(De anima,* 34; *De praescriptione,* 46). Lo mismo San Hipólito y luego San Epifanio y *Anacefalaiosis,* 1,2,1; SAN FILASTRIO, *Diversarum haereseon liber,* 29,1,8 y San Agustín. Sin embargo, es también muy posible que San Agustín se haya apoyado directamente en el apócrifo *Los Hechos de Pedro,* que él conoce bien, como lo indica en la *Epístola* 36,21 (E. AMANN, *Simon le Magicien:* DThC 14 [París 1941] col.2.130-2.140; E. PERETTO, *Simone Mago-Simoniani:* DPAC [1983] col.3.209; G. BARDY, *Le «De Haeresibus» et ses sources:* «Miscellanea Agostiniana» 2 [Roma 1931] 413).

II. MENANDRIANOS, de Menandro, mago también y discípulo suyo, que afirmaba que el mundo no había sido hecho por Dios, sino por los ángeles [2].

III. SATURNINIANOS, de un cierto Saturnino, de quien se dice que confirmó en Siria la torpeza simoniana. Además decía que el mundo lo habían hecho, solos, siete ángeles, fuera de la conciencia de Dios Padre [3].

IV. BASILIDIANOS, de Basílides, el cual se apartaba de los simonianos en que decía que existían trescientos sesenta y cinco cielos, con cuyo número de días se completa un año. También recomendaba como nombre santo la palabra *abraxas*, cuyas letras, según el cómputo griego, hace el mismo número. En efecto, son siete letras: la *a* (alfa), la *b* (beta), la *r* (ro), la *a* (alfa), la *x* (si), la *a* (alfa) y la *s* (csi), que suman: uno más sesenta. La suma total son trescientos sesenta y cinco [4].

2. MENANDRIANI a Menandro etiam ipso mago, discipulo eius, qui mundum asserebat non a Deo, sed ab Angelis factum.

(291) 3. SATURNINIANI a quodam Saturnino, qui turpitudinem Simonianam in Syria confirmasse perhibetur: qui etiam mundum solos angelos septem præter conscientiam Dei Patris fecisse dicebat.

4. BASILIDIANI a Basilide, qui hoc distabat a Simonianis, quod trecentos sexaginta quinque caelos esse dicebat, quo numero dierum annus includitur. Unde etiam quasi sanctum nomen commendabat, quod est, ἀβρασαξ, cuius nominis litteræ secundum græcam supputationem eumdem numerum complent. Sunt enim septem, α, et β, et ρ, et α, et σ, et α, et ξ: id est unum, et duo, et centum, et unum, et ducenta, et unum, et sexaginta; quæ fiunt in summa trecenta sexaginta quinque.

[2] Gnóstico sirio del siglo I, discípulo y seguidor de Simón Mago. San Justino lo hace natural de Samaría *(Apologia,* 1,26,4), y también San Ireneo *(Adversus Haereses,* 1,23,5); *Anacef.*, 1,2,2; SAN FILASTRIO, *Divers. baeres.*, 30 (E. AMANN, en DThC 10 [París 1928] col.547-548; A. MONACI CASTAGNO, en DPAC [1983] col.2.218-2.219).

[3] Saturnino o Satornilo, gnóstico del siglo II, contemporáneo de Basílides. De él hablan San Justino *(Dialogue,* 35) y Hegesipo, recogido por Eusebio en su *Historia Ecclesiastica,* 4,25; y sobre todo San Ireneo *(Adver. Haer.*, 1,24,1), de quien toman San Hipólito *(Philosophoumena,* 7,3,8); el Pseudo-Tertuliano *(Adver. omnes baer.);* Tertuliano *(De anima,* 23); San Epifanio *(Panarion,* 23); *Anacef.*, 1,2,4; San Filastrio *(Divers. baeres.*, 31). Para resumen de su teoría, cf. G. BARDY, en DThC 14 (París 1939) col.1.210-1.211; A. MONACI CASTAGNO, *Satornilo:* DPAC (1983) col.3.106-3.107.

[4] Basílides, gnóstico del siglo II, discípulo de Menandro y condiscípulo de Saturnino, enseñó en Alejandría entre los años 117-161. San Justino lo refuta en *Dialog.*, 35; es estudiado por San Ireneo y sobre todo por Clemente de Alejandría. Eusebio *(Hist. Eccl.* 4,7) le llama alejandrino; San Ireneo *(Adver. baer.*, 1,24,3-7); San Hipólito *(Refut.*, 7,20-27); Clemente Alejandrino *(Stromata,* 2,113,3-114,1, etc.); San Epifanio *(Panarion,* 24,1); *Anacef.*, 1,2,4; su sistema y doctrina cf. G. BAREILLE, *Basilide:* en DThC 2 (París 1923) col.465-475; A. MONACI CASTAGNO, *Basilide:* DPAC (1983) col.487-489.

V. NICOLAÍTAS [5], llamados así por Nicolás; se dice que era uno de los siete varones a quienes los apóstoles ordenaron diáconos. Como fuese acusado de los celos de su hermosísima mujer, se dice que para expiarlo permitió que usara de ella quien quisiera. Este hecho se convirtió en una secta torpísima donde se aprueba el uso indiscriminado de las mujeres. Tampoco separan sus alimentos de aquellos inmolados a los ídolos ni se niegan a los ritos de las supersticiones gentiles. Además, cuentan fábulas sobre el mundo, mezclando en sus disputas no sé qué nombres de príncipes bárbaros para aterrar a los oyentes, causando risa a los prudentes más que temor. Son conocidos también porque no atribuyen la criatura a Dios, sino a algunas potestades en las que creen o al menos fingen creer con increíble vanidad.

VI. GNÓSTICOS [6], son los que se glorían de ser llamados así o de que debieran ser llamados así por la superioridad de su ciencia,

5. NICOLAITÆ a Nicolao nominati sunt, uno, ut perhibetur, ex illis septem quos Apostoli diaconos ordinaverunt (cf. Act 6,5). Iste cum *(292)* de zelo pulcherrimæ coniugis culparetur, velut purgandi se causa permisisse fertur, ut ea qui vellet uteretur. Quod eius factum in sectam turpissimam versum est, qua placet usus indifferens feminarum. Hi nec ab iis quæ idolis ritus gentilium superstitionum non aversantur. Narrant etiam quædam fabulosa de mundo, nescio quæ barbara principum nomina miscentes disputationibus suis, quibus terreant auditores; quæ prudentibus risum potius faciunt, quam timorem. Intelleguntur autem etiam isti non Deo tribuere creaturam, sed quibusdam potestatibus, quas mirabili vel fingunt vanitate, vel credunt.

6. GNOSTICI propter excellentiam scientiæ sic se appellatos esse, vel apellari debuisse gloriantur: cum sint superioribus omnibus vaniores atque

[5] Secta herética del tiempo de los apóstoles. El Apocalipsis habla dos veces de los hechos y doctrinas de los nicolaítas (Apoc 2,6 y 14-15). Y parece referirse a los falsos apóstoles en 2,2, que pueden coincidir con los falsos profetas y apóstoles de 1 Tim 5,20-21 y 1 Jn 4,1. No hay que identificarlos con el nombre del diácono Nicolás de Hech 6,5. El primer testimonio en la patrística es el de San Ireneo *(Adver. Haer.* 1,26,3; 3,11,1); después, Clemente Alejandrino *(Stromata,* 2,20; 3,4); Eusebio *(Histor. Eccl.*, 3,29); Tertuliano *(De praescrip.*, 33; *De pudicitia,* 19); Teodoreto *(Haer. Fab.*, 3,1), que rechaza la identificación con el diácono Nicolás de Hech 6,5; San Hipólito *(Refut.*, 7,36); San Epifanio *(Panarion* 25,26,3); San Filastrio *(Divers. baeres.*, 33). San Agustín depende de San Epifanio y de la tradición oriental clementina (cf. E. AMANN, *Nicolaites:* DThC 11 [París 1931] col.499-506; E. PERETTO, *Nicolaiti:* DPAC [1983] col.2.400-2.401).

[6] Es la enseñanza mítica y cultual pagano-cristiana de los dos primeros siglos de la Iglesia, que intenta un sincretismo del pensamiento griego, en particular platónico, como lo resaltó Plotino *(Enneadas,* 2,9) de la influencia de la tradición judía, así como de la interpretación superficial del cristianismo. Es como una fermentación intelectual, religiosa y moral del mundo romano decadente. Algunos paganos y judíos convertidos, sin asimilar bien el cristianismo, discuten y exploran con inquietud sobre expresiones y el contenido de la fe en las Escrituras. Tiene como fundador del movimiento gnóstico a Simón Mago,

siendo más vanidosos e infames que todos los anteriores. Y aunque son llamados por unos y otros de distintos puntos de la tierra y de diversos modos, no pocos los llaman tanbién BORBORITAS, que significa como inmundos, por la desbordante infamia que dicen realizar en sus misterios. Algunos opinan que proceden de los NICOLAÍTAS. Otros que de Carpócrates, de quien hablaremos luego. Enseñan dogmas plagados de fábulas: atrapan también a las almas inferiores con nombres terribles de príncipes o de ángeles y urden sobre Dios y la naturaleza de las cosas muchas ficciones lejos de la verdad saludable. Afirman que la sustancia de las almas es la naturaleza de Dios, y su venida a los cuerpos presentes y su regreso a Dios los mezclan según sus errores con sus mismas fábulas inacabables y estúpidas. A los que creen en ellos los hacen, por así decirlo, no sobresalir por su mucha ciencia, sino envanecerse por su charlatanería. Sostienen también en sus dogmas que existe un dios bueno y un dios malo.

turpiores. Denique cum ab aliis atque aliis per diversas terrarum partes aliter atque aliter nuncupentur, nonnulli eos etiam Borboritas vocant, quasi cænosos, propter nimiam turpitudinem quam in suis mysteriis exercere dicuntur. Aliqui eos a Nicolaitis exortos putant: aliqui a Car*(293)*pocrate, de quo post loquemur. [27] Tradunt autem dogmata fabulosissimis plena figmentis: etiam ipsi principum vel angelorum nominibus terribilibus infirmas animas capiunt; et de Deo rerumque natura, fabulosa et a sanitate veritatis aliena multa contexunt. Animarum substantiam, Dei dicunt esse naturam, earumque adventum in hæc corpora et reditum ad Deum iisdem suis fabulis longissimis et stultissimis secundum suos errores inserunt: et illos qui eis credunt faciunt, non multa, ut putant, sicentia præpollere, sed

seguido por sus discípulos Menandro, Saturnino, propagado activamente por Carpócrates, y como pensador a Basílides y a su hijo Isidoro. Desde mediados del siglo II se propaga hasta Roma, donde Marción y Valentín van a fundar sus escuelas orientales, con grandes maestros que desarrollan los sistemas gnósticos del siglo III, con su universalismo soteriológico, que prepara la aparición del maniqueísmo posterior. El movimiento gnóstico obligó a la Iglesia a trabajar por defender la ortodoxia de la fe, la pureza de la moral y la unidad eclesial, elaborando un cuerpo de doctrina sólido que evitase el triple peligro: el de la exaltación de la diosa razón, el de la irresponsabilidad humana en el desenfreno de las pasiones (por el dualismo) y el de los separatismos, con las divisiones contra la unidad de la Iglesia. Se consiguió un gran progreso en el conocimiento ortodoxo de la Escritura y de la Tradición. Además de Teodoto y Clemente Alejandrino, el principal autor contra el gnosticismo es San Ireneo, con su magna obra *Adversus Haereses;* luego Tertuliano completa a San Ireneo, sobre todo con *De praescriptione, Adversus Valentinianos, Adversus Marcionem,* a quien llama «el lobo del Ponto»; San Hipólito, Eusebio de Cesarea, San Epifanio utilizan todos los escritos anteriores, lo mismo que San Filastrio. San Agustín depende de ellos, añadiendo alguna relación del neoplatonismo como la de «Macrobio» *(In somnium Scipionis,* 1,11-12) sobre el viaje de las almas, etc. (Para las fuentes, historia y doctrina del gnosticismo, cf. G. BARFILLE, *Gnosticisme:* DThC 6 [París 1920] col.1.434-1.467; G. FILORAMO, *Gnosi:* PDAC [1983] col 1 642-1.650; SILVIA JANNACCONE, *La dottrina eresiologica di s. Agostino* [Catania 1952] 35-50; DENZINGER-SCHÖN., *Gnostici,* n.232-2.174; A. ORBE, *Cristologia gnostica* I II [Madrid 1976]).

VII. CARPOCRATIANOS [7]. Vienen de Carpócrates, que enseñaba toda clase de torpezas y toda inventiva de pecado, y que no pueden escapar de otro modo ni marcharse los principados y las potestades, a quienes gusta todo esto, para poder llegar al cielo más empíreo. Se dice que creyó también que Jesús era solamente hombre, nacido de los dos sexos, pero que recibió un alma tal con la que llegaría a saber todas las cosas superiores y las anunciaría. Rechazaba la resurrección del cuerpo juntamente con la ley. No aceptaba que el mundo fue hecho por Dios, sino por no sé qué virtudes. Se cuenta que fue de esta secta una tal Marcelina, que daba culto a las imágenes de Jesús, de Pablo, de Homero y de Pitágoras, adorando y poniendo incienso.

VIII. CERINTIANOS [8], de Cerinto, y los mismos llamados también MERINTIANOS [9], de Merinto, que afirman que el mundo fue hecho por los ángeles, y que conviene circuncidar la carne y ob-

multa, ut ita dicam, fabulositate vanescere. Dicuntur quoque bonum deum et malum deum in suis habere dogmatibus.

7. CARPOCRATIANI sunt a Carpocrate, qui docebat omnem turpem operationem, omnemque adinventionem peccati: nec aliter evadi atque transiri principatus et potestates, quibus hæc placent, ut possit ad cælum superius perveniri. Hic etiam Iesum hominem tantummodo, et de utroque sexu natum putasse perhibetur, sed accepisse talem animam, qua sciret ea quæ superna essent, atque nuntiaret. Resurrectionem corporis simul cum Lege abiciebat. Negabat a Deo factum, sed a nescio *(294)* quibus virtutibus mundum. Sectæ ipsius fuisse traditur quædam Marcellina, quæ colebat imagines Iesu et Pauli et Homeri et Pythagoræ, adorando incensumque ponendo.

8. CERINTHIANI a Cerintho, iidemque Merinthiani a Merintho, mundum ab angelis factum esse dicentes, et carne circumcidi oportere, atque alia huiusmodi Legis præcepta servari. Iesum hominem tantummodo fuisse,

[7] CARPÓCRATES, gnóstico platónico de mediados del siglo II, de la escuela alejandrina, como sus contemporáneos Basílides y Valentín. Enseñaba hacia el año 154, y tenía fama de mago-embaucador antijudío. Murió muy joven. San Ireneo es quien mejor ha recogido su pensamiento en *(Adversus Haereses,* 1,25); Clemente Alejandrino *(Stromata,* 3, 2-9); Tertuliano (*De anima,* 23-35); San Hipólito *(Refut.* 7, 32); Eusebio de Cesarea *(Hist. Eccles.* 7, 9). Refutan sus aberraciones: San Epifanio *(Panarion,* 27); *Anacef.,* 1,2,7; cf G. BAREILLE, *Carpocrate:* DThC (París 1913) col.1800-1803; A. MONACI CASTAGNO, *Carpocrate:* DPAC (1983) col.597-498.

[8] CERINTO, jefe de los cerintianos, considerado, como Simón Mago, uno de los pseudoapóstoles; era un judío cristiano de Egipto formado en Alejandría por Filón, partidario de la ley y la circuncisión para abrazar el cristianismo. San Policarpo tiene frases muy duras contra él; San Epifanio le llama el jefe de los judaizantes de la Iglesia primitiva (*Panarion,*, 28,1,2,4). Han recogido la tradición sobre este personaje y su doctrina: San Ireneo (*Adversus Haereses,* 1,26,1); Teodoreto (*Haer. Fabul,* 2,2); Tertuliano (*Adver. Omnes. Haer.* 3); Eusebio de Cesarea (*Hist. Eccles.* 3,28); y sobre todo San Epifanio (*Panarion,* 28); *Anacef.,* 1,2,8; San Filastrio (*Div. baer. liber,* 26) cf. G. BAREILLE, *Cérinthe:* DThC [2]. [París 1983]. col.2.151 2.155; A. F. J. KLIJN, *Cerinto e cerintini* [1983] col.648; DENZINGER-SCHÖN, n. 710).

[9] Un discípulo de Cerinto.

servar los otros preceptos de la ley. Que Jesús fue solamente hombre, que no resucitó, pero aseguran que resucitará. Inventan también que va a haber mil años, después de la resurrección, en un reino terreno de Cristo según los placeres carnales del vientre y la libido. Por esto se les llama también QUILIASTAS [10].

IX. NAZAREOS [11], que confiesan que Cristo es hijo de Dios; sin embargo, observan todo lo de la Antigua Ley, que los cristianos han aprendido por tradición apostólica, no a observarlo carnalmente, sino a entenderlo espiritualmente.

X. EBIONEOS [12] (EBIONITAS); afirman igualmente que Cristo es

nec resurrexisse, sed resurrecturum asseverantes. Mille quoque annos post resurrectionem in terreno regno Christi, secundum carnales ventris et libidinis voluptates, futuros fabulantur: unde etiam Chiliastæ sunt appellati.

9. NAZARÆI [a], cum Dei Filium confiteantur esse Christum, omnia tamen veteris Legis observant, quæ Christiani per apostolicam traditionem non observare carnaliter, sed spiritualiter intellegere didicerunt.

10. EBIONÆI [b]. Christum etiam ipsi tantummodo hominem dicunt. Man-

[10] *Quiliastas-milenaristas o kiliasmo,* del griego *kilios*= mil o milenarismo. Este movimiento u opinión viene de la creencia judía en el futuro reino mesiánico con dominio político y material durante mil años, se apoya en el texto de Apoc 20-21. Véase *La Ciudad de Dios,* 20-7. Santo Tomás de Aquino lo tiene como herejía (*Summa Theologica* 3 q.77 a.1 ad 44); cf. G. BARDY, *Millenarisme:* DThC10 (París 1928) col.1.760-1.763.

[11] También llamados *nazoreos.* Es una secta judío-cristiana, mencionada por San Epifanio (*Panarion,* 29,7) como descendiente de los cristianos huidos después de la caída de Jerusalén, y Pella en el año 70. SAN AGUSTIN, en *Contra Cresconium,* 1,31,36, los llama también *Simmaquianos;* Fausto maniqueo identifica a los dos (*Contra Faustum,* 19,4, y San Agustín en 19,17); San Filastrio los hace discípulos de Patricio-patricianos (cf. *Div. haer. liber* 63, y en San Agustín *De Haeresibus,* n.61). A este Patricio-Fabricio parece referirse en *Contra Adver. leg. et Proph.* 2,12,41 (cf. A. C. DE VEER, en BA 31, nota 10, P.754ss).

[12] Comparando los textos *Contra Faustum,* 19,17, del año 400; *Contra Cresconium,* 1,31,36, del año 406; la Carta 82,16, del 414-416, y el libro *De Haeresibus,* 9,10,61, del 428-429, no se puede afirmar que nazareos-simmaquianos-ebionitas sean iguales. En tiempos de San Agustín aún existían prosélitos en Africa del Norte. El sucesor de Cerinto fue un supuesto Ebión (de donde ebioneos o ebionitas, o los pobres en hebreo, en DENZINGER, n.63,710). Según TERTULIANO, *De praescriptione,* 33, y SAN EPIFANIO, *Panarion,* 30,17; 51,5. San Agustín no parece darlo por seguro, porque sin señalar su origen habla de la doctrina de estos judeo-cristianos. Sobre el origen, historia y doctrina de esta secta, cf. G. BAREILLE, *Ebionites:* DThC 4 (París 1924) col.1.987-1.999; G. BARDY, en *Catholicisme,* 3,1231; A. F. J. KALIJN, *Ebioniti:* DPAC (1983) col.1.047-1.048. Algunos quieren ver influencias de los esenios en los ebionitas y de otras doctrinas filosóficas y religiosas, que transforman completamente la secta judaizante, dando lugar a los *elceseos* o *elcesaítas,* como un sincretismo judeo-cristiano, cuyas manifestaciones combatió ya el apóstol San Pablo en Col 2,16 (cf. H. LIGNÉE, en *Dictionnaire de Spiritualité,* 12. [París 1986] col.2.879 2.882 sobre el Qumrán y su influencia en el cristianismo). A finales del siglo III, el desarrollo de esta tendencia dio lugar a la secta *elcesaíta* (cf. L. MARCHAL, *Judeo-chrétiens:* DThC [París 1925] col.1.703-1.709). En el llamado *Códice de Manés,* de Colonia, documento sobre la juventud de Manés, revela al elcesaísmo como influido por el maniqueísmo (cf. A. F. J. KALIJN, *Elcesaiti:* DPAC [1983] col.1.128 1.129).

a] Nazoræi CCL.
b] Herbionitæ.

sólo hombre. Observan los mandatos carnales de la ley, como la circuncisión de la carne y las demás cargas de las que nos ha librado el Nuevo Testamento. Epifanio vincula esta herejía a los SAMPSEOS y ELCESEOS, de modo que los pone con la misma numeración como una misma herejía, dando a entender, sin embargo, que algo los diferencia. Aunque también habla de ellos en los números que siguen con numeración propia. Eusebio, en cambio, aludiendo a la secta de los ELCESAÍTAS, afirma que enseñaron que en la persecución hay que negar la fe y guardarla en el corazón.

XI. VALENTINIANOS [13], de Valentín, que imaginó muchas cosas fabulosas, afirmando que han existido hasta treinta eones o siglos, cuyo principio es el abismo y el silencio; al abismo también lo llaman padre. Afirman que de estos dos, como de un matrimonio, han procedido el entendimiento y la verdad, y que han producido en honor del padre ocho eones. Del entendimiento y la verdad han procedido la palabra y la vida, y han producido diez eones. Finalmente, de la palabra y de la vida han procedido el hombre y la Iglesia, y han producido doce eones. Así, dieciocho y doce hacen treinta eones, y como hemos dicho, su primer principio es el

data carnalia Legis observant, circumcisionem *(295)* scilicet carnis, et cætera, a quorum oneribus per Novum Testamentum liberati sumus. Huic hæresi Epiphanius Sampsæos et Elcesæos ita copulat, ut sub eodem numero, tanquam una sit hæresis, ponat, aliquid tamen interesse significans: quamvis et in consequentibus loquatur de illis, ponens eos sub numero suo. Eusebius vero Elcesaitarum sectam commemorans, fidem in persecutione dicit negandam docuisse, et in corde servandam.

11. VALENTINIANI a Valentino, qui de natura rerum [28] multa fabulosa confinxit, triginta Æonas, id est sæcula, asserens exstitisse, quorum principium esse profundum et silentium, quod profundum etiam patrem appellat. Ex quibus duobus velut ex coniugio processisse perhibet intellectum et veritatem, et protulisse in honorem patris Æonas octo. De intellectu autem et veritate processisse verbum et vitam, et protulisse Æonas decem. Porro de verbo et vita processisse hominem et Ecclesiam, et protulisse Æonas duodecim. Itaque octo et decem et duodecim fieri triginta Æonas, habentes, et diximus, primum principium de profundo et silentio, Christum au-

[13] Valentín es el hereje gnóstico más importante del siglo II, que nació en Egipto, se formó en Alejandría y en el año 140 enseñaba en Roma, propagando sus errores hasta que murió, el año 160. Dejó fundadas dos escuelas con seguidores eminentes: la escuela itálica, con Secundiano, Ptolomeo, Marcos, Colorbaso, Heracleón y Florino, y la escuela oriental, con Bardesano, Harmonio, su hijo y Teodoto. San Agustín no se refiere en nada a la escuela oriental de la que habla sobre todo Clemente de Alejandría. Cf. SAN FILASTRIO, *Diver. haer. liber,* 38,3,6; y SAN AGUSTIN, *De Haeresibus,* n.12 16. Para la vida, escritos, doctrina y discípulos, cf. G. BARDY, *Valentín:* DThC 15 (París 1950) col.2.497 2.519; C. GIANOTTO, *Valentino, gnostico.* DPAC (1983) col.3 542-3.544; A. ORBE, *Estudios valentinianos,* 5 vols. (Roma 1955 1966). J. QUASTEN, *Patrología* I (Madrid, BAC n.206, 1984) p.257.

abismo y el silencio. Que Cristo, enviado por el padre, esto es por el abismo, tomó consigo un cuerpo espiritual o celeste, sin que haya tomado nada de la Virgen María, sino que pasó por ella como por un río o canal, sin tomar nada de su carne. También niegan la resurrección de la carne, afirmando que el espíritu y el alma reciben la salvación únicamente por Cristo.

XII. SECUNDIANOS [14]; se diferencian de los valentinianos, según dicen, en que añaden las obras deshonestas.

XIII. PTOLOMEO [15]; discípulo también de Valentín, que, deseando fundar una nueva herejía, prefirió afirmar cuatro eones con otros cuatro productos.

XIV. MARCOS [16], o no sé quién, fundó la herejía que niega la resurrección de la carne y afirma que Cristo no sufrió verdaderamente, sino supuestamente. También opinó que para él había, por el contrario, dos principios, afirmando de los eones algo parecido a lo de Valentín.

tem a patre missum, id est, a profundo, spirituale vel cæleste corpus secum attulisse, nihilque assumpsisse de virgine Maria, sed per illam tanquam per rivum aut per fistulam sine ulla de illa assumpta carne transisse. Negat *(296)* etiam resurrectionem carnis, solum per Christum spiritum et animam salutem accipere affirmans.

12. SECUNDIANI hoc a Valentinianis distare dicuntur, quod addunt opera turpitudinis.

13. PTOLEMÆUS quoque discipulus Valentini, hæresim novam condere cupiens, quattuor Æonas et alios quattuor asserere maluit.

14. MARCUS etiam nescio quis hæresim conditit, negans resurrectionem carnis, et Christum non vere, sed putative passum asseverans. Duo quoque opinatus est ex adverso sibi esse principia, quiddam tale de Æonibus quale Valentinus affirmans.

[14] Entre los discípulos que Valentín tuvo en la escuela italiana, uno fue Segundo, de quien toman el nombre los seguidores de su doctrina. Cf. *Anacefalaiosis,* 1,2,12.

[15] Es otro discípulo eminente de Valentín en su escuela italiana hacia el año 160; se conserva una obra suya, *Carta a Flora;* fue refutado por San Ireneo (*Adver. Haereses,* 1,1-8; 8,5-6), que estudió su doctrina y conoció sus escritos y testimonios de viva voz. La *Carta a Flora* la conservó SAN EPIFANIO, *Panarion,* 1,33; 3-8; FAN FILASTRIO *Diver. baeres.* 39 (cf. G. BARDY, *Principaux disciples de Valentin:* DThC 15 [París 1950] col.2.512-2.515; G. FILORAMO, *Tolomeo gnostico:* DPAC [1983] col.3.475; J. QUASTEN, *Patrología,* 1 [Madrid 1984] BAC n.206 (p.258-259).

[16] Marcos fue otro discípulo de Valentín en su escuela italiana, que dio nombre a la secta gnóstica de los *marcosianos.* SAN IRENEO, *Adver. Haeres.,* 1,1 16, expone el sistema valentiniano y la doctrina de sus discípulos, algunos de los cuales conoció personalmente; *Anacef.* 1,3,1; SAN FILASTRIO, *Diver. baeres.,* 42,4 (cf. E. AMANN, *Marc le Gnostique:* DThC 9 [París 1927] col 1 960-1 962, C GIANOTTO, *Marco:* DPAC [1983] col 2.099).

XV. COLORBASO [17], siguió a los anteriores, pensando no muy distinto que ellos y afirmando que la vida de todos los hombres y la generación consistía en siete astros.

XVI. HERACLEONITAS [18], de Heracleón, un discípulo de los anteriores. Afirman que hay dos principios, uno del otro, y de estos dos otras muchas cosas. Se dice que casi redimía a sus moribundos con un modo nuevo: por medio del aceite, el bálsamo y el agua, más las invocaciones que dicen en hebreo sobre sus cabezas.

XVII. OFITAS [19]; se llaman así por la culebra, que en griego se dice *ofis.* Piensan que así es Cristo. Pero tienen también una culebra verdadera encantada para lamer sus panes, y que de este modo, con ellos, los santifica como una eucaristía. Algunos dicen que estos ofitas proceden de los nicolaítas o de los gnósticos, y por medio de sus invenciones fabulosas llegaron a dar culto a una culebra.

15. COLORBASUS secutus est istos, non multum aliter sentiens, vitam omnium hominum et generationem in septem sideribus consistere affirmans.

16. HERACLEONITÆ ab Heracleone discipulo superiorum, duo asserunt principia, unum ex altero, et ex his duobus alia plurima. Feruntur autem suos morientes novo modo quasi redimere, id est, per oleum, balsamum et aquam, et invocationes quas hebraicis verbis dicunt super capita eorum.

17. OPHITÆ a colubro nominati sunt: coluber enim græce ὄφις dicitur Hunc autem Christum arbitrantur: sed habent etiam verum colubrum assuetum eorum panes lambere, atque ita eis velut eucharistiam sanctificare. Quidam dicunt istos Ophitas ex Nicolaitis sive Gnosticis exstitisse, et per eorum fabulosa figmenta ad colubrum colendum fuisse perventum.

[17] Colorbaso y sus variantes es otro gnóstico, discípulo de Valentín en su escuela italiana, y cuyo nombre va unido a Ptolomeo y Marcos. San Ireneo es la fuente principal (*Adver. Haeres.,* 1,12,3 y 14,1); luego San Epifanio lo trae delante de Marcos y después de Ptolomeo, y hace constar la existencia de los *colorbasianos.* Los demás heresiólogos se apoyan en él: SAN FILASTRIO, *Diver. baeres.,* 43 (cf. G. BAREILLE, *Colorbasus:* DThC 3 [París 1911] col.378-380).

[18] Heracleón fue discípulo con Ptolomeo de Valentín en la escuela itálica. Lo nombra SAN IRENEO en *Adver. Haeres,* 1,21,4 y 2,4,1; SAN EPIFANIO en *Panarion,* 36,2; *Anacef.,* 1,3,3, y SAN FILASTRIO en *Diver. baeres.,* 41 (cf. Vida, obras y doctrina en G. BAREILLE, *Héracleon* DThC 6 [París 1920] col.2.198-2.205; C. GIANOTTO, *Eracleone:* DPAC [1983] col.1.184)

[19] Gnósticos de los siglos II-III, llamados también *naasenos,* de la palabra hebrea que significa *serpiente.* Apoyan sus mitologías en la Escritura: Gén 3, Núm 21, Jn 3,14. San Ireneo los identifica con los *setianos,* en *Adver. baeres.,* 1,30; SAN EPIFANIO en *Panarion,* 37, *Anacef.,* 1,3,4; SAN FILASTRIO, *Diver. baeres.,* 40 (cf. E. AMANN, *Ophites:* DThC 11 [París 1931] col.1.063-1.075; G. GIANOTTO, *Ofiti-Naaseni:* DPAC [1983] col 2.458-2.460) MIGNE, en la nota 6, recoge lo que los códigos traen sobre las prácticas de esta herejía.

XVIII. CAIANOS (o cainianos y cainitas)[20]; así llamados porque honran a Caín, diciendo que era de poderosísima fortaleza. Consideran también en el traidor Judas algo divino y su crimen un beneficio, asegurando que él supo de antemano cuánto aprovecharía al género humano la pasión de Cristo, y por eso lo entregó a los judíos para matarlo. Se dice que también veneran a aquellos que perecieron al abrirse la tierra cuando promovían un cisma en el primitivo pueblo de Dios, así como a los sodomitas. Blasfeman de la ley y de Dios, autor de la ley, y niegan la resurrección de la carne.

XIX. SETIANOS[21]; toman el nombre del hijo de Adán llamado Set. Le honran, pero con una vanidad fabulosa y herética. En efecto, afirman que nació de una madre de lo alto, que dicen se juntó con un padre de lo alto, de quien nacería otro germen divino distinto, el de los hijos de Dios. Estos novelan también muchas cosas vanísimas sobre los principados y las potestades. Algunos afirman que creían que Sem, el hijo de Noé, era Cristo.

XX. ARCÓNTICOS[22]; llamados así por los príncipes (arcontes);

[29] *(198)* **18.** CAIANI propterea sic appellati, quoniam Cain honorant, dicentes eum fortissimæ esse virtutis. Simul et Iudam traditorem divinum aliquid putant, et scelus eius beneficium deputant; asserentes eum præscisse quantum esset generi humano Christi passio profutura, et occidendum Iudæis propterea tradidisse. Illos etiam, qui schisma facientes in primo populo Dei, terra dehiscente perierunt (Num 16,31-33), et Sodomitas colere perhibentur. Blasphemant Legem, et Deum Legis auctorem, carnisque resurrectionem negant.

19. SETHIANI nomen acceperunt a filio Adæ, qui vocatus est Seth: eum quippe honorant, sed fabulosa et hæretica vanitate. Dicunt enim eum de superna matre natum, quam perhibent convenisse cum superno patre, unde divinum semen aliud nasceretur, tanquam filiorum Dei. Hi quoque multa de principatibus el potestatibus vanissima fabulantur. Quidam eos dicunt Sem filium Noe Christum putare.

(299) **20.** ARCHONTICI a principibus appellati, universitatem, quam Deus

[20] Llamados también *cainitas,* gnósticos del siglo II. Las fuentes principales, en SAN IRENEO, *Adver Haeres.*, 1,31,1; SAN EPIFANIO, *Panarion*, 38; *Anacef.*, 1,3,5; SAN FILASTRIO, *Diver. haeres.*, 34,1,2 Eran afines a los *ofitas-naasenos* (cf. Historia y Doctrina en G. BAREILLE, *Cainites* [París 1923] col.1.307-1 309; E. PRINZIVALLI, *Cainiti:* DPAC [1983] col.564-565).

[21] Llamados también *setoítas,* gnósticos muy próximos a los *ofitas.* SAN EPIFANIO, *Panarion,* 39,1-5, de quien dependen los demás; SAN FILASTRIO, *Diver. haeres.*, 3,1,3 (cf. Historia y doctrina en C GIANOTTO, *Sethiani:* DPAC [1983] col.3.171-3.173).

[22] Secta gnóstica de mediados del siglo IV, tiene mucha relación con los *setianos,* y sobre todo con Marción. La principal fuente es San Epifanio, que los encuentra en Palestina hacia el año 370 (*Panarion,* 40,2; *Anacef.*, 1,3,7). (cf. Historia y sistema doctrinal en G. BAREILLE, *Archontiques.* DThC 1 [París 1909] col.1.769 1.770 C. FILORAMO, *Arcontici:* DPAC [1983] col 333-334)

dicen que la universalidad que Dios creó son las obras de los príncipes. Hacen también una especie de torpeza. Niegan la resurrección de la carne.

XXI. CERDONIANOS[23], de Cerdón, que dogmatizó que existían dos principios que se oponen entre sí. Que el Dios de la Ley y los Profetas no es el Padre de Cristo, ni que Dios es bueno, sino justo; que el Padre de Cristo sí es bueno; que el mismo Cristo ni nació de una mujer ni tuvo carne; ni murió verdaderamente o padeció cosa alguna, sino que simuló la pasión. Algunos cuentan que en sus dos principios dijo que había dos dioses, de manera que uno de ellos era bueno y el otro malo. Niega la resurrección de los muertos, despreciando además el Antiguo Testamento.

XXII. MARCIÓN[24] también, de quien se llaman MARCIONITAS, siguió los dogmas de Cerdón sobre los dos principios. Aunque Epifanio diga que sostuvo tres principios: lo bueno, lo justo y lo perverso. Pero Eusebio escribe que el autor de los tres principios y naturalezas es un tal Sinero y no Marción[25].

condidit, opera esse principum dicunt. Operantur etiam quamdam turpitudinem. Resurrectionem carnis negant.

21. CERDONIANI a Cerdone nominati, qui duo principia sibi adversantia dogmatizavit, Deumque Legis ac Prophetarum non esse patrem Christi, nec bonum Deum esse, sed iustum, patrem vero Christi bonum, Christumque ipsum neque natum ex femina, neque habuisse carnem, nec vere mortuum vel quidquam passum, sed simulasse passionem. Quidam vero in duobus principiis suis duos deos ita eum dixisse perhibent, et unus eorum esset bonus, alter autem malus. Resurrectionem mortuorum negat, spernens etiam Testamentum Vetus.

22. MARCION quoque, a quo Marcionitæ appellati sunt, Cerdonis secutus est dogmata de duobus principiis: quamvis Epiphanius eum tria dicat asseruisse principia, bonum, *(300)* iustum, pravum, sed Eusebius Sinerum

[23] Gnóstico siríaco de la primera mitad del siglo II. Personaje inquieto, activo y muy versátil en la fe. La fuente primera es SAN IRENEO, en *Adver. Haeres* , 1,27; 2,4,3; 3,4,3; SAN EPIFANIO, *Panarion,* 41, habla de los *cerdonianos; Anecef.*, 1,3,8; SAN FILASTRIO, *Diver. haeres.*, 44,2 (cf. Historia y doctrina en G. BAREILLE, *Cerdon:* DThC 2 [París 1923] col.2.139-2.139; C. GIANOTTO, *Cerdone:* DPAC [1983] col.647).

[24] Fue el fundador de la secta herética llamada *marcionismo,* teólogo importante del siglo II. Su padre fue obispo en el Ponto, que, según se dice, llegó a excomulgarle Fue miembo de la comunidad de Roma, pero el año 144 lo excluyó, y desde entonces fundó una iglesia propia, consiguiendo más que los demás gnósticos, porque su liturgia era muy semejante a la de la Iglesia romana. San Justino, hacia el año 150, dice que pronto se extendió «por toda la humanidad», siendo un peligro para la Iglesia: especialmente en Siria, donde sobrevió hasta la Edad Media. Escribió su doctrina en una obra hoy perdida, que tituló *Antitesis.* Murió hacia el año 160.

[25] La doctrina *marcionita* se conoce por su refutación, porque no podía dejar indiferentes a los pensadores ortodoxos; y la literatura antimarcionita debió de ser muy abundante. Lo que todavía se conserva constituye la fuente directa para su conocimiento, así como

XXIII. APELITAS [26], porque el principal es Apeles, que introduce también dos dioses: uno bueno y otro malo. Sin embargo, no existen como dos principios diversos y opuestos entre sí, sino que el uno es el principio, es decir, el dios bueno, que hizo también al otro, el cual, como fuese un maligno, fue descubierto que en su malignidad hizo el mundo. Algunos dicen que este Apeles también pensó cosas tan falsas de Cristo que él no se quitó de encima desde el cielo la carne que dio al mundo, cuando resucitando sin carne subió al cielo, sino que la tomó de los elementos del mundo.

XXIV. SEVERIANOS [27], de Severo; no beben vino porque afirman con vanidad fabulosa que la vid germinó de Satanás y la tierra. También éstos hinchan, con los nombres de príncipes que les agradan, su doctrina no sana, despreciando la resurrección de la carne con el Antiguo Testamento.

quemdam, non Marcionem, trium principiorum atque naturarum scribit auctorem.

23. APELLITÆ sunt, quorum Apelles est princeps, qui duos quidem deos introducit, unum bonum, alterum malum: non tamen in duobus diversis atque inter se adversis esse principiis; sed unum esse principium, deum scilicet bonum; et ab illo factum alterum: qui cum malignus esset, inventus est in sua mundum malignitate fecisse. Hunc Apellem dicunt quidam etiam de Christo tam falsa sensisse, ut diceret eum non quidem carnem deposuisse de caelo, sed ex elementis mundi accepisse, quam mundo reddidit, cum sine carne resurgens ascendit in caelum.

[30] **24**. SEVERIANI a Severo exorti, vinum nom bibunt, eo quod fabulosa vanitate de satana et [a] terra germinasse asserant *(301)* vitem. Etiam ipsi non sanam doctrinam suam, quibus volunt, inflant nominibus principum, carnis resurrectionem cum Vetere Testamento respuentes.

algunos prólogos marcionitas a las Cartas paulinas de la *Vetus Latina*. Todos los escritores católicos contemporáneos se preocuparon de refutar el marcionismo, sobre todo SAN IRENEO (*Adver. Haer.* 1,27; 3,12, etc.), conocedor especialmente de las sectas gnósticas. Sin embargo, A. von Harnack no considera a Marción gnóstico, sino «reformador y restaurador cristiano del paulinismo» (cf. fuentes, doctrina e historia E. AMANN, *Marcion. histoire du marcionisme:* DThC 9 [París 1927] col.2.009-2.032; B. ALANCI, *Marción-marcionismo:* DPAC [1983] col.2.095-2.098; A. POLLASTRI, *Marcioniti (prologhi):* ib., col.2.098; J. QUASTEN, *Patrología* I [Madrid, BAC n 206, 1984] p 264-266).

[26] Apeles fue el discípulo más famoso de Marción, aunque se apartó de él en cuanto al docetismo Fue muy combatido, sobre todo por Tertuliano y Rodón, discípulo de Taciano; *Anacef.*, 1,3,11; SAN FILASTRIO, *Div. haer.*, 47,1 2,4-6 (Doctrina y refutación, cf. G. BAREILLE, *Apeles:* DThC 1 [París 1909] col.1.455-1.457; C. GIANOTTO *Apelle:* DPAC [1983] col.266).

[27] Eusebio en su HE 4,29 lo pone después de Taciano, y lo considera hereje encratita; sus discípulos se llamaban *severianos.* SAN EPIFANIO, *Panarion,* 45, lo considera gnóstico encratita, *Anacef*, 1,3,12. (cf. E. PRINZIVALLI, *Severo:* DPAC [1983] col.3.180).

a] satana, et Satanæ CCL.

XXV. TACIANOS [28], fundados por cierto Taciano; también se les llama ENCRATITAS. Condenan el matrimonio, y lo equiparan por completo a las fornicaciones y otras corrupciones; no reciben en su grupo a ninguno, varón o mujer, que haga uso del matrimonio. Tampoco comen carne, y la abominan todos. Estos también conocen algunos aplazamientos fabulosos de los siglos. Están en contra de la salvación del primer hombre. Epifanio distingue entre tacianos y encratitas, de modo que a los encratitas los llama cismáticos de Taciano.

XXVI. CATAFRIGAS [29], son los que tienen por fundadores a Montano como paráclito y a dos profetisas suyas, Prisca y Maximila. Les dio el nombre la provincia de Frigia, porque allí han existido y allí han vivido, y hasta hoy tienen en aquellos lugares algunos

25. TATIANI a Tatiano quodam institui, qui et Encratitæ appellati sunt, nuptias damnant, atque omnino pares eas fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt: nec recipiunt in suorum numerum coniugio utentem, sive marem, sive feminam. Non vescuntur carnibus, easque omnes abominantur. Prolationes quasdam fabulosas sæculorum etiam isti sapiunt. Saluti primi hominis contradicunt. Epiphanius Tatianos et Encratitas ita discernit, ut Encratitas Tatiani schismaticos dicat.

(302) **26**. CATAPHRYGES sunt, quorum auctores fuerunt Montanus tanquam paraclitus, et duæ prophetissæ ipsius, Prisca et Maximilla. His nomen provincia Phrygia dedit, quia ibi exstiterunt, ibique vixerunt: et etiam nunc in eisdem partibus populos habent. Adventum Spiritus sancti a Domi-

[28] Taciano el sirio, apologista del siglo II, fue discípulo de SAN JUSTINO y se convirtió al cristianismo en Roma. Extremista por temperamento, se opuso a la civilización helénica y rechazó también la cultura contemporánea; poco después del martirio de su maestro, que ocurrió entre el 163 y el 167, se separó de la Iglesia. En Roma formó su escuela, cuyo principal discípulo fue Rodón. De vuelta a Oriente hacia el año 172, fundó la secta de los *encratitas* o *continentes,* muy próximos a los gnóticos cristianos; tuvo gran influencia. Hábil retórico, disputó y escibió mucho, conservándose *Los discursos a los griegos* y el *Diatessaron,* obra famosa sobre la concordancia de los evangelios, que ha sido muy difundida y estimada. SAN IRENEO, *Adv. Haer.,* 1,28,1; 3,23,8, es el primer autor que habla de él; habiéndole seguido todos los posteriores: EUSEBIO, *Hist. Eccles.,* 4,29,2; SAN EPIFANIO, *Panarion,* 46; *Anacef.,* 2,1,1; SAN FILASTRIO, *Div. haer.,* 72,2. Vida, obras, doctrina, herejía, cf. G. BARDY, *Tatien:* DThC 15 [París 1946] col.59-66; F. BOLGIANI, *Taziano:* DPAC [1983] col.3.354-3.357; J. QUASTEN, *Patrología* I (Madrid, BAC n.206, 1984) p.219-226.

[29] Es la misma herejía llamada *montanismo,* de Montano; pero los primeros heresiólogos la llaman «la herejía frigia» y «la nueva profecía», que comenzó por los años 155-160. La documentación es copiosa desde su mismo origen. Eusebio de Cesarea, en su *Hist. Eccl*, recogió muchos documentos hoy valiosísimos. También Tertuliano, en el último período de su vida, desde el año 206, cuando comenzó a defender el montanismo («pasándose a los catafrigas», dice San Agustín en n.86), hasta su separación completa de la Iglesia, en el año 213. Después, los demás escritores dependen de ellos. En relación con San Agustín interesan: SAN EPIFANIO, *Panarion,* 48-49; SAN FILASTRIO, *Div. haer.,* 49; el mismo San Agustín menciona a los *catafrigas* en *Contra Faustum,* 32,17; *De bono viduitatis,* 4,6; 5,7; *De agone christiano,* 28,30; *Epist.,* 237,2. La historia, doctrina y seguidores, cf. G BARDY, *Montanisme:* DThC 10 [París 1929] col.2.355 2.370; E. PERETTO, *Catafrigi:* DPAC (1983) col 621 622, B ALAND, *Montano-Montanismo,* ib., col.2.299 2.301.

pueblos. Afirman que la venida del Espírtu Santo prometida por el Señor se cumplió en ellos y no en los apóstoles. Tienen como fornicación a las segundas nupcias; y por eso dicen que el apóstol Pablo las permitió, porque en parte lo sabía y en parte profetizaba: ya que aún no había llegado lo que es perfecto. Ahora bien: ellos deliran que esto perfecto vino sobre Montano y sus profetisas. Dicen que los sacramentos los tienen por funestos. Realmente cuentan que de la sangre de un niño de un año, que extraen con pequeñas punciones de todo su cuerpo, realizan en cierto modo su eucaristía, mezclándola con harina y haciendo un pan. Si el niño llegase a morir, lo tienen por mártir; pero si viviera, por gran sacerdote.

XXVII. PEPUCIANOS O QUINTILIANOS [30], así llamados por cierto lugar que Epifanio llama ciudad desierta. Ellos, convencidos de que es algo divino, la llaman Jerusalén. De tal manera dan solamente a las mujeres el primer puesto, que hasta ejercen el sacerdocio entre ellos. Realmente dicen que Cristo se apareció en figura de mujer en la misma ciudad de Pepuza a Quintila y Priscila, por lo cual se llaman también quintilianos. Hacen también éstos con la sangre de un niño lo que hemos dicho antes que hacían los

no promissum, in se potius quam in Apostolis fuisse asserunt redditum. Secundas nuptias pro fornicationibus habent, et ideo dicunt eas permisisse apostolum Paulum, quia ex parte sciebat, et ex parte prophetabat: nondum enim venerat quod perfectum est (cf. 1 Cor 13,9-10). Hoc autem perfectum in Montanum et in eius prophetissas venisse delirant. Sacramenta perhibentur habere funesta: nam de infantis anniculi sanguine, quem de toto eius corpore minutis punctionum vulneribus extorquent, quasi eucharistiam suam conficere perhibentur, miscentes eum farinæ, panemque inde facientes: qui puer si mortuus fuerit, habetur apud eos pro martyre; si autem vixerit, pro magno sacerdote.

27. PEPUZIANI sive Quintilliani[a], a loco quodam nominati sunt, quam civitatem desertam dicit Epi[51]phanius. Hanc autem isti divinum aliquid esse arbitrantes, Ierusalem vocant: tantum dantes mulieribus principatum, ut sacerdotio quoque apud eos honorentur. Dicunt enim Quintillæ et Priscillæ in eadem civitate Pepuza Christum specie feminæ revelatum: unde ab hac Quintilliani etiam nuncupantur. Faciunt et ipsi de sanguine infantis,

[30] Los *pepucianos* son llamados también *quintilianos*, porque San Epifanio *(Panarion,* 49; 51; 79) menciona entre los seguidores de Montano a una tal Quintila, compañera de Maximila y Priscila, a quien atribuyen la secta de los *quintilianos*, y que llaman también *pepucianos, artotiritas* y *priscilianos*. Se ve que San Agustín no tenía sino informes vagos. *Anacef.*, 2,1,3; SAN FILASTRIO, *Div. haer.*, 49,4. cf. E. AMANN, *Quintilliens:* DThC 13 (París 1937) col.1 958).

a] sive Quintilliani *omitt* CCL.

catafrigas. En efecto, se dice que nacieron de ellos. Finalmente, otros dicen que la tal Pepuza no es una ciudad, sino que fue la villa de Montano y sus profetisas, Prisca y Maximila. Y porque vivieron allí, el lugar mereció llamarse Jerusalén.

XXVIII. ARTOTIRITAS [31], son los llamados así por sus ofrendas. En efecto, ofrecen pan y queso diciendo que ya los primeros hombres celebraron las oblaciones de los frutos de la tierra y de las ovejas; Epifanio los une a los pepucianos.

XXIX. TESARESCEDECATITAS [32]; se llaman así porque no celebran la Pascua, sino la luna decimocuarta, cualquiera que sea el día ocurrente de la semana; y si fuera domingo, ayunan y guardan vigilia ese día.

XXX. ALOGOS, ALOGIOS, ALOGIANOS, los sin palabra [33]; se llaman así como negadores del Verbo (la Palabra) —*logos,* en griego, significa palabra—, porque no quieren admitir al Verbo-Dios (la Palabra-Dios), despreciando el Evangelio de San Juan y su Apocalipsis, negando, por supuesto, que estos escritos sean suyos.

quod Cataphyryges facere supra diximus: nam et ab eis perhibentur exorti. Denique alii hanc Pepuzam non esse civitatem, sed villam dicunt fuisse Montani et prophetissarum eius Priscæ [a] et Maximillæ; et quia ibi vixerunt, ideo locum meruisse appellari Ierusalem.

28. ARTOTYRITÆ sunt, quibus oblatio eorum hoc nomen dedit: offerunt enim panem et caseum, dicentes a primis hominibus oblationes de fructibus terræ et ovium fuisse celebratas. Hos Pepuzianis iungit Epiphanius.

(304) **29.** TESSARESCÆDECATITÆ hinc appellati sunt quod non nisi quarta decima luna Pascha celebrant quilibet septem dierum occurrat dies; et si dies dominicus occurrerit, ipso die ieiunant et vigilant.

30. ALOGI, propterea sic vocantur, tanquam sine verbo (λόγος enim græce verbum dicitur), quia Deum Verbum recipere noluerunt, Ioannis Evangelium respuentes, cuius nec Apocalypsin accipiunt, has videlicet scripturas negantes esse ipsius.

[31] Están relacionados con los anteriores, y eran discípulos iluminados de Montano, donde las mujeres eran profetisas. Su característica más acusada es cultual, ofreciendo los frutos a imitación de Caín y Abel. SAN EPIFANIO, *Panarion,* 49; *Anacef.,* 2,1,3. La historia, cf. G. BAREILLE, *Artotyrites:* DThC 1 (París 1909) col.2.035-2.036; F. COCCHINI, *Artotiriti:* DPAC (1983) col.387-388.

[32] *Anacef.,* 2,1,4.

[33] Son herejes caracterizados especialmente por su negación de la divinidad del Verbo. Por tanto, están relacionados con los antitrinitarios de finales del siglo II y principios del III. San Epifanio es quien aplica el nombre de *a-logos* a este grupo de asiáticos anticristianos del siglo II (*Panarion,* 51,3); San Filastrio (*Div. haer.,* 60,2) dice más concretamente que rechazan el Evangelio y el Apocalipsis de San Juan, con lo cual está recordando a San Ireneo (*Adv. haer.,* 3,11,9) cuando habla de los adversarios del cuarto Evangelio. cf G. BAREILLE, *Aloges:* DThC 1 (París 1909) col.898-901.

a] Pricillæ CCL.

XXXI. ADAMIANOS[34], de Adam, cuya desnudez en el Paraíso antes del pecado imitan. De donde también se oponen al matrimonio, porque Adam, ni antes de pecar, ni después de haber sido expulsado del Paraíso, conoció a su mujer. Creen, por tanto, que el matrimonio no habría existido si nadie hubiera pecado. Conviven, pues, desnudos hombres y mujeres, escuchan sus lecciones desnudos, oran desnudos, desnudos celebran los sacramentos y por eso piensan ellos que su iglesia es el paraíso.

XXXII. ELCESEOS O SAMPSEOS[35]; Epifanio, según su orden, los nombra aquí, y dice que fueron engañados por cierto pseudoprofeta llamado Elci, de cuyo linaje presenta a dos mujeres adoradas por ellos como diosas. Lo demás es semejante a los ebioneos.

XXXIII. TEODOTIANOS[36]; formados por un tal Teodoto, afirman que Cristo es solamente hombre. Y dicen que lo enseñó el

31. ADAMIANI ex Adam dicti, cuius imitantur in paradiso nuditatem, quæ fuit ante peccatum. Unde et nuptias aversantur, quia nec priusquam peccasset Adam, nec priusquam dimissus esset de paradiso, cognovit uxorem. Credunt ergo quod nuptiæ futuræ non fuissent, si nemo peccasset. Nudi itaque mares feminæque conveniunt, nudi lectiones audiunt, *(305)* nudi orant, nudi celebrant sacramenta, et ex hoc paradisum suam arbitrantur Ecclesiam.

32. ELCESÆOS et SAMPSÆOS hic tanquam ordine suo commemorat Epiphanius, quos dicit a quodam pseudopropheta esse deceptos, qui vocabatur Elci, ex cuius genere duas mulieres tanquam deas ab eis perhibet adoratas; cetera Ebionæis tenere similia.

33. THEODOTIANI a Theodoto[a] quodam instituti, hominem tantummodo Christum asseverant. Quod dicitur idem Theodotus[a] propterea docuisse,

[34] Se atribuye esta secta a un discípulo de Carprócates, llamado Pródigo; es San Epifanio (*Panarion,* 52) quien escribe el nombre de *adamitas,* aunque ya Clemente Alejandrino (*Stromata,* 3,2) denuncia sus inmoralidades, relacionadas con gnósticos depravados del siglo II, que han sido imitados por sectas a lo largo de la historia hasta nuestros días. Cf. G. BAREILLE, *Adamites:* DThC 1 [París 1909] col.391-392; F. COCCHINI, *Adamiti:* DPAC (1983) col.42.

[35] Se trata de una secta ocultista de judeo-cristianos de finales del siglo II y principios del III. San Epifanio *(Panarion,* 19,1; *Anacef.,* 2,1,7) afirma su existencia y difusión entre los esenios, ebionistas y nazareos (ib., 30). También de los *sampseos* como una secta derivada de los *oseanos* (ib., 53), influidos por el mismo Elci. Esta secta tiene seguidores entre los que practican el ocultismo y la astrología. El hallazgo de documentación nueva, como el llamado *Códice Manés de Colonia,* revela nuevos aspectos, como las relaciones de esta secta con un hermano de Manés, a quien consideran su jefe, señalando además su influencia en el maniqueísmo. La historia, cf. G. BAREILLE, *Elcésaites:* DThC 4 (París 1924) col.2.333-2.339; A. F. J. KLIJN, *Elcesaiti:* DPAC (1983) col.1.128-1.129.

[36] Es el discípulo más destacado de la escuela oriental de Valentín. Clemente Alejandrino ha sido quien ha recogido los escasos datos que se tienen de él y de su doctrina valentiniana. *Anaceph.,* 2,1,8. Cf G. BARDY, *Théodote:* DThC 15 (París 1950) col.2.517-2.519; M. SIMONETTI, *Teodoto Valentiniano,* en DPAC 1983, col. 3.401-3.402.

a) Theodotione, Theodotion CCL.

mismo Teodoto porque, lapso en la persecución, creía que de este modo evitaba el oprobio de su caída si aparecía que él no había negado a Dios, sino a un hombre.

XXXIV. MELQUISEDECIANOS[37]; creen que Melquisedec, sacerdote del Dios Altísimo, no fue un hombre, sino la virtud de Dios.

XXXV. BARDESANISTAS[38]; de un cierto Bardesano; se dice que al principio sobresalió insigne en la doctrina de Cristo; pero después, aunque no en todo, cayó en la herejía de Valentín.

XXXVI. NOETIANOS[39]; de un tal Noeto, que decía que Cristo era él mismo el Padre y el Espíritu Santo.

XXXVII. VALESIOS[40]; se castran a sí mismos y a sus huéspedes, pensando de este modo que deben servir a Dios. Se dice también que enseñan otras cosas heréticas y torpes; pero cuáles

quia in persecutione lapsus isto modo se casus sui devitare putabat opprobrium, si non Deum negasse, sed hominem videretur.

34. MELCHISEDECIANI, Melchisedec sacerdotem Dei excelsi (cf. Gen 14,18), non hominem fuisse, sed virtutem Dei esse arbitrantur.

(306) 35. BARDESANISTÆ a quodam Bardesane, qui in doctrina Christi prius exstisse perhibetur insignis: sed postea, quamvis non per omnia, in Valen[32]tini hæresim lapsus est.

36. NOETIANI a quodam Noeto, qui dicebat Christum eumdem ipsum esse Patrem et Spiritum sanctum.

37. VALESII et se ipsos castrant, et hospites suos, hoc modo existimantes Deo se debere servire. Alia quoque hæretica docere dicuntur et turpia: sed quæ illa sint, nec ipse commemoravit Epiphanius, nec uspiam potui reperire.

[37] Herejes que describe San Epifanio *(Panarion,* 55); *Anacef.,* 2,1,9, y San Filastrio *(Div. haer.,* 52) apoyándose en Gén 14,18 y Heb 7. En el siglo II hubo una viva polémica entre judíos y cristianos sobre el sacerdocio de Cristo, superior al sacerdocio levítico, y surgieron interpretaciones heterodoxas que defendían al personaje Melquisedec como una «potencia» superior a Cristo. Cf. G. BARDY, *Melchisédéciens:* DThC 10 (París 1928) col.513-516; C. GIANOTTO, *Melchisedek:* DPAC (1983) col.2.204-2.205.

[38] Discípulos herejes seguidores de Bardesano, filósofo, poeta y maestro en Edesa de la literatura siríaca cristiana, que al principio del cristianismo, siglos II y III, intentaron profundizar en las ciencias y en la filosofía natural, pero sin acertar a conciliarlas con la Biblia y el dogma. *Anacef.,* 2,1,10. Cf. F. NAU, *Bardesane* y *Bardesanites:* DThC 12 (París 1923) col.391-401. Sin embargo, nuevos documentos y la crítica moderna sugieren otras hipótesis para explicar todo este movimiento; cf. R. LAVENANT, *Bardesane:* DPAC (1983) col.476-478.

[39] Herejía monarquista y patripasiana de finales del siglo II, condenada el año 200 por los presbíteros de Esmirna y propagada en Roma por Epígono, uno de sus discípulos. Historia, doctrina y fuentes, cf. G. BARDY, *Monarchianisme:* DThC 10 (París 1929) col 2.193 2.200; M. SIMONETTI, *Noeto de Smirna:* DPAC (1983) col.2.413.

[40] Herejía del siglo II, catalogada también entre los eunucos. La primera fuente que habla de ella es San Epifanio (*Panarion,* 58) entre los noetianos y los novacianos; *Anacef,* 2,1,12. Fuentes, doctrinas, refutación y jurisprudencia, cf. G. BAREILLE, *Eunuques ou Valésiens:* DThC 5 (París 1913) col.1.516-1.521.

son, ni siquiera Epifanio las recordó, y yo tampoco he podido encontrarlas en parte alguna.

XXXVIII. CÁTAROS [41]; porque se llaman a sí mismos con este nombre soberbia y odiosísimamente, no admiten las segundas nupcias como por amor a la pureza y se oponen a la penitencia, siguiendo al hereje Novato. Por esto se llaman también NOVACIANOS.

XXXIX. ANGÉLICOS [42], propensos al culto de los ángeles. Epifanio atestigua que ya habían desaparecido por completo.

XL. APOSTÓLICOS [43]; los que se llaman por vana presunción con este nombre, dado que no recibían en su comunión a los que usaban de su cónyuge y poseían bienes propios, como tiene la Católica muchos monjes y clérigos. Pero por eso son herejes, porque, separándose de la Iglesia, juzgan que no tienen esperanza alguna los que usan de esas cosas de las que ellos carecen. Son semejantes a los encratitas. También se les llama APOTACTITAS. Y no sé qué más cosas heréticas enseñan como propias.

38. CATHARI [a], qui se ipsos isto nomine, quasi propter munditiam, superbissime atque odiosissime nominant, secun*(307)*das nuptias non admittunt, poenitentiam denegant, Novatum sectantes hæreticum: unde etiam Novatiani appellantur.

39. ANGELICI, in angelorum cultum inclinati, quos Epiphanius iam omnino defecisse testatur.

40. APOSTOLICI, qui se isto nomine arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non reciperent utentes coniugibus et res proprias possidentes, quales habet Catholica et monachos et clericos plurimos. Sed ideo isti hæretici sunt, quoniam se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere, qui utuntur his rebus, quibus ipsi carent. Encratitis isti similes sunt, nam et Apotactitæ appellantur. Sed et alia nescio quæ propria hæretica docere perhibentur.

[41] Desde San Epifanio (*Panarion,* 59) y *Anacef.,* 2,1,13, la mayoría de los autores los acercan a los novacianos. Una secta maniquea toma también el nombre de cataristas o purificadores; cf. F. VERNET, *Cathares:* DThC 12 (París 1923) col.1.987-1.999.

[42] Herejía de origen judío pagano que fantaseó la gnosis, poniendo en peligro la fe de los gentiles convertidos, renovando el falso culto de los genios. San Pablo, en Col 2,18, ya pone en guardia contra la falsa religión de los ángeles. SAN IRENEO, *Adv. haer.,* 3,32,2; *Ana-* cf. G. BAREILLE, *Apostoliques, hérétiques du IIIe siècle:* DThC 1 (París 1909) col.1.631-1.632; G: LADOCSI, *Apostolici:* DPAC (1983) col.293.

[43] Herejes que, desde mediados del siglo II imitando a los encratitas, cátaros y novacianos, siguen a Taciano y a Marción, y exigían un ascentismo exagerado, desfigurando la moral cristiana. SAN EPIFANIO, *Panarion,* 61; *Anacef.,* 2,1,15, señala cómo se apartaron de la Iglesia. cf. G. BAREILLE, *Apostoliques, hérétiques du III esiècle:* DThC 1 (París 1909) col.1.631-1.632; G· LADOCSI, *Apostolici:* DPAC (1983) col.293.

a) Catharoe CCL.

XLI. SABELIANOS [44]; se dice que salieron de aquel Noeto que hemos recordado antes. Algunos dicen también que Sabelio fue discípulo suyo. Por qué causa Epifanio las enumera como dos herejías, no lo sé. Veamos cómo pudo suceder que este Sabelio fuese más famoso y que por eso esta herejía tomara de él mayor renombre. En efecto, los noetianos difícilmente son conocidos por alguien; en cambio, los sabelianos están en la boca de muchos. Algunos los llaman también PRAXEANOS, de Práxeas, y tal vez HERMOGENIANOS, de Hermógenes; de los cuales, Práxeas y Hermógenes, que pensaban lo mismo, se dice que estuvieron en Africa. Pero no son varias sectas, sino que tienen diversos nombres de una sola secta, según los hombres que han destacado más en ella. Lo mismo que son donatistas los parmenianistas, como son pelagianos los mismos celestianos. Es decir, que el citado Epifanio pone a los noetianos y sabelianos no como dos nombres de una sola herejía, sino como dos herejías distintas. Yo no lo he podido encontrar claramente, porque si existe alguna diferencia entre ellos,

41. SABELLIANI ab illo Noeto quem supra memoravimus, *(308)* defluxisse dicuntur; nam et discipulum eius quidam perhibent fuisse Sabellium. Sed qua causa duas hæreses eas Epiphanius computet, nescio: cum fieri potuisse videamus, ut fuerit Sabellius iste famosior, et ideo ex illo celebrius hæc hæresis nomen acceperit. Noetiani enim difficile ab aliquo sciuntur: Sabelliani autem sunt in ore multorum. Nam et Praxeanos eos a Praxea quidam vocant; et Hermogeniani vocari ab Hermogene potuerunt, qui Praxeas et Hermogenes eadem sentientes, in Africa fuisse dicuntur. Nec tamen istæ plures sectæ sunt; sed unius sectæ plura nomina, ex his hominibus qui in ea maxime innotuerunt: sicut Donatistæ, iidem Parmenianistæ; sicut Pelagiani, iidem Cælestiani. Unde ergo sit factum ut Noetianos et Sabellianos, non unius hæresis duo nomina, sed tanquam duas hæreses supradictus Epiphanius poneret, liquido invenire non potui: quia si quid inter se differunt, tam obscure dixit, studio forsitan brevitatis, ut non intellegam; loco quippe isto, quo et nos, tam longe a Noetianis Sabellianos commemorans: «Sabelliani», inquit, «similia Noeto dogmatizantes,

[44] En plena controversia trinitaria, desde la condenación de Noeto (*noetianos,* n.36), hacia el año 200, sus discípulos Epígono y Cleomene consiguieron difundir sus enseñanzas más simples del monarquismo trinitario. Se oponen sobre todo Tertuliano y San Hipólito, el cual con este motivo se enfrenta duramente a la actuación tímida de los papas Ceferino y Calixto, que había sido su consejero. Entre tanto, surge Sabelio como maestro «charlatán», como le llama San Hipólito (*Philosophoumena,* 9,12), pero el papa Calixto lo condena como cabeza del modalismo romano. Y entonces Sabelio y sus discípulos enseñan sus teorías contra la Iglesia por el Oriente, en oposición a la teología del Logos de Orígenes y su escuela, de tal modo que en el siglo IV los teólogos del Logos consideraban toda forma de monarquismo como *sabelianismo.* San Epifanio (*Panarion,* 62,1) habla de los sabelianos como muy activos todavía en Roma y Mesopotamia hacia el 375; *Anacef.,* 2,1,16, San Filastrio (*Div. haeres.,* 54). La historia, doctrina, controversia, cf. G. BARDY, *Monarquisme* DThC 10 (París 1929), sobre todo col 2.201 2.209; M. SIMONETTI, *Sabelio-sabelliani* DPAC (1983) col 3.045

lo dijo tan oscuramente, por la brevedad tal vez, que no lo entiendo. Mencionando a los sabelianos, tan distantes de los noetianos, en este mismo pasaje, sin duda, como nosotros, dice: «Los sabelianos, que dogmatizan igual que Noeto, menos esto que dicen que el Padre no padeció» [45]. ¿Cómo puede entenderse esto de los sabelianos, cuando se distinguen porque dicen que el Padre padeció de tal modo que se les llama con más frecuencia patripasianos que sabelianos? Y si tal vez en la frase «menos esto que dicen que el Padre no padeció» quiso que se entendiese que eso lo decían los novacianos, ¿quién puede distinguirlos con esta ambigüedad? O ¿cómo podemos entenderlos, a cualquiera de ellos que no afirman que el Padre sufrió, cuando dicen que es la mismísima cosa el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo? Filastrio, obispo de Brescia [46], en un libro muy prolijo que escribió sobre las herejías, también estimó que debía enumerar ciento veintiocho herejías. Poniendo a los sabelianos a continuación de los noetianos, dice: «Sabelio, su discípulo, que siguió paso a paso a su maestro, por lo que también han sido llamados sabelianos y patripasianos, praxeanos, de Práxeas, y hermogenianos, de Hermógenes, que estuvieron en Africa; y por pensar de este modo fueron separados de la Iglesia católica». Muy bien dice que después fueron llamados sabelianos, porque defendían lo mismo que Noeto; y recordó los otros nombres de la

præter hoc quod dicunt Patrem non esse passum (Epiphanius, in Anacephalæosi)». Quomodo de Sabellianis intellegi potest, cum sic innotuerint dicere Patrem passum, ut Patripassiani quam Sabelliani crebrius nuncupentur? Aut si forte in eo quod ait: «præter [33] hoc quod dicunt Patrem non esse passum», Noetianos hoc dicere intellegi *(309)* voluit, quis eos in hac ambiguitate discernat? Vel quomodo possunt intellegi quilibet eorum Patrem passum fuisse non dicere, cum dicant eumdem ipsum esse et Patrem et Filium et Spiritum sanctum? Philaster autem Brixianus episcopus, in prolixissimo libro quem de hæresibus condidit, et centum viginti octo hæreses arbitratus est computandas, Sabellianos continuo post Noetianos ponens: «Sabellius», inquit, «discipulus eius, qui similitudinem sui doctoris itidem secutus est, unde et Sabelliani postea sunt appellati, qui et Patripassiani, et Praxeani a Praxea, et Hermogeniani ab Hermogene, qui fuerunt in Africa, qui et ita sentientes abiecti sunt ab Ecclesia catholica». Certe iste eosdem postea Sabellianos dixit appellatos, qui ea quæ Noetus sentiebant; et alia nomina eiusdem sectæ commemoravit, et tamen Noetianos et Sabellianos sub duobus numeris tanquam duas hæreses posuit; qua causa, ipse viderit.

[45] Cf *Carta* 222, n.2

[46] San Filastrio, *Div. haer liber,* 54

misma secta. No obstante, puso a los noetianos y sabelianos con dos numeraciones distintas, como a dos herejías. ¿Por qué? El lo sabrá.

XLII. Origenianos [47], por un cierto Orígenes, no el famoso conocido de casi todos, sino de otro no sé quién. Epifanio, hablando de él y de sus seguidores, dice: «Origenianos, de un tal Orígenes, de acciones torpes, que realizan cosas nefandas, entregando sus cuerpos al desenfreno». Sin embargo, a continuación, al añadir otros Origenianos, dice:

XLIII. Origenianos [48], «son otros, los del tratadista Adamancio, que rechazan la resurrección de los muertos: introduciendo a Cristo como criatura y al Espíritu Santo, alegorizando además el paraíso, los cielos y todas las otras cosas». Esto dice Epifanio de este Orígenes [49]. Pero quienes lo defienden afirman que enseñó que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son de una y de la misma sustancia, que no rechazó la resurrección de los muertos, aunque quienes han leído sus muchas obras se esfuerzan por refutarle también en todo esto. Este Orígenes tiene otros dogmas que no acepta la Iglesia católica, en los cuales le arguye con verdad y sus defen-

42. Origeniani a quodam Origene dicti sunt; non illo qui fere omnibus notus est, sed ab alio nescio quo, de quo vel sectatoribus eius Epiphanius loquens: «Origeniani», inquit, «cuiusdam Origenis; turpis autem sunt operationis, isti sunt nefanda facientes, sua corpora corruptioni tradentes»[a] Alios autem Origenianos continuo subiciens:

(310) 43. «Origeniani», inquit, «alii, qui et Adamantii tractatoris, qui et mortuorum resurrectionem repellunt; Christum autem craturam et Spiritum sanctum introducentes: paradisum autem et cælos et alia omnia allegorizantes». Hæc quidem de Origene Epiphanius: sed qui eum defendunt, unius eiusdemque substantiæ esse, dicunt, docuisse, Patrem et Filium et Spiritum sanctum; neque resurrectionem repulisse mortuorum, quamvis et in istis eum convincere studeant, qui eius plura legerunt. Sed sunt huius Origenis alia dogmata, quæ catholica Ecclesia omnino non recipit, in quibus nec ipsum falso arguit, nec potest ab eius defensoribus falli: maxime

[47] *Anacef.* 2,1,17; San Epifanio (*Panarion,* 63-64) no sabe de qué orígenes proceden. En cambio, la *Anacefalaiosis,* que consultó San Agustín, se expresa de esa forma oscura.

[48] *Anacef.,* 2,1,18. De Orígenes, el sabio eminente de la Iglesia antigua, de la escuela de Alejandría (185-253), a quien se le llama por su ascetismo y solidez *Adamancio* o adamantino (Eusebio, *Hist. eccl.* 6,3,9: «hombre de acero», y San Jerónimo, *Epist* 33, n.3)

[49] San Agustín había escrito a San Jerónimo desde el año 397 «que nos declares las equivocaciones por las que se vea cómo un varón tan notable se apartó de la fe en la verdad» (*Epist.,* 40,9 [BAC n.69, Madrid [3] 1986] p.248), y en el 392 ya le había pedido que tradujera a autores griegos «que se distinguieron en la exposición de nuestras Escrituras.. especialmente a ese a quien tanto citas (Orígenes)» (*Epist.,* 28,2).

a) Hic incipit cap. 43 CCL.

sores no pueden desmentir. Sobre todo en cuanto a la purgación y liberación, y a que después de un largo tiempo se vuelve de nuevo a los mismos males por la revolución de toda la criatura racional. Realmente, ¿qué cristiano católico, docto o indocto, no se horroriza con vehemencia de esa que llama purificación de los males; esto es, que aun aquellos que acabaron esta vida con pecados, abominaciones, sacrilegios e impiedades las más atroces, incluso al final al mismísimo diablo y a sus ángeles, si bien, después de tiempos incontables, son restituidos al Reino de Dios y a la luz una vez purgados y librados; pero de nuevo, también después de larguísimos tiempos, todos los que han sido liberados, volverán a caer en los mismos males y a levantarse, y que estos períodos de felicidad y de miseria de la criatura racional siempre han existido y siempre existirán? De semejante vanidosísima impiedad he disputado con el máximo cuidado en los libros de *La Ciudad de Dios* contra los filósofos de quienes Orígenes aprendió tales cosas [50].

XLIV. PAULIANOS [51], de Paulo de Samosata; dicen que Cristo no existió siempre, sino que sostienen su comienzo desde que nació de María, y no lo creen algo más que hombre. Esta herejía

de purgatione et liberatione, ac rursus post longum tempus ad eadem mala revolutione rationalis universæ creaturæ. Quis enim catholicus christianus vel doctus vel indoctus non vehementer exhorreat eam *(311)* quam dicit purgationem malorum, id est, etiam eos qui hanc vitam in flagitiis et facinoribus et sacrilegiis atque impietati[34]bus quamlibet maximis finierunt, ipsum etiam postremo diabolum atque angelos eius, quamvis post longissima tempora, purgatos atque liberatos regno Dei lucique restitui, et rursus post longissima tempora omnes qui liberati sunt, ad hæc mala denuo relabi et reverti; et has vices alternantes beatitudinum et miseriarum rationalis creaturæ semper fuisse, semper fore? De qua vanissima impietate adversus philosophos, a quibus ista didicit Origenes, in libris *De civitate Dei* diligentissime disputavi.

44. PAULIANI a Paulo Samosateno, Christum non semper fuisse dicunt; sed eius initium, ex quo de Maria natus est, asseverant: nec eum aliquid amplius quam hominem putant. Ista hæresis aliquando cuiusdam Artemo-

[50] *De Civ. Dei,* 21,17. San Agustín manifiesta con sabiduría y prudencia que no tiene prevención alguna contra Orígenes, como hicieron los antiorigenistas de los siglos IV y V (San Epifanio, San Jerónimo, Rufino, etc.); simplemente defiende la verdad de la vanidosa impiedad, y se opone al sistema filosófico que siguió Orígenes. Cf. SILVIA JANNACCONE, *La dottrina eresiologica de s Agostino* (Catania 1952) p.54 62.

[51] San Epifanio *(Panarion,* 65); *Anacef.* 2,2,1; Eusebio *(Hist. Eccl.,* 5,28,1); Rufino *(Hist. Eccl.,* 10,6), *Exemplum fidei nicaenae,* 21). San Agustín, con la documentación que tiene, procura comprender el canon 19 del Concilio de Nicea, a propósito del rebautismo de los *paulianos,* que volvieron a la Iglesia católica. La historia, cf. G. BARDY, *Le «De Haeresibus» et ses sources,* en *Miscellanea Agostiniana* II (Roma 1931) 4114.

fue algún tiempo de un cierto Artemón, pero cuando falleció la restauró Paulo y después la confirmó Fotino, de modo que los FOTINIANOS son nombrados con más celebridad que los PAULIANOS. Por cierto que el Concilio de Nicea estableció que estos paulianos debían ser bautizados en la Iglesia católica. De donde hay que creer que no mantenían la regla del bautismo que muchos herejes se llevaron consigo al separarse de la Católica y la conservan.

XLV. FOTINIANOS [52]; Epifanio no los coloca inmediatamente después de Paulo o con Paulo, sino después de interponer a otros. Pero no calla que creyó cosas parecidas. Sin embargo, afirma que en algo se le opuso; qué sea ese algo lo calla por completo. Filastrio, en cambio, pone a continuación a los dos con numeración particular y propia, como dos herejías distintas, mientras afirma que Fotino siguió en todo la doctrina de Paulo [53].

XLVI. 1. MANIQUEOS [54]; existieron por cierto persa que llamaban Manés, aunque sus discípulos preferían llamarle *el Mani-*

nis fuit, sed cum defecisset, instaurata est a Paulo, et postea sic a Photino confirmata, ut Photiniani quam Pauliani celebrius nuncupentur. Istos sane Paulianos baptizandos esse in Ecclesia catholica Nicæno concilio constitutum est. Unde credendum est eos *(312)* regulam Baptismatis non tenere, quam secum multi hæretici cum de Catholica discederent abstulerunt, eamque custodiunt.

45. PHOTINUS ab Epiphanio non continuo post Paulum sive cum Paulo, sed aliis interpositis ponitur. Non tacetur sane similia credidisse, secundum aliquid tamen adversatus ei dicitur; sed quid sit ipsum aliquid, omnino non dicitur. Philaster autem continuatim ponit ambos sub singulis et propriis numeris, quasi hæreses duas, cum dicat Photinum in omnibus Pauli secutum fuisse doctrinam.

46. *(1)* MANICHÆI a quodam Persa exstiterunt, qui vocabantur Manes [a]: quamvis et ipsum, cum eius insana doctrina coepisset in Græcia prædicari,

[52] Fotino de Sirmio, siglo IV, es asociado por los antiguos a Pablo de Samosata como representante del adopcionismo, y sin embargo con quien está más relacionado es con Marcelo de Ancira, «hereje notorio» *(Panarion,* 72,2,3), de quien fue diácono y discípulo. *Anacef.,* 3,1,2; SAN FILASTRIO, *Div. haer.,* 55.

[53] San Agustín habla directamente de los fotinianos en *Sermo* 244,4; 246,4; *Confess.,* 7,19,25; *Epist.,* 147,19. Historia, doctrina, etc., cf. G. BARDY, *Photin de Sirmium,* III: *Les photiniens:* DThC 12 (París 1935) col.1532-1536; M. SIMONETTI, *Fotino di Sirmio:* DPAC (1983) col.391-392; CH. KANNENGIESSER, *Marcello di Ancira* (ib.) col.2.089-2.091.

[54] Capítulo muy rico por la información directa que San Agustín tiene de las teorías de Manés y de sus costumbres. San Epifanio *(Panarion,* 66), en cambio, es muy pobre en los datos y en la exposición. Historia, doctrina, etc., cf. G. BARDY, *Manichéisme:* DThC 19 (París 1927) col.1.841-1.895; *Le «De Haeresibus» et ses sources,* en *Miscellanea Agostiniana* (Roma 1931) p.414; SILVIA JANNACCONE, *La dottrina eresiologica di s. Agostino* (Catania 1952) p 63ss, C. RIGGI, *Manni-Manicheismo;* DPAC (1983) col.2.086-2.079; A. DI BERARDINO, *Letteratura manichea* (ib.) col.2.079-2.081.

a] Manis CCL.

queo, cuando comenzó a predicar en Grecia su loca doctrina insana para evitar el nombre de locura. Por lo cual, algunos, como más espabilados y por lo mismo más mentirosos, por la letra *n* geminada, le llaman *el Manniqueo,* como el que derrama *manná.*

2. Este inventó dos principios diversos y contrarios entre sí, los dos eternos y coeternos, esto es, que existieron siempre. Siguiendo a otros herejes antiguos, opinó que existen dos naturalezas y sustancias, a saber: una del bien y otra del mal. Novelan muchas fábulas que sería muy largo de relatar aquí, afirmando según sus doctrinas la lucha y la mezcolanza de las dos naturalezas entre sí, la purgación del bien por parte del mal y del bien que no puede ser purgado, mientras para el mal la condenación eternamente; novelan muchas fábulas que sería muy largo de relatar aquí.

3. Por estas fábulas suyas vanas e impías se ven obligados a decir que las almas buenas, a las que creen que deben liberar de la mezcolanza de las almas malas, a saber: de la naturaleza contraria, son de esa naturaleza de la que es Dios.

4. En consecuencia, confiesan que el mundo fue hecho por la naturaleza del bien, esto es, por la naturaleza de Dios; pero de aquella mezcolanza del bien y del mal que salió cuando lucharon entre sí las dos naturalezas.

Manichæum discipuli eius appellare maluerunt, devitantes nomen insaniæ. Unde quidam *(313)* eorum quasi doctiores, et eo ipso mendaciores, geminata N littera, Mannichæum vocant, quasi manna fundentem.

(2) Iste duo principia inter se diversa et adversa, eademque æterna et coæterna, hoc est semper fuisse, composuit: duasque naturas atque substantias, boni scilicet et mali, sequens alios antiquos hæreticos, opinatus est. Quarum inter se pugnam et commixtionem, et boni a malo purgationem, et boni quod purgari non poterit, cum malo in æternum damnationem, secundum sua dogmata asseverantes, multa fabulantur, quæ cuncta intexere huic [35] operi nimis longum est.

(3) Ex his autem suis fabulis vanis atque impiis coguntur dicere, animas bonas, quas censent ab animarum malarum naturæ scilicet contrariæ commixtione liberandas, eius cuius Deus est esse naturæ.

(4) Proinde mundum a natura boni, hoc est, a natura Dei factum, confitentur quidem, sed de commixtione boni et mali, quæ facta est, quando inter se utraque natura pugnavit.

San Agustín señala en *Contra Faustum Manichaeum,* 13,4, que el maniqueísmo nació no sólo después de Tertuliano, sino también después de San Cipriano; coincidiendo así con San Epifanio, que fecha su nacimiento en el noveno año del emperador Galieno, *De pond. et mens.,* que coincide con el año 263. En cambio, EUSEBIO, *Hist. Eccles.,* 7,30 32, lo coloca en tiempo del papa Félix y del emperador Diocleciano, el cual no llegó al Imperio sino diez años después de la muerte del papa Félix, ocurrida en 275. San León Magno (Sermo 2 de Pentec.) da una fecha anterior, hacia el 260, con el emperador Probo y el cónsul Paulino.

5. De hecho, afirman que esta purgación y liberación del bien por parte del mal la hacen las fuerzas de Dios, no sólo por todo el mundo y de todos sus elementos, sino también sus Elegidos por medio de los alimentos que consumen. Dicen que la sustancia de Dios, ciertamente, está mezclada también en esos alimentos, como en el mundo entero, y creen que es purgada en sus Elegidos por el género de vida con que viven los Elegidos maniqueos como más santa y excelentemente que sus Oyentes. De estas dos profesiones, Elegidos y Oyentes, quisieron que constase su iglesia.

6. En el resto de los hombres, e incluso en sus mismos Oyentes, creen que esta parte de la sustancia buena y divina está retenida, mezclada y atrapada en los alimentos y bebidas, y sobre todo en los que engendran hijos está atrapada más estrecha y corrompidamente. La parte de la luz, que es purgada por doquier, a través de ciertas naves, que quieren que sean el sol y la luna, vuelve al reino de Dios como a sus sitiales propios. Por lo mismo, dicen que estas naves están fabricadas de la sustancia pura de Dios.

7. Y afirman que es también naturaleza de Dios esta luz corpórea que agrada a los ojos de los animales mortales, no sólo en esas naves, donde creen que la luz es purísima, sino también en otras cualesquiera cosas lúcidas, en las cuales según ellos es retenida con la mezcolanza, y creen que para ser purgada. En efecto, para la gente de las tinieblas dan cinco elementos que han engen-

(5) Ipsam vero boni a malo purgationem ac liberationem, non solum per totum mundum et de omnibus eius elementis virtutes Dei facere dicunt, verum etiam Electos suos per alimenta quæ sumunt. Et eis quippe alimentis, sicut universo mundo, Dei substantiam perhibent esse commixtam: quam purgari putant in Electis suis eo genere vitæ, quo vivunt Electi Manichæorum, velut sanctius et excellentius Auditoribus suis. Nam his duabus professionibus, hoc est Electorum et Auditorum, Ecclesiam suam constare voluerunt.

(6) In ceteris autem hominibus, etiam in ipsis Auditoribus suis, hanc partem bonæ divinæque substantiæ quæ mixta et colligata in escis et potibus detinetur, maximeque in eis qui *(314)* generant filios, arctius et inquinatius colligari putant. Quidquid vero undique purgatur luminis, per quasdam naves, quas esse lunam et solem volunt, regno Dei, tanquam propriis sedibus reddi. Quas itidem naves de substantia Dei pura perhibent fabricatas.

(7) Lucemque istam corpoream animantium mortalium oculis adiacentem, non solum in his navibus, ubi eam purissimam credunt, verum etiam in aliis quibusque lucidis rebus, ubi secundum ipsos tenetur admixta, cre ditur que purganda, Dei dicunt esse naturam. Quinque enim elementa quæ genuerunt principes proprios, genti tribuunt tenebrarum: eaque elementa

drado sus propios príncipes, y a esos elementos los llaman con los nombres siguientes: humo, tinieblas, fuego, agua y aire. En el humo han nacido los animales bípedos, de quienes piensan que proceden los hombres; en las tinieblas, los reptiles; en el fuego, los cuadrúpedos; en las aguas, los natátiles; en el aire, los volátiles. Para vencer a estos cinco elementos malos han sido enviados del reino y de la sustancia de dios otros cinco elementos, y en esa lucha quedaron mezclados: la atmósfera con el humo, la luz con las tinieblas, el fuego bueno con el fuego malo, el agua buena con el agua mala, el aire bueno con el aire malo. Pero distinguen aquellas naves, es decir, los dos luminares del cielo, de tal modo que sostienen que la luna fue hecha del agua buena y el sol del fuego bueno.

8. Que en esas naves existen las virtudes santas, que se transfiguran en hombres para atraer a las mujeres de la gente mala, y a su vez en mujeres para atraer a los hombres de la misma gente mala, y al ser conmovida mediante esta tiniebla la concupiscencia que hay en ellos, huya la luz que retenían mezclada entre sus miembros, y sea tomada para su purgación por los ángeles de la luz, y como purgatorio se les imponga que tienen que transportarla en esas naves hasta sus propios reinos.

9. Con esta ocasión, o más bien por exigencias de una superstición execrable, los Elegidos están obligados a tomar como una

his nominibus nuncupant, fumum, tenebras, ignem, aquam, ventum. In fumo nata animalia bipedia, unde homines ducere originem censent; in tenebris, serpentia; in igne, quadrupedia; in aquis, natatilia; in vento, volatilia. His quinque elementis malis debellandis alia quinque elementa de regno et substantia Dei missa esse, et in illa pugna fuisse permixta; fumo aera, tenebris lucem, igni malo ignem bonum, aquæ malæ aquam bonam, vento malo ventum bonum. Naves autem illas, id est, duo cæli luminaria, ita distinguunt, ut lunam dicant factam ex bona aqua, solem vero ex igne bono.

(8) Esse autem in eis navibus sanctas virtutes, quæ se in masculos transfigurant, ut illiciant feminas gentis adversæ, et rursus in feminas, ut illiciant masculos eiusdem gentis adversæ; et per hanc illecebram commota eorum concupiscentia fugiat de illis lumen, quod membris suis permixtum tenebant, et purgandum suscipiatur ab angelis lucis, purgatumque illis navibus imponatur ad regna propria repor[36]tandum.

(9) Qua occasione, vel potius exsecrabilis superstitionis quadam necessitate, coguntur Electi eorum velut eucharistiam conspersam cum semine humano sumere, ut etiam inde, sicut de aliis cibis quos accipiunt, substantia illa divina purgetur. Sed hoc se facere negant, et alios nescio quos sub nomine Mani*(315)*chæorum facere affirmant. Detecti sunt tamen in eccle-

eucaristía rociada con semen humano, para que de ella, como de los demás alimentos que toman, sea purgada igualmente aquella sustancia divina. Ellos niegan que hacen tal cosa, y afirman que son otros, no lo sé, los que hacen eso con el nombre de Maniqueos. Sin embargo, tú mismo lo sabes, en Cartago fueron cogidos ***in fraganti*** en la iglesia, siendo tú allí ya diácono, cuando a instancias del tribuno Urso, que entonces estaba al frente de la casa real, fueron llevados a su presencia algunos [55], donde una muchacha, por nombre Margarita, denunció semejante torpeza nefanda, porque, cuando aún no tenía doce años, según ella afirmaba, fue maliciada mediante ese misterio sacrílego. Entonces con dificultad se vio obligada a confesar que una medio beata maniquea, llamada Eusebia, sufrió lo mismo por la misma causa. Como al principio aseguró que ella se mantenía virgen y pidió ser reconocida por una comadrona, fue reconocida, y ¿qué descubrieron? Contó de forma parecida todo aquel sacrilegio torpísimo, en el cual ella se tendía debajo con harina para recoger y mezclar el semen de los que se acostaban con ella. Esto no lo había oído por estar ausente cuando lo indicó Margarita. Y más recientemente fueron sorprendidos algunos maniqueos, y llevados al tribunal eclesiástico, como lo demuestran las Actas Episcopales que me enviaste, confesaron mediante un diligente interrogatorio que eso no era sacramento, sino un exsecramento, una exsecración.

10. Uno de ellos, llamado Viator, no pudo negar que todos son maniqueos en general, tanto los que decían que quienes ha-

sia, sicut scis, apud Carthaginem, iam te ibi diacono constituto, quando instante Urso tribuno, qui tunc domui regiæ præfuit, aliqui adducti sunt: ubi puella nomine Margarita istam nefariam turpitudinem prodidit, quæ cum esset annorum nondum duodecim, propter hoc scelestum mysterium se dicebat esse vitiatam. Tunc Eusebiam quamdam manichæam quasi sanctimonialem, idipsum propter hoc ipsum passam, vix compulit confiteri, cum primo illa se asseruisset integram, atque ab obstetrice inspici postulasset; quæ inspecta, et quid esset inventa, totum illud turpissimum scelus, ubi ad excipiendum et commiscendum concumbentium semen farina substernitur (quod Margarita indicante absens non audierat), similiter indicavit. Et recenti tempore nonnulli eorum reperti, et ad ecclesiam ducti, sicut Gesta episcopalia quæ nobis misistis ostendunt, hoc non sacramentum, sed exsecramentun, sub diligenti interrogatione confessi sunt.

(10) Quorum unus nomine Viator, eos qui ista faciunt proprie Catharistas vocari dicens, cum alias eiusdem manichææ sectæ partes in Mattarios, et specialiter Manichæos, distribui perhiberet, omnes tamen has tres for-

[55] San Posidio, *Vita s. Aug.*, 16; San Agustín, *De moribus manichaeorum*, 16ss

cían eso se llamaban propiamente CATARISTAS, como los que se dividían en otros grupos de la misma secta maniquea como los MATARIOS[56], y específicamente los maniqueos, puesto que todas estas tres formas tienen como propagandista a un mismo agente. Y ciertamente que los libros maniqueos son comunes a todos sin duda alguna, y en ellos están escritas las fábulas monstruosas sobre la transfiguración de hombres en mujeres y de mujeres en hombres, para atraer y disolver por medio de la concupiscencia de los dos sexos a los príncipes de las tinieblas, de manera que la sustancia divina que está atrapada cautiva en ellas, liberada, huya de ellos; de donde procede tamaña torpeza que todos niegan pertenecer a ella. En efecto, ellos piensan que imitan a las virtudes divinas, hasta donde pueden, para purgar la parte de su dios, que sin la menor duda está mancillada también en el semen del hombre, como en todos los cuerpos celestes y terrestres y en las semillas de todas las cosas. De donde se sigue que ellos, comiendo, tienen que purgar también la del semen humano del mismo modo que las demás semillas que toman en los alimentos. Por esto se les llama también CATARISTAS, como los purgadores, que la purgan con tanta diligencia que no se abstienen siquiera de esa comida tan horrenda y torpe.

mas ab uno auctore propagatas, et omnes generaliter manichæos esse, negare non potuit. Et certe illi libri manichæi [a] sunt omnibus sine dubitatione communes, in quibus libris illa portenta ad illiciendos et per concupiscentiam dissolvendos utriusque sexus principes tenebrarum, ut liberata fugiat ab eis, quæ captivata tenebatur in eis divina substantia, de masculorum in feminas et feminarum *(316)* in masculos transfiguratione conscripta sunt, unde ista, quam quilibet eorum negant ad se pertinere, turpitudo defluxit. Divinas enim virtudes, quantum possunt, imitari se putant, ut purgent Dei sui partem, quam profecto, sicut in omnibus corporibus cælestibus et terrestribus, atque in omnium rerum seminibus, ita et in hominis semine teneri existimant inquinatam. Ac per hoc sequitur eos, ut sic eam etiam de semine humano, quemadmodum de aliis seminibus quæ in alimentis sumunt, debeant manducando purgare. Unde etiam Catharistæ appellantur, quasi purgatores, tanta eam purgantes diligentia, ut se nec ab hac tam horrenda cibi turpitudine abstineant.

56 *Mattarios,* de «matta», que dormían sobre una estera. En *Contra Faustum Manichaeum,* 5,5, dice: «Unde illi qui in eis perdurare voluerunt, a vestra societate schisma fecerunt; et quia in mattis dormiunt, *Mattarii* appellantur: a quorum stratis longe dissimiles fuerunt plumae Fausti, et caprinae lodices, qua deliciarum affluentia non solum *Mattarios* fastidiebat, sed etiam domum sui pauperis Milevitani».

a] Mannichæis CCL.

11. Pero no comen carnes, como si la sustancia hubiese huido de los muertos y matados, y así permaneciese tan grande y pura que ya no es digno el purgarla en el vientre de los Elegidos. Ni siquiera comen huevos, porque cuando se rompen es como si expiraran, y no se debe comer cuerpo alguno muerto; únicamente queda vivo de la carne lo que se toma con harina para que no muera. Tampoco toman la leche aunque se ordeñe y mame de un cuerpo animal vivo, no porque crean que allí no hay nada mezclado con la divina sustancia, sino porque no están seguros de ello. Ni beben vino, porque dicen que es la hiel de los príncipes de las tinieblas; cuando se comen las uvas no sorben nada del mosto, aunque sea recentísimo.

12. Creen que las almas de sus Oyentes se convierten en Elegidos, o, con ventaja más feliz, en alimentos de sus Elegidos, para que purgadas de ese modo ya no se vuelvan a convertir en ningún cuerpo. En cambio, piensan que las demás almas vuelven o bien a los animales, o bien a todo lo que está enraizado y que se alimenta en la tierra. Realmente opinan que las hierbas y los árboles viven de tal modo que creen que la vida que hay en ellos es sensible, y que se duelen cuando son dañados; así que nadie puede arrancar o desgajar algo de ellos sin sufrimiento. Por eso limpiar el campo

(11) Nec vescuntur tamen car[37]nibus, tanquam de mortuis vel occisis fugerit divina substantia, tantumque ac tale inde remanserit, quod iam dignum non sit in Electorum ventre purgari. Nec ova saltem sumunt, quasi et ipsa cum franguntur exspirent, nec oporteat ullis mortuis corporibus vesci, et hoc solum vivat ex carne, quod farina, ne moriatur, excipitur. Sed nec alimonia lactis utuntur, quamvis de corpore animantis vivente mulgeatur sive sugatur: non quia putant divinæ substantiæ nihil ibi esse permixtum, sed quia sibi error ipse non constat. Nam et vinum non bibunt, dicentes fel esse principum tenebrarum; cum vescantur uvis, nec musti aliquid, vel recentissimi, sorbent.

(12) Animas Auditorum suorum in Electos revolvi arbitrantur, aut feliciore compendio in escas Electorum suorum, ut iam inde purgatæ in nulla corpora revertantur [b]. Ceteras autem *(317)* animas et in pecora redire putant, et in omnia quæ radicibus fixa sunt atque aluntur in terra. Herbas enim atque arbores sic putant vivere, ut vitam quæ illis inest, et sentire credant, et dolere, cum læduntur: nec aliquid inde sine cruciatu eorum quemquam posse vellere aut carpere. Propter quod, agrum etiam spinis purgare, nefas habent. Unde agriculturam, quæ omnium artium est innocentissima, tanquam plurium homicidiorum ream dementer accusant, suisque Auditoribus ideo hæc arbitrantur ignosci, quia præbent inde alimenta Electis suis; ut divina illa substantia in eorum ventre purgata, impetret eis

b] revolvantur CCL.

de espinos lo tienen por ilícito; y en su demencia llegan a acusar a la agricultura, que es la más inocente de todas las artes, como culpable de muchos homicidios. Sostienen que todo eso se les perdona a sus Oyentes, porque ofrecen de su parte los alimentos a sus Elegidos, para que la divina sustancia purgada en sus vientres les alcance el perdón a aquellos que los dan en oblación purgatoria. De este modo, los mismos Elegidos, sin trabajar nada en los campos, ni coger frutos, ni arrancar siquiera hoja alguna, están esperando que todas esas cosas se las acarreen sus Oyentes con sus costumbres, viviendo de tan numerosos y tan enormes homicidios ajenos según su vanidad. Aconsejan también a los mismos Oyentes que, si comen carne, no maten a los animales, para no ofender a los príncipes de las tinieblas atrapados en los seres celestiales, de los cuales tiene origen la carne.

13. Y si usan de sus mujeres, que eviten la concepción y la generación, para que la sustancia divina, que entra en ellos por los alimentos, no sea atrapada en la prole con los vehículos de la carne. Así, creen con certeza que las almas vienen a toda carne, a saber: por medio de los alimentos y de las bebidas. En consecuencia, condenan el matrimonio sin duda alguna, y en cuanto está en su mano, lo prohíben.

14. Cuando prohíben engendrar, porque los matrimonios deben unirse [57], es porque afirman que Adán y Eva nacieron de los padres príncipes del humo: como su padre, de nombre Saclas, hubiese devorado a los fetos de todos sus compañeros, también

veniam, quorum trahitur oblatione purganda. Itaque ipsi Electi, nihil in agris operantes, nec poma carpentes, nec saltem folia ulla vellentes, exspectant hæc afferri usibus suis ab Auditoribus suis, viventes de tot ac tantis secundum suam vanitatem homicidiis alienis. Monent etiam eosdem Auditores suos, ut si vescuntur carnibus, animalia non occidant, ne offendant principes tenebrarum in cælestibus colligatos, a quibus omnem carnem dicunt originem ducere.

(13) Et si utuntur coniugibus, conceptum tamen generationemque devitent, ne divina substantia quæ in eos per alimenta ingreditur, vinculis carneis ligetur in prole. Sic quippe in omnem carnem, id est, per escas et potus venire animas credunt. Unde nuptias sine dubitatione condemnant, et quantum in ipsis est, prohibent; quando generare prohibent, propter quod coniugia copulanda sunt.

(14) Adam et Evam ex parentibus principibus fumi asserunt natos: cum pater eorum nomine Saclas sociorum suorum fetus omnium devorasset, et

[57] Parece más lógica esta puntuación, siguiendo a Maurinos y Migne por la fábula maniquea que viene después

todo lo que de allí había tomado mezclado con la sustancia divina al cohabitar con su mujer había quedado igualmente atrapado en la carne de la prole como un vínculo firmísimo.

15. En cambio afirman la existencia de Cristo, a quien nuestra Escritura llama serpiente, que ellos aseguran que los ha iluminado para abrir los ojos del conocimiento y conocer el bien y el mal. Que ese Cristo, en los últimos tiempos, vino a librar las almas, pero no los cuerpos. Que no existió en carne verdadera, sino que presentó una especie de carne simulada para engañar a los sentidos humanos, desde el momento en que anunciaba falsamente no sólo la muerte, sino también y de igual modo la resurrección. Que el Dios que dio la ley por Moisés y que habló por los Profetas hebreos no es el verdadero dios, sino uno de lo príncipes de las tinieblas. Leen las Escrituras del mismo Nuevo Testamento falseadas, de tal modo que toman de ellas lo que les pete y rechazan lo que no, y anteponen a ellas algunas escrituras apócrifas que tienen como un todo verdadero.

16. Dicen que la promesa del Señor Jesucristo sobre el Espíritu Santo Paráclito quedó cumplida en su heresiarca Manés. Por eso se llama a sí mismo en sus cartas apóstol de Jesucristo, porque Jesucristo había prometido que él sería enviado y en él habría enviado al Espíritu Santo. Por todo esto Manés tuvo también doce apóstoles, a la manera del número apostólico, que guardan hasta hoy los maniqueos. En efecto, de los Elegidos tienen a doce a los

quidquid inde commixtum divinæ substantiæ ceperat, cum uxore concumbens in carne prolis tanquam tenacissimo vinculo colligasset.

(15) Christum autem fuisse affirmant, quem dicit nostra *(318)* Scriptura serpentem, a quo illuminatos asserunt, ut cognitionis oculos aperirent, et bonum malumque dignoscerent: eumque Christum novissimis temporibus venisse ad animas, non ad corpora liberanda. Nec fuisse in carne vera, sed simulatam speciem carnis **[38]** ludificandis humanis sensibus præbuisse, ubi non solum mortem, verum etiam resurrectionem similiter mentiretur. Deum qui Legem per Moysen dedit, et in Hebræis Prophetis locutus est, non esse verum Deum, sed unum ex principibus tenebrarum. Ipsiusque Testamenti Novi scripturas tanquam infalsatas ita legunt, ut quod volunt inde accipiant, quod nolunt reiciant, eisque tanquam totum verum habentes nonnullas apocryphas anteponant.

(16) Promissionem Domini Iesu Christi de paracleto Spiritu sancto (cf. Io 16,7) in suo hæresiarcha Manichæo dicunt esse completam. Unde se in suis litteris Iesu Christi apostolum dicit, eo quod Iesus Christus se missurum esse promiserit atque in illo miserit Spiritum sanctum. Propter quod etiam ipse Manichæus duodecim discipulos habuit, ad instar apostolici numeri, quem numerum Manichæi hodieque custodiunt. Nam ex Electis suis

que llaman maestros, y a un decimotercero como el principal de ellos; en cuanto a los obispos, tienen setenta y dos ordenados por los maestros; además, los presbíteros que ordenan los obispos. Los obispos tienen también diáconos; los restantes se llaman solamente Elegidos. Pero también son enviados aquellos que parecen idóneos para defender y aumentar este error, donde ya está implantado, o para sembrarlo también donde no lo está.

17. Manifiestan que el bautismo de agua no trae a nadie ninguna salvación, y así creen que ninguno de los que engañan debe ser bautizado.

18. Hacen oraciones: durante el día, hacia el sol por la parte que va girando; por la noche, hacia la luna cuando sale; si no sale, hacia la parte del aquilón, por donde al ponerse el sol vuelve al oriente. Cuando oran están de pie [58].

19. Atribuyen el origen de los pecados no al libre albedrío de la voluntad, sino a la sustancia de la gente enemiga. Dogmatizando que está mezclada entre los hombres, afirman que toda carne no es obra de Dios, sino de un espíritu malo que es coeterno del principio contrario a Dios. Que la concupiscencia carnal, por la cual la carne codicia contra el espíritu, es una enfermedad innata en nosotros desde la naturaleza viciada con el primer hombre; pero quieren que exista una sustancia contraria que está tan adherida a nosotros que, cuando somos liberados y purgados, se separa de nosotros, y ella misma vive también inmortal en su propia natu-

habent duodecim, quos appellant magistros, et tertium decimum principem ipsorum: episcopos autem septuaginta duos, qui ordinantur a magistris; et presbyteros, qui ordinantur ab episcopis[c]. Habent etiam episcopi diaconos. Iam ceteri tantummodo Electi vocantur, sed mittuntur etiam *(319)* ipsi qui videntur idonei, ad hunc errorem, vel ubi est, sustentandum et augendum; vel, ubi non est, etiam seminandum.

(17) Baptismum in aqua nihil cuiquam perhibent salutis afferre, nec quemquam eorum quos decipiunt, baptizandum putant.

(18) Orationes faciunt ad solem per diem, quaqua versum circuit: ad lunam per noctem, si apparet; si autem non apparet, ad aquiloniam partem, qua sol cum occiderit, ad orientem revertitur, stant orantes.

(19) Peccatorum originem non libero arbitrio voluntatis, sed substantiæ tribuunt gentis adversæ: quam dogmatizantes esse hominibus mixtam, omnem carnem non Dei, sed malæ mentis perhibent esse opificium, quæ a contrario principio Deo coæterna est. Carnalem concupiscentiam, qua caro concupiscit adversus spiritum, non ex vitiata in primo homine natura nobis

58 Puntuación de CCL

c) indefiniti *add.* CCL

raleza. Que estas dos almas o dos mentes, una buena y otra mala, luchan entre sí en cada hombre, cuando la carne codicia contra el espíritu y el espíritu contra la carne. Que este vicio no llegará a ser sanado en nosotros en parte alguna, como nosotros afirmamos, sino que esta sustancia del mal separada de nosotros y encerrada en alguna esfera, como en una cárcel sempiterna, ha de vencer, una vez acabado este siglo, después de la consumación del mundo por el fuego. Afirman también que a esa esfera se acercará siempre y se adherirá como un cobertor y baldaquino de las almas naturalmente buenas, pero que, sin embargo, no han podido llegar a ser purificadas del contagio de la naturaleza mala [59].

inesse infirmitatem; sed substantiam volunt esse contrariam, sic nobis adhærentem, ut quando liberamur atque purgamur, separetur a nobis, et in sua natura etiam ipsa immortaliter vivat: easque duas animas, vel duas mentes, unam bonam, alteram malam, in uno homine inter se habere conflictum, quando caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem (cf. Gal 5,17). Nec in nobis sanatum hoc vitium, sicuti nos dicimus, nunquam futurum: sed a nobis seiunctam atque seclusam substantiam istam mali, et finito isto sæculo post conflagrationem mundi in globo quodam, tanquam in carcere sempiterno, esse victuram. Cui globo affirmant accessurum semper et adhæsurum quasi coopertorium atque tectorium *(320)* ex animabus, natura quidem bonis, sed tamen quæ non potuerint a naturæ malæ contagione mundari.

59 ¿Considera San Agustín al maniqueísmo solamente como una herejía cristiana? En este capítulo de *Las Herejías* es natural que resalte este aspecto. Pero, en realidad, va distinguiendo el «saber maniqueo» con los elementos orientales de inspiración naturalista, mítica, que han influido en la filosofía griega, del «saber racional neoplatónico» que ha convertido este trasfondo mítico en teorías del conocimiento y de la iluminación. De ningún modo San Agustín ha falsificado el maniqueísmo partiendo de presupuestos ajenos a él. Sabe de sobra su enraizamiento en la cosmogonía mitológica y ciencias naturales (que tanto le entusiasmaron de joven), así como la influencia del gnosticismo y el docetismo cristianos (de Valentín, Marción y Bardesano). San Agustín conoció muy bien el engaño de *la verdad comprobada,* de la entelequia y de los mitos, que no dejan espacio para la revelación, para la fe y para el Evangelio. No obstante, siempre es importante estudiar el maniqueísmo y a San Agustín a la luz de los nuevos descubrimientos y estudios que se van haciendo. Cf. CLEMENTE GARCÍA LÓPEZ, *Bases para una interpretación del maniqueísmo:* «Pensamiento», 172 (Madrid 1987) 463-477. Por todo esto, a la pregunta de si San Agustín considera el maniqueísmo solamente como una herejía cristiana, hay que responder que San Agustín ha distinguido el saber maniqueo del saber racional neoplatónico, el papel del mito y la influencia del movimiento gnóstico, de modo que al maniqueísmo lo sabía emparentado con el gnosticismo. El gnosticismo no es simplemente una especie de secta salida del cristianismo. Porque existió un gnosticismo previo al cristianismo, enraizado en las grandes tradiciones orientales y diversificado en centros y con direcciones diferentes. Por eso el intento del maniqueísmo de querer sintetizar todo el saber conocido es algo muy complejo, porque entre cristianos consideraban el maniqueísmo como el cristianismo auténtico, y entre budistas también como el budismo auténtico, etc. De hecho, la primera educación de Manés estuvo en contacto con el gnosticismo cristiano de la escuela de Marción y de Bardesano, enraizado en la mitología irania (G. WIDENGREN, *Mani und der Manichäismus* [Stuttgart 1961] p.18), de ahí su deseo de instaurar un maniqueísmo sincretístico como religión oficial. Por otra parte, el arte y la naturaleza como fuente continua de inspiración modifica el rechazo del cosmos y del mundo de la ideología gnóstica. cf. H. LIGNÉE, en *Dictionnaire de Spiritualité* (París 1986) 12, col.2.879-2.882, sobre el Qumrán e influencias.

XLVII. HIERACITAS[60], porque su autor se llama Hiéracas; niegan la resurrección de la carne. Unicamente reciben en su comunión a monjes y a monjas y a los que no tienen matrimonio. Dicen que los niños no pertenecen al reino de los cielos, porque no hay en ellos ningún mérito de lucha con que superen los vicios.

XLVIII. MELECIANOS[61], llamados así por Melecio, porque al no querer rezar con los conversos, es decir, con aquellos que claudicaron en la persecución, hicieron un cisma. Dicen que ahora están unidos a los arrianos.

XLIX. ARRIANOS[62], de Arrio, son conocidísimos por aquel error con que niegan que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son

47. HIERACITÆ, quorum auctor Hieraca nun[39]cupatur, resurrectionem carnis negant. Monachos tantum et monachas et coniugia non habentes in communionem recipiunt. Ad regnum cælorum non pertinere parvulos dicunt, quia non sunt eis ulla merita certaminis, quo vitia superantur.

48. MELETIANI a Meletio nuncupati, nolentes orare cum conversis, id est, eis qui in persecutione ceciderunt, schisma fecerunt. Nunc autem dicuntur Arianis esse coniuncti.

49. ARIANI ab Ario, in eo sunt notissimi errore, quo Patrem et Filium et Spiritum sanctum nolunt esse unius eiusdemque naturæ atque substantiæ, aut, ut expresius dicatur, *(321)* essentiæ, quæ οὐσία græce appellatur, sed esse Filium creaturam, Spiritum vero sanctum creaturam creaturæ, hoc est,

[60] Herejía del tiempo de Diocleciano, finales del siglo III y principios del IV, conocido sobre todo a través de San Epifanio *(Panarion,* 67; *Anacef.,* 2,2,3). Su fundador, Hiéracas, fue monje de Egipto muy culto y elocuente, gnóstico peligroso que arrastró a muchos discípulos, que formaron la secta de los *bieracitas.* Los combatió el gran ermitaño San Macario. Historia, doctrina, etc., cf. G. BAREILLE, *Hieracas:* DThC 6 (París 1920) col.2.359-2.361; P. NAUTIN, *Ieraca di Leontopoli:* DPAC (1983), col.1.822.

[61] Melecio o Melicio de Licópolis, en Egipto, del siglo IV, de tendencias rigoristas como los donatistas, con quienes tiene mucha semejanza. Fundó «la iglesia de los mártires» y fue adversario de San Atanasio. Osio de Córdoba tuvo que juzgar su conducta cismática. Arrio fue meleciano, y al final del siglo IV algunos arrianos proclamaron el nombre de Melecio. cf. SAN EPIFANIO, *Panarion,* 68; *Anacef.,* 2,2,4. EUSEBIO, *Vita Constantini,* 2,62-63; 3,4. Historia, cf. E. AMANN, *Méléce de Lycopolis:* DThC (París 1928) col.531-536; J. QUASTEN, *Patrología* III (Madrid, BAC n.206, 1984) 422-423; M. SIMONETTI, *Melizio di Licopolis* (*scisma meleciano*): DPAC (1983) col.2.209-2.210.

[62] Es la gran herejía del siglo IV, que viene del heresiarca Arrio, natural de Libia, en la segunda mitad del siglo III, aunque es llamado el alejandrino. SAN EPIFANIO, *Panarion,* 69, habla de las rivalidades y divergencias en la iglesia de Alejandría y de la lucha doctrinal entre el presbítero y el obispo San Alejandro. Intervino Osio de Córdoba; y para definir bien los conceptos y las palabras se celebró el Concilio de Nicea en 325, imponiendo en la fórmula de fe la palabra el Hijo *consustancial* con el Padre, que condenaba la proposición fundamental de Arrio. San Agustín insiste sobre todo en la cristología; como en Africa los bárbaros del ejército del conde Bonifacio eran arrianos, tuvo conocimientos y experiencias muy personales sobre el arrianismo, como el debate con el obispo arriano Maximino, que tuvo la osadía de provocar a San Agustín en una disputa pública; éste escribió algunos tratados contra los arrianos: *Collatio cum Maximino arianorum episcopo; Sermo Arianorum, Contra Maximinum,* y la gran obra *De Trinitate.* Historia, doctrina, cf. X. LE BACHELET, *Arianisme.* DThC 1 (París 1909) col.1.779-1.863; G. BARDY, en *Miscellanea Agostiniana* 2 (Roma 1931) 415, M. SIMONETTI, *Ario-Arianesimo:* DPAC (1983) col.337-345.

de una y la misma naturaleza y sustancia o, para decirlo más claramente, esencia, que en griego se llama *ousía,* sino que el Hijo es criatura, pero además que el Espíritu es criatura de la criatura, es decir, quieren que sea creado por el mismo Hijo. En cambio, son mucho menos conocidos en aquello que opinan sobre que Cristo recibió la carne sola sin el alma. Y no hallo a nadie que les haya rebatido nunca en este punto. Y esto es verdad. Epifanio tampoco lo calló, y yo lo he comprobado con absoluta certeza por algunos escritos suyos y conversaciones. Sabemos que rebautizan también a los católicos; si hacen lo mismo a los no católicos, lo ignoro.

L. VADIANOS[63], a quienes llama así Epifanio, y los quiere presentar claramente como cismáticos y no como herejes. Otros los llaman ANTROPOMORFITAS, porque se representan a Dios con un conocimiento carnal a semejanza del hombre corruptible. Lo cual Epifanio lo atribuye a su rusticidad, disculpándolos de llamarlos herejes. Sin embargo, dice que se separaron de nuestra comunión, echando la culpa a que los obispos son ricos, celebrando la Pascua con los judíos. Aunque también hay quienes aseguran que en

ab ipso Filio creatum volunt. In eo autem quod Christum sine anima solam carnem suscepisse arbitrantur, minus noti sunt: nec adversus eos ab aliquo inveni de hac re aliquando fuisse certatum. Sed hoc verum esse, et Epiphanius non tacuit, et ego ex eorum quibusdam scriptis et collocutionibus certissime comperi. Rebaptizari quoque ab his Catholicos novimus; utrum et non catholicos, nescio.

50. VADIANOS[a], quos appellat Epiphanius, et schismaticos, non hæreticos vult videri; alii vocant Anthropomorphitas, quoniam Deum sibi fingunt cogitatione carnali in similitudinem *(322)* hominis corruptibilis: quod

[63] Mejor *audianos:* tal vez la confusión del nombre venga de algunos códices agustinanos, restituidos de *Anacefalaiosis.* Es una secta monástica rigorista de Audio, nacido en el siglo IV y diácono en Edesa; fue un hombre muy austero de costumbres y celoso de la ortodoxia, pero su intransigencia le llevó a fundar una secta y a romper con la Iglesia. San Epifanio *(Panarion,* 70) le alaba que no cayese en los errores trinitarios en una época en la cual estaba de moda el arrianismo, y el *Anacef.,* 3,1,1, y 2, le trata benévolamente como cismático y no como hereje. Se les atribuye a los *audianos-vadianos* la teoría antropomorfita, porque tomaban a la letra las expresiones y teofanías de la Escritura, atribuyendo a Dios miembros humanos y la corporeidad del hombre. SAN AGUSTÍN trata esta cuestión en *De Civ. Dei,* 16,6,1, en un sentido fundamentalmente positivo. Habla también de los antropomorfitas en *Epístola,* 148,4,13; *Epistula fundamenti,* 23,25. Y sobre todo su célebre teoría psicológica de la Trinidad, trascendiendo los vestigios y semejanzas, incluso la misma vida interior del hombre, llega a la *memoria Dei,* a la *intelligentia Dei,* al *amor in Deum,* como la más *perfecta expresión bumana de Dios (De Trinitate,* 14). Historia, doctrina, etc., cf. G. BEREILLE, *Audiens:* DThC 1 (París 1909) col.2.265-2.267, *Antropomorphites* (ib.) col 1.371; T. ORLANDI, *Audiani:* DPAC (1983) col.442-443; B. STUDER, *Antropomorfismo* (ib.) col.262-264.

a] Audianos CCL.

Egipto comulgan con la Iglesia católica. Sobre los FOTINIANOS, que Epifanio recuerda en este pasaje, ya he hablado bastante más arriba.

LI. SEMIARRIANOS [64] llama Epifanio a los que afirman que el Hijo es de esencia semejante *(homolougou),* como no plenamente arrianos; de igual modo que los arrianos no quieren la esencia semejante, porque los EUNOMIANOS propagan que esto lo dicen ellos.

LII. MACEDONIANOS [65], son los de Macedonio, a quienes los griegos llaman *pneumatomajous,* porque disputan acerca del Espíritu Santo. Realmente, piensan bien del Padre y del Hijo, que son de una y de la misma sustancia o esencia; pero no quieren creer esto del Espíritu Santo, diciendo que es una criatura. A éstos, con más propiedad, algunos los llaman SEMIARRIANOS porque, en esta cuestión, por una parte están con ellos y por otra con nosotros. Aunque algunos manifiesten que al Espíritu Santo no le dicen Dios, sino la deidad del Padre y del Hijo, y que no tiene una sustancia propia.

rusticitati eorum tribuit Epiphanius, parcens eis ne dicantur hæretici. Eos autem separasse se dicit a communione nostra, culpando episcopos divites, et pascha cum Iudæis celebrando. Quamvis sint qui eos in Ægypto Ecclesiæ catholicæ communicare asseverent. De Photinianis autem, quos isto loco Epiphanius commemorat, iam superius satis locutus sum.

51. SEMIARIANOS Epiphanius dicit, qui similis essentiæ (ὁμοιούσιον) dicunt Filium, tanquam non plenos Arianos: quasi Ariani nec similem velint; cum hoc Eunomiani dicere celebrentur.

52. MACEDONIANI sunt a Macedonio, quos et Πνευματομάχους *(323)* Græci dicunt, eo quod de Spiritu sancto litigent. Nam de Patre et Filio recte sentiunt, quod unius sint eiusdemque substantiæ, vel essentiæ: sed de Spiritu sancto hoc nolunt credere, creaturam eum esse dicentes. Hos potius quidam Semiarianos vocant, quod in hac quæstione ex parte cum illis sint, ex parte nobiscum. Quamvis a nonnullis perhibeantur, non Deum, sed deitatem Patris et Filii dicere Spiritum sanctum, et nullam propriam habere substantiam.

64 *Semiarrianos,* en el siglo IV; término confuso y tendencioso, como lo indica San Agustín, que atribuye a San Epifanio *(Panarion,* 73; *Anacef.,* 3,1,4); SAN FILASTRIO, *Div. haer. lib.,* 67 Doctrina, historia, cf. E. AMANN, *Semiariens:* DThC 15 (París 1941) col.1.790-1.897; M SIMONETTI, *Semiariani* DPAC (1983) col.3.146-3.147.

65 Macedonio, obispo de Constantinopla (342-359), es el autor de la herejía macedoniana San Epifanio conoce a estos herejes como pneumatómacos *(Panarion,* 14; *Anacef.,* 3,1,4). San Agustín aporta algunos datos recogidos de su propia experiencia, que no ha visto reflejados en ninguno de sus predecesores. Historia, doctrina, etc., cf. G. BARDY, *Macédonius et les macédoniens.* DThC 9 (París 1917) col.1.464-1.478; y en *Collectanea Agostiniana* 2 (Roma 1931) p 415.

LIII. AERIANOS [66], de un tal Aerio, el cual, siendo presbítero, se dice que estaba muy dolido de que no pudo ser obispo, y cayendo en la herejía de los arrianos, añadió de su cosecha algunos dogmas, afirmando que no era conveniente hacer ofrendas por los difuntos, ni había por qué celebrar los ayunos establecidos solemnemente, sino que se debía ayunar cuando cada uno quisiera, para que pareciese que estaba bajo la ley. También afirmaba que un presbítero no debía distinguirse de un obispo en nada. Algunos señalan que éstos, como los ENCRATITAS o APOTACTITAS, no admiten a su comunión sino a los continentes y a aquellos que de tal manera han renunciado al siglo que no poseen nada propio. Epifanio dice que, en cambio, no se abstienen de comer carne. Filastrio sí les atribuye esa abstinencia.

LIV. AETIANOS [67], así llamados por Aetio, y los mismos llamados también EUNOMIANOS, de Eunomio, un díscipulo de Aetio, por cuyo nombre son más conocidos. En efecto, Eunomio, mejor dialéctico, defiende esta herejía con más agudeza y vehemencia, afirmando que el Hijo es en todo desemejante al Padre, y el Espíritu

53. AERIANI ab Aerio quodam sunt, qui cum esset [40] presbyter, doluisse fertur quod episcopus non potuit ordinari; et in *(324)* Arianorum hæresim lapsus, propria quoque dogmata addidisse nonnulla, dicens offerri pro dormientibus non oportere; nec statuta solemniter celebranda esse ieiunia, sed cum quisque voluerit ieiunandum, ne videatur esse sub lege. Dicebat etiam presbyterum ab episcopo nulla differentia debere discerni. Quidam perhibent istos, sicut Encratitas vel Apotactitas, non admittere ad communionem suam nisi continentes, et eos qui sæculo ita renuntiaverint, ut propria nulla possideant. Ab esca tamen carnium non eos abstinere decit Epiphanius: Philaster vero et hanc eis tribuit abstinentiam.

54. AETIANI ab Aetio sunt vocati, iidemque Eunomiani ab Eunomio Aetii discipulo, quo nomine magis innotuerunt. Eunomius quippe in dialectica prævalens, acutius et celebrius defendit hanc hæresim, dissimilem per omnia Patri asserens Filium, et Filio Spiritum sanctum. Fertur etiam usque

66 Aerio, asceta del Ponto en la mital del siglo IV, que, desilusionado por su ambición, se dedicó a dogmatizar por su cuenta. San Epifanio *(Panarion,* 75; *Anacef.,* 3,1,6) resume sus teorías y las de sus seguidores aerianos. SAN FILASTRIO, *Div. haer. lib.,* 72. San Agustín recoge de sus experiencias la opinión de algunos que colocan a los aerianos entre los encratitas y apotactitas. Los teólogos del siglo XVI echarán en cara a los protestantes las teorías aerianas contra los sufragios por los difuntos. Historia, cf. H. HEMMER, *Aérius, aériens.* DThC 1 (París 1909) col.515-516; F. COCCHINI, *Aerio:* DPAC (1983) col.57.

67 Aetio o Aecio de Antioquía, aunque nacido en Celesiria, heresiarca arriano del siglo IV, hombre muy hábil y sofista peligroso, protegido de Juliano el Apóstata, llegó a ser obispo y se constituyó en el representante del arrianismo radical o anomeísmo San Epifanio *(Panarion,* 76,11; *Anacef.,* 3,1,7) dice que escribió más de 300 disertaciones doctrinales En sus costumbres era epicúreo y vividor, sin importarle los modos ni la honestidad. Doctrina, historia, etc., cf. X. LE BACHELET, *Aétius:* DThC 1 (París 1909) col 516 517; M SIMONETTI, *Aezio di Antiochia:* DPAC (1983) col.57-58.

Santo al Hijo. Se dice también que hasta tal punto fue enemigo de las buenas costumbres, que llegaba a asegurar que en nada le perjudicaría la realización y la perseverencia de cualesquiera pecados a quien fuese partícipe de esa fe que él enseñaba.

LV. APOLINARISTAS [68]; los fundó Apolinar; han disentido de la Católica sobre el alma de Cristo, diciendo, como los arrianos, que Cristo-Dios tomó carne sin alma. Vencidos en esta cuestión por los testimonios evangélicos, dijeron que la mente por la cual el alma del hombre es racional, faltó en el alma de Cristo, pero en vez de ella existió en El el mismo Verbo. Por cierto, es bien notorio que se apartaron de la recta fe sobre su misma carne, hasta llegar a decir que aquella carne y el Verbo son de una sola y de la misma sustancia, asegurando obstinadamente que el Verbo se hizo carne, esto es, que algo del Verbo se convirtió y cambió en carne, pero no que la carne fue tomada de la carne de María.

LVI. ANTIDICOMARITAS [69]; se llama así a los herejes que se oponen a la virginidad de María, de tal modo que afirman que, después de nacido Cristo, ella estuvo unida con su marido.

adeo fuisse bonis moribus inimicus, ut asseveraret quod nihil cuique obesset quorumlibet perpetratio ac perseverantia peccatorum, si huius quæ ab illo docebatur fidei particeps esset.

(325) **55.** APOLLINARISTAS Apollinaris instituit, qui de anima Christi a Catholica dissenserunt, dicentes, sicut Ariani, Deum Christum carnem sine anima suscepisse. In qua quæstione testimoiis evangelicis victi, mentem, qua rationalis est anima hominis, defuisse animæ Christi, sed pro hac ipsum Verbum in eo [a] fuisse dixerunt. De ipsa vero eius carne sic a recta fide dissensisse perhibentur, ut dicerent carnem illam et Verbum unius eiusdemque substantiæ, contentiosissime asseverantes, Verbum carnem factum, hoc est, Verbi aliquid in carnem fuisse conversum atque mutatum, non autem carnem de Mariæ carne fuisse susceptam.

56. ANTIDICOMARITÆ appellati sunt hæretici, qui Mariæ virginitati usque adeo contradicunt, ut affirment eam post Christum natum viro suo fuisse commixtam.

[68] Apolinar el Joven, de Laodicea, es un personaje del siglo IV que sobresalió como teólogo, exegeta, polemista, literato. Comenzó como defensor del Concilio de Nicea y de San Atanasio, pero su fogosidad contra los arrianos le llevó al error opuesto, y en el año 375 rompió con la Iglesia formando sus iglesias propias *(Anacef.,* 3,2,1). Historia, doctrina, etc., cf P. GODER, *Apollinaire le Jeune et les Apollinaristes:* DThC 1 (París 1909) col.1.505 1.507; CH. KANNENGIESSER, *Apollinare di Laodicea (apollinarismo):* DPAC (1983) col.281-285.

[69] Secta herética de Arabia. San Epifanio *(Panarion,* 78; *Anacef.,* 3,2,2), que los combatió, resume su historia y sus teorías. San Agustín se refiere a ellos por primera vez como negadores de la virginidad perpetua de María Santísima, y vuelve a recordarlos en el n.84, hablando de los elvidianos. Cf H. QUILLIET, *Antidicomarianites:* DThC 1 (París 1909) col 1 378 1.382; F. COCCHINI, *Antidicomarianiti:* DPAC (1983) col.224-225.

a] eo CCL.

LVII. MASALIANOS [70]; Epifanio pone como última la herejía de los MASALIANOS, nombre de la lengua siria. En griego se llaman EUQUITAS, de orar. Realmente, oran tanto que hasta a los que lo saben por ellos mismos les parece imposible. Porque cuando dijo el Señor: *Conviene orar siempre y no desfallecer;* y el Apóstol: *Orad sin descanso,* lo cual se entiende rectísimamente que ningún día deben faltar algunos tiempos de oración, ellos lo cumplen tan exageradamente que por eso se han adjudicado el mérito de ser contados entre los herejes. Aunque algunos dicen que ellos cuentan no sé qué fábula fantástica y ridícula sobre la purgación de las almas, a saber: que se ve salir de la boca del hombre que es purgado una cerda con sus cerditos, y que entra en él de forma visible como un fuego que no le quema. Epifanio los une a lo EUFEMITAS, MARTIRIANOS y SATANIANOS, y a todos éstos los pone con ellos como una sola herejía. Se dice que los EUQUITAS opinan que a los monjes no les es lícito trabajar en cosa alguna para sustentar su vida, y que ellos mismos se profesan monjes, de modo que estén ociosos completamente de trabajo.

57. Postremam ponit Epiphanius MASSALIANORUM hære*(326)*sim: quod nomen ex lingua syra est. Græce autem dicuntur Εὐχῖται, ab orando sic appellati. Tantum enim orant, ut eis qui hoc de illis audiunt incredibile videatur. Nam cum Dominus dixerit, *Oportet semper orare, et non deficere* (Lc 18,1); et Apostolus, *Sine intermissione orate* (1 Thess 5,17). Quod sanissime sic accipitur, ut nullo die intermittantur certa tempora orandi; isti ita nimis hoc faciunt, ut hinc iudicarentur inter hæreticos nominandi. Quamvis nonnulli eos dicant de purgatione animarum nescio quam phantasticam et ridiculam fabulam nar**[41]**rare, porcam scilicet cum porcellis videri exire de ore hominis quando purgatur, et in eum visibili similiter specie ignem, qui non comburat, intrare. His adiungit Epiphanius Euphemitas, Martyrianos, et Satanianos, et hos omnes cum illis tanquam unam hæresim ponit. Dicuntur Euchitæ opinari, monachis non licere sustentandæ vitæ causa aliquid operari, atque ita se ipsos monachos profiteri, ut omnino ab operibus vacent.

[70] Los *Masalianos* o *Mesalianos,* en griego *eugitas,* son conocidos sobre todo por San Epifanio *(Panarion,* 80; *Anacef.,* 3,2,4), que los denuncia como una manifestación premonástica muy peligrosa, porque rehúyen el trabajo y la disciplina. San Agustín, cincuenta años más tarde, resume a San Epifanio y añade algún dato nuevo que ha recogido de una fuente desconocida. Historia, cf. G. BAREILLE, *Euchites:* DThC 5 (París 1913) col.1.454-1.465, E. AMANN, *Messaliens:* ib., 10 (París 1928) col.792-795; J. GRIBOMONT, *Messaliani.* DPAC (1983) col.2.238-2.239.

Al final de este capítulo 57, San Agustín hace una declaración sobre las fuentes que ha utilizado en su obra. Cita expresamente a San Epifanio, pero no su obra, identificada con la *Anacefalaiosis,* atribuida a San Epifanio y que ha seguido especialmente hasta aquí. Desde ahora sigue con gran libertad a San Filastrio, cuya obra tampoco cita, pero que es la conocida *Diversarum haereseon liber.* También recuerda a otros, sin especificar nada, y sus experiencias personales. Cf. G. BARDY, *Le «De Haeresibus» et ses sources,* en *Miscellanea Agostiniana* 2 (Roma 1931) 404ss.

El tantas veces citado obispo de Chipre, tenido entre los grandes por los griegos y alabado por muchos en la pureza de la fe católica, llegó en su obra *De las herejías* hasta éstos. Yo, al recordar a los herejes, he seguido no sólo su exposición, sino también su orden. Si bien he tomado de otros algunas cosas que él no tomó, así como no he puesto otras que él puso. Por lo mismo, he explicado algunas cosas con mayor amplitud que él, y otras, en cambio, más brevemente, procurando en la mayoría una brevedad semejante, moderándolo todo como lo exigía mi plan propuesto. Así, pues, él contó ochenta herejías, y, según le pareció, separó veinte que existieron antes de la venida del Señor; las sesenta restantes, nacidas después de la ascensión del Señor, las recoge en cinco brevísimos libros, y así completa todos los seis libros de su misma obra entera. Pero yo, como me he comprometido, según tu petición, a recordar aquellas herejías que después de la glorificación de Cristo se levantaron, hasta con la fachada del nombre cristiano, contra la doctrina de Cristo, he trasladado a mi obra cincuenta y siete de la obra del mismo Epifanio, agrupando dos en una cuando no he podido encontrar ninguna diferencia; y cuando él ha querido hacer de dos una, las he puesto a cada una con su numeración propia. Todavía debo recordar las herejías que yo he encontrado en otros, y también las que yo mismo recuerdo. Ahora añado las que ha puesto Filastrio y que no ha puesto Epifanio.

Usque ad istos ergo de hæresibus opus suum perduxit supra dictus episcopus Cyprius, apud Græcos inter magnos [b] habitus, et a multis in catholicæ fidei sanitate [c] laudatus. Cuius ego in commemorandis hæreticis non modum, sed ordinem sum secutus. Nam et aliqua ex aliis posui quæ ipse non posuit, et aliqua non posui, quæ ipse posuit: itaque alia latius quam ipse, alia etiam brevius explicavi, paremque in *(327)* nonnullis exhibui brevitatem, omnia moderans sicut intentionis meæ ratio postulabat. Proinde ille de octoginta hæresibus, separatis viginti, quas ante Domini adventum exstitisse, sicut ei visum est, computavit; reliquas post Domini ascensum natas sexaginta, brevissimis libris quinque comprehendit, atque omnes sex libros totius eiusdem sui operis fecit. Ego autem, quia secundum petitionem tuam eas hæreses memorare institui, quæ post glorificationem Christi se adversus doctrinam Christi, etiam sub velamine christiani nominis extulerunt, quinquaginta septem ex Epiphanii ipsius opere in meum transtuli, duas in unam referens, ubi nullam differentiam potui reperire: et rursus ubi ille ex duabus unam facere voluit, sub numeris suis singulas posui. Sed adhuc commemorare debeo, sive quas apud alios reperi, sive quas ipse reminiscor. Nunc ergo addo quas Philaster posuit, nec posuit Epiphanius.

b) magistros CCL.
c) Sanctitate CCL.

LVIII. METANGISMONITAS [71]; pueden llamarse así los que afirman el *Metangismon,* diciendo que el Hijo está en el Padre como un vaso en otro vaso, uniéndolos a semejanza de dos cuerpos carnalmente [72], de tal modo que el Hijo entre en el Padre como el vaso menor en el vaso mayor. De donde tamaño error recibe tal nombre, que en griego se dice *metangismós:* porque *angueion,* en esa lengua, significa vaso, pero la penetración de un vaso en otro, en latín no puede decirse con una sola palabra, como en griego ha podido *metangismós.*

LIX. SELEUCIANOS y también HERMIANOS; lo son por sus autores, Seleuco y Hermias [73], que dicen que la materia de los elementos, de la que fue hecho el mundo, no fue creada por Dios, sino que es coeterna a Dios. Tampoco atribuyen el alma a un Dios creador, sino que opinan que los creadores de las almas son los ángeles del fuego y del aire (espíritu). Pero aseguran que el mal, algunas veces, es de Dios, y otras, de la materia. Niegan que el Salvador en carne esté sentado a la derecha del Padre, porque dicen que se despojó de ella y la puso en el sol, tomando el pretexto del Salmo, donde se lee: *En el sol puso su tabernáculo;* también niegan el paraíso visible. No reciben bautismo de agua. Creen que no habrá resurrección, sino que se está realizando día a día en la generación de los hijos.

58. METANGISMONITÆ dici possunt, qui Metangismon asserunt, dicentes sic esse in Patre Filium, quomodo vas in vase, quasi duo corpora carnaliter opinantes; ita ut Filius intret in Patrem, tamquam vas minus in vas maius. Unde et tale nomen hic error accepit, ut μεταγγισμός græce diceretur: ἀγγεῖον quippe illa lingua vas dicitur, sed introitus unius vasis in alterum, latine uno nomine non potest dici, sicut græce potuit μεταγγισμός.

(328) **59.** SELEUCIANI sunt vel Hermiani ab auctoribus Seleuco vel Hermia, qui elementorum materiam de qua factus est mundus, non a Deo factam dicunt, sed Deo coæternam. Nec animam Deo tribuunt creatori, sed creatores esse animarum Angelos volunt de igne et spiritu. Malum autem asserunt esse aliquando a Deo, aliquando a materia. Negant Salvatorem in carne sedere ad dexteram Patris, sed ea se exuisse perhibent, eamque in sole posuisse, accipientes occasionem de [42] Psalmo, ubi legitur, *In sole posuit tabernaculum suum* (Ps 18,6). Negant etiam visibilem paradisum.

[71] *Opinantes* lo emplea aquí San Agustín en su sentido etimológico del tema «op» griego, *opteszai,* etc., en el sentido de *ver uniendo;* cf. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis,* «opinor». [72] Herejía del siglo IV recogida por SAN FILASTRIO en *Div. haer.,* 51,1.

[73] SAN FILASTRIO, *Div. haer.,* 55,1,5, hace compañeros a Seleuco y Hermias, de quienes se sabe muy poco. Cf. *Séleuciens:* DThC, y G. BAREILLE, *2 Hermias hérétique* DThC 6 (París 1920) col.2.306.

LX. PROCLIANITAS [74]; han seguido a los anteriores, añadiendo que Cristo no vino en la carne.

LXI. PATRICIANOS [75], así llamados de su autor, Patricio; dicen que la sustancia de la carne humana no es creada por Dios, sino por el diablo; y creen que hay que evitarla y detestarla de tal modo, que algunos de ellos han preferido librarse de la carne dándose muerte.

LXII. ASCITAS [76], así llamados por el odre. En efecto, el griego *ascós* se dice *uter* en latín *(odre* o *pellejo* en español), al que refieren que, una vez lleno y cerrado, dan vueltas a su alrededor los bacantes, como si ellos mismos fuesen los nuevos odres evangélicos llenos del vino nuevo.

LXIII. PASALORINQUITAS [77]; estiman tanto el silencio que se ponen el dedo en sus narices y labios para no romper el silencio

Baptismum in aqua non accipiunt. Resurrectionem non putant futuram, sed quotidie fieri in generatione filiorum.

60. PROCLIANITÆ secuti sunt istos, et addiderunt Christum non in carne venisse.

61. PATRICIANI a Patricio nuncupati, substantiam carnis *(329)* humanæ non a Deo, sed a diabolo conditam dicunt: eamque sic fugiendam et detestandam putant, ut quidam eorum perhibeantur etiam morte sibi illata carere carne voluisse.

62. ASCITÆ ab utre appellati sunt: ἀσκός enim græcæ, latine uter dicitur, quem perhibentur inflatum et opertum circuire bacchantes, tanquam ipsi sint evangelici utres novi novo vino repleti.

63. PASSALORYNCHITÆ in tantum silentio student, ut naribus et labiis suis digitum opponant [a], ne vel ipsam taciturnitatem voce præripiant [b], quando

[74] SAN FILASTRIO, *Div. baer.*, 56,2.

[75] SAN FILASTRIO, *Div. baer.*, 62,1-2. Secta gnóstica del siglo II, a la que se refiere San Agustín en su obra *Contra adversarium legis el prophetarum*, 2,12,40; en el n.41 parece señalar a Patricio (Fabricio) como posible autor incluso del libelo del adversario. En la obra *Praedestinatus*, 1,61, se define la 61.ª herejía de los *patricianos* de Patricio. Defienden que la sustancia de la carne humana no fue creada por Dios, sino por el diablo, y así la detestan y buscan matarla. Esta secta comenzó por la Numidia superior y la Mauritania, y los donatistas trataron de imitarla en cuanto a la muerte voluntaria. ¿No serán los mismos de las *herejías*? San Filastrio *(Div. baer.*, 63) hace a Patricio maestro de los *simmaquianos*. Cf. A. DI BERARDINO, *Patriciani:* DPAC (1983) col.2704; A. C. DE VEER, en *Bibliotbeca Augustiniana* (BA) n.31 (París 1968) nota 10, p.754.

[76] SAN FILASTRIO, *Div. baer.*, 75,1: *Ascitas, asquiitas, ascodrugitas* y *tascodrugitas* (son designados con todos estos nombres). Se identificaban con los odres del vino nuevo del Evangelio (Lc 5,38). Pueden ser los mismos que San Epifanio *(Panarion*, 48,1-4) llama *catafrigas* Historia, cf F. COCCHINI, *Ascbiti:* DPAC (1983) col.391: G. BARDY, *Le «De Haeresibus» et ses sources*, en *Miscellanea Agostiniana* 2 (Roma 1931) 405, nota 2.

[77] SAN FILASTRIO, *Div. baer*, 76,1: *Pasalorinquitas* o *tascodrugitas*, porque *tascos* es clavija, escarpia, y *drougges* significa nariz; al orar se ponían el dedo índice en la nariz en señal de tristeza y honestidad. Cf. G. BARDY, ib.

a] apponant CCL.
b] præcipiant CCL.

ni con el hálito de la boca; en efecto, *pássalos*, en griego, significa palo, y *rinjos*, nariz. Por qué han preferido significar el dedo por medio del palo los que han formado ese nombre, no lo sé, porque en griego dedo se dice *dactilos*, y podían llamarse con mucha más claridad DACTILORINQUITAS.

LXIV. ACUARIOS [78], así llamados porque ofrecen agua en el cáliz del Sacramento y no lo que ofrece toda la Iglesia.

LXV. COLUTIANOS [79], de un tal Coluto, que decía que Dios no hace los males, contra aquello que está escrito: *Yo el Dios que crea los males.*

LXVI. FLORINIANOS [80], de Florino, que, por el contrario, decía que Dios creó los males contra lo escrito: *Dios hizo todas las cosas,*

tacendum sibi esse arbitrantur; unde etiam illis est nomen inditum: πάσσαλος enim græce dicitur palus; et ῥύγχος nasus. Cur autem per palum digitum significare maluerint, a quibus hoc nomen compositum est, nescio: cum græce et dicatur digitus δάκτυλος, et possint utique Dactylorynchitæ multo evidentius nuncupari.

64. AQUARII ex hoc appellati sunt, quod aquam offerunt in poculo Sacramenti, non illud quod omnis Ecclesia.

(330) 65. COLUTHIANI a quodam Colutho, qui dicebat Deum non facere mala, contra illud quod scriptum est: *Ego Deus creans mala* (Is 45,7).

66. FLORINIANI a Florino, qui e contrario dicebat Deum creasse mala: contra id quod scriptum est, *Fecit Deus omnia, et ecce bona valde* (Gen

[78] SAN FILASTRIO, *Div. baer*, 77: *Acuarios* o *acuarianos*, del siglo II. SAN IRENEO, *Adv. Haer.*, 5,1,3, atribuye esta práctica a los *ebionitas;* también SAN EPIFANIO, *Panarion*, 30,16; incluso SAN CIPRIANO, *Epist.*, 63, condena la práctica de celebrar la Eucaristía con agua. A los discípulos de Taciano se les llama también *bidroparástatas*. A finales del siglo III y en el IV se acercaron a los maniqueos, que condenan el vino como la hiel del príncipe de las tinieblas. Historia, doctrina, etc., cf. C. BAREILLE, *Aquariens:* DThC 1 (París 1909) col.1.724-1.725; F. COCCHINI, *Aquariani:* DPAC (1983) col.300.

[79] SAN FILASTRIO, *Div. baer.*, 79,1-2. *Coluto* de Alejandría, contemporáneo y adversario de Arrio en el siglo IV. SAN EPIFANIO, *Panarion*, 69,2, le hace fundador de una secta; y SAN FILASTRIO recoge su doctrina contradiciendo el texto de Is 45,7: «Artífice de la luz, creador de las tinieblas, autor de la paz, creador de la desgracia. Yo, el Señor, hago todo esto» (Cristiandad [NBE] Madrid 1975) p.851. Cf. F. SCORZA BARCELLONA, *Colluto di Alessandria:* DPAC (Roma 1983) col.735.

[80] *Florino*, del siglo II, fue contemporáneo de SAN IRENEO y condiscípulo en la escuela de SAN POLICARPO de Esmirna y presbítero romano. SAN IRENEO escribió contra él una carta, *Sobre que Dios no es autor del mal y del pecado* o *Sobre la monarquía*. Cayó en los errores gnósticos y fue miembro de la escuela italiana de Valentín, aceptando el error de Cerdón y de Marción, que admitían dos dioses: uno bueno, autor del bien, y otro malo, autor del mal. Según insinúa aquí SAN AGUSTÍN, el mismo y único Dios es causa del mal y del pecado. SAN AGUSTÍN distingue dos herejías, y SAN FILASTRIO habla también de los *florinianos* como una rama de los *carpocratianos*. Historia, doctrina, etc., cf. G. BAREILLE, *Florian*· DThC 6 (París 1920) col.52-53; G. BARDY, *Le «De Haeresibus» et ses sources*, en *Miscellanea Agostiniana* 2 (Roma 1931) 405, nota 3; C. GIANOTTO, *Florino:* DPAC (Roma 1983) col.1.386; J. QUASTEN, *Patrología* I (Madrid, BAC n.206, 3 1984) p.259.

y he ahí que son muy buenas, y por eso, aunque diciendo lo contrario entre sí, sin embargo los dos se oponían a las palabras divinas. En efecto, por un lado Dios crea males, infligiendo castigos justísimos. Lo cual Coluto no veía. En cambio, por otro lado, nunca lo hace creando naturalezas y sustancias malas (seres malos), en cuanto son naturalezas y sustancias, en lo cual erraba Florino.

LXVII. Filastrio *recuerda una herejía, sin autor y sin nombre*[81], que sostiene que este mundo, aun después de la resurrección de los muertos, ha de permanecer en el mismo estado en que está ahora, y que no ha de ser cambiado de modo que sea un nuevo cielo y una tierra nueva, como promete la Escritura Santa.

LXVIII. *Hay una herejía de los que andan siempre con los pies desnudos,* porque el Señor dijo a Moisés y a Josué: *Deja el calzado de tus pies,* y porque al profesa Isaías se le mandó andar con los pies desnudos. Precisamente por eso es herejía, porque andan así no por la mortificación del cuerpo, sino porque entienden de ese modo los testimonios divinos[82].

LXIX. Donatistas o Donatianos[83]. 1. Son los que primeramente hicieron el cisma por haber sido ordenado contra su voluntad Ceciliano, obispo de la iglesia de Cartago, echándole en

1,31). Ac per hoc quamvis contraria inter se dicentes, tamen ambo divinis eloquiis resistebant. Creat enim Deus mala, pœnas iustissimas irrogando; quod Coluthus non videbat: non autem malas creando naturas atque substantias, in quantum sunt naturæ atque substantiæ; ubi Florinus errabat.

67. Hæresim quamdam sine auctore et sine nomine Philaster commemorant, quæ dicit hunc mundum etiam post resurrectionem mortuorum in eodem statu in quo nunc est esse mansurum, neque ita esse mutandum, ut sit cælum novum et terra nova, sicut sancta Scriptura promittit (cf. Is 65,17; 2 Petr 3,13; Apoc 21,1).

68. Est alia hæresis nudis pedibus semper ambulan*(331)*tium, eo quod Dominus dixerit ad Moysen, vel ad Iosue, *Solve calceamentum de pedibus tuis* (Ex 3,5; Ios 5,16), et quod propheta Isaias nudis pedibus iussus fuerit ambulare (cf. Is 20,2). Ideo ergo hæresis est, quia non propter corporis afflictionem sic ambulant, sed quia testimonia divina taliter intellegunt.

[43] 69. *(1)* Donatiani vel Donatistæ sunt, qui primum propter ordinatum contra suam voluntatem Cæcilianum Ecclesiæ Carthaginensis episcopum schisma fecerunt, obicientes ei crimina non probata, et maxime quod

[81] San Filastrio, *Div. baer.*, 80,1-3. San Agustín recoge sólo algunos detalles, porque abrevia todo lo posible el libro prolijo de San Filastrio, como la ha indicado en n.41.

[82] San Filastrio, *Div. baer.*, 81.

[83] Son los seguidores de Donato el Grande, siglos IV-V. San Filastrio, *Div. baer.*, 85, apenas sabe nada de los donatistas, y separa como herejía distinta a los *circuitores,* que son los *circunceliones* de los donatistas

cara unos crímenes no probados y, sobre todo, porque fue ordenado por los traditores de las Divinas Escrituras[84]. Pero después de declarada la causa y fallada la sentencia, fueron descubiertos como reos de una falsedad, y hecha firme su pertinaz disensión, añadieron el cisma a su herejía: como si la Iglesia de Cristo, por los crímenes de Ceciliano, verdaderos o falsos, como apareció más claramente ante los jueces, hubiese perecido en todo el orbe de la tierra, donde había sido prometido que existiría; y, por tanto, ha permanecido sólo en la parte africana de Donato, puesto que en las otras partes de la tierra quedó extinguida como por el contagio de la comunión. También se atreven a rebautizar a los católicos, en lo cual se confirma que ellos son más herejes, cuando a toda la Iglesia católica no le agrada anular el bautismo común ni en los mismo herejes.

2. Damos por hecho que el primero de esta herejía fue Donato, el cual, viniendo de la Numidia y dividiendo al pueblo cristiano contra Ceciliano, juntándosele otros obispos de su partido, ordenó en Cartago a Mayorino como obispo. A este Mayorino le sucedió

a traditoribus divinarum Scripturarum fuerit ordinatus. Sed post causam cum eo dictam atque finitam falsitatis rei deprehensi, pertinaci dissensione firmata, in hæresim schisma verterunt: tanquam Ecclesia Christi propter crimina Cæciliani, seu vera, seu quod magis iudicibus apparuit, falsa, de toto terrarum orbe perierit, ubi futura promissa est, atque in Africana Donati parte remanserit, in aliis terrarum partibus quasi contagione communionis exstincta. Audent etiam rebaptizare Catholicos, ubi *(332)* se amplius hæreticos esse firmarunt, cum Ecclesiæ catholicæ universæ placuerit, nec in ipsis hæreticis Baptisma commune rescindere.

(2) Huius hæresis principem accipimus fuisse Donatum, qui de Numidia veniens, et contra Cæcilianum christianam dividens plebem, adiunctis sibi eiusdem factionis episcopis, Maiorinum apud Carthaginem ordinavit episcopum. Cui Maiorino Donatus alius in eadem divisione successit, qui eloquentia sua sic confirmavit hanc hæresim, ut multi existiment propter

[84] Se llaman *traditores* aquellos cristianos que, en tiempo de persecución, entregaban contra la fe los libros sagrados a los paganos. San Agustín, *De baptismo libri VII,* 7,2,3; y por eso se los consideraba apóstatas e indignos de la condición social. Cf. Pedro Langa, *Escritos antidonatistas* (1.°) (Madrid, BAC n.498, 1988), Introducción general, p.6ss. San Agustín, gran luchador y vencedor del donatismo, está muy bien informado y conoce la historia, la doctrina y costumbres de la secta, la vida e intenciones de su clero, sobre todo de los cabecillas. Por eso ha dejado un resumen muy completo, como testimonio personal vivo. Cf. G. Bareille, *Donatisme:* DThC 4 (París 1924) col.1.701-1.728; Silvia Jannaccone, *La dottrina eresiologica di s. Agostino* (Catania 1952) p.81-83; en BA, *Traités Antidonatistes,* n.28-32 (1963-1965); W. H. C. Frend, *Donatismo:* DPAC (Roma 1983) col.1.014-1.025; Pedro Langa, o.c., Introducción general y notas. Sobre la difusión del donatismo fuera de Africa, San Agustín habla en *Contra litteram Petiliani,* 2,108,246; *Epist. ad cath. sect. donat.*, 3,6, de que enviaron obispos a Roma y a España, donde se les llamaba *montenses, campitae.* En España, los pocos que hubo se unieron a los priscilianistas. Cf. E. Romero Pose en DPAC (Roma 1983) col.1.025-1.026.

en la misma división otro Donato, quien con su elocuencia confirmó esta herejía, de tal modo que muchos llegan a creer que más bien se llaman donatistas por él. Se conservan sus escritos, donde se ve claramente que él sostuvo igualmente la opinión no católica sobre la Trinidad, sino que, aunque de la misma sustancia, creyó que el Hijo es, sin embargo, menor que el Padre, y el Espíritu Santo menor que el Hijo. Pero la mayoría de los donatistas no se han inclinado hacia ese error suyo sobre la Trinidad, ni es fácil hallar entre ellos alguno que conozca haberlo seguido.

3. Estos herejes, en la ciudad de Roma, son llamados los MONTENSES, a quienes, por su parte, desde Africa suelen enviar un obispo, o, si les pareciere mejor ordenar a uno allí, suelen venir hasta él obispos africanos suyos.

4. En Africa pertenecen también a esta herejía los que se llaman CIRCUNCELIONES, un género agreste de hombres y de una audacia increíble, no sólo para cometer contra los demás los mayores crímenes, sino hasta para no perdonárselos a sí mismos con una fiereza demencial. Así, acostumbran matarse con diversos géneros de muerte, y sobre todo de precipicios, de agua y de fuego; así como a seducir hacia esta locura a los que pudieren de ambos sexos, amenazándoles de muerte si no lo hacen, y a veces hasta matarlos ellos. Sin embargo, a la mayoría de los DONATISTAS les desagradan esas gentes, y creen que no se contaminan con su comunión quienes en todo el orbe cristiano se oponen al crimen demencial de unos fanáticos africanos.

ipsum potius eos Donatistas vocari. Exstant scripta eius, ubi apparet eum etiam non catholicam de Trinitate habuisse sententiam, sed quamvis eiusdem substantiæ, minorem tamen Patre Filium, et minorem Filio putasse Spiritum sanctum. Verum in hunc, quem de Trinitate habuit, eius errorem Donatistarum multitudo intenta non fuit; nec facile in eis quisquam, qui hoc illum sensisse noverit, invenitur.

(3) Isti hæretici in urbe Roma Montenses vocantur, quibus hinc ex Africa solent episcopum mittere: aut hinc illuc Afri episcopi eorum pergere, si forte ibi eum ordinare placuisset.

(4) Ad hanc hæresim in Africa et illi pertinent, qui appellantur Circumcelliones, genus hominum agreste et famosissimæ audaciæ, non solum in alios immania facinora perpetrando, sed nec sibi eadem insana feritate parcendo. Nam per mortes varias maximeque præcipitiorum et aquarum et ignium se ipsos necare consuerunt; et in istum furorem alios quos potuerint sexus utriusque seducere, aliquando ut occidantur ab aliis, mortem, nisi fecerint, comminantes. Verumtamen plerisque Donatistarum displicent tales, nec eorum communione contaminari se putant, qui christiano orbi terrarum dementer obiciunt ignotorum crimen Afrorum.

5. También hay entre ellos muchos cismas. Y unos y otros se han ido dividiendo en grupúsculos diversos, de cuya separación la gran masa restante ni se entera. Sin embargo, en Cartago, Maximiano, ordenado contra Primiano por casi cien obispos de su mismo error, pero condenado de un crimen atrocísimo por otros trescientos diez, y con ellos doce que habían intervenido también en su ordenación con su presencia corporal, los empujó a reconocer que aun fuera de la Iglesia puede darse el bautismo de Cristo. Así han recibido entre ellos y con todos los honores a algunos que se habían bautizado fuera de su Iglesia, sin repetir en ninguno el bautismo, ni a denunciarlos para que los castigue el poder público, ni temieron que su comunión se contaminase con los pecados exagerados vehementemente por la sentencia condenatoria de un concilio suyo.

LXX. 1. PRISCILIANISTAS [85]; son los que en España fundó Prisciliano y siguen los dogmas entremezclados de los GNÓSTICOS y

(5) Multa et inter ipsos facta sunt schismata, et ab iis se diversis coetibus alii atque alii separarunt; quorum separationem cætera grandis multitudo non sensit. Sed apud Carthaginem Maximianus contra Primianum ab eiusdem erroris centum ferme episcopis ordinatus, et a reliquis trecentis decem, cum *(333)* eis duodecim qui ordinationi eius etiam præsentia corporali interfuerunt, atrocissima criminatione damnatus, compulit eos nosse etiam extra Ecclesiam dari posse Baptismum Christi. Nam quosdam ex eis cum [44] eis quos extra eorum Ecclesiam baptizaverant, in suis honoribus sine ulla in quoquam repetitione Baptismatis receperunt, nec eos ut corrigerent per publicas potestates agere destiterunt, nec eorum criminibus per sui Concilii sententiam vehementer exaggeratis communionem suam contaminare timuerunt.

70. *(1)* PRISCILLIANISTÆ, quos in Hispania Priscillianus instituit, maxime Gnosticorum et Manichæorum dogmata permixta sectantur. Quamvis et ex

[85] SAN FILASTRIO, *Div. haer.*, 84. Prisciliano no era español, sino egipcio, que llegó a España por los años 370-375, y enseñó sus teorías ascéticas rigoristas por Mérida, Córdoba y Galicia. SAN JERÓNIMO, *De viris inlustribus*, 121-123, habla de los muchos opúsculos que escribió. Fue condenado por sus errores en un Concilio en Zaragoza el año 380, después consagrado obispo de Avila; pero acosado y perseguido, fue condenado a muerte y ejecutado con seis partidarios suyos. Orosio, en su *Commonitorium*, le acusa de fatalismo, y SAN FILASTRIO, en su obra publicada hacia el año 383, precisamente cuando la controversia priscilianista estaba en todo su apogeo, llama a este movimiento «secta muy peligrosa de gnósticos y maniqueos que no cesan de recomendar las mismas doctrinas que ellos practican». Doctrina, historia, etc., cf. G. BARDY, *Priscillien:* DThC 13 (París 1936) col.391.400. J. QUASTEN, *Patrología* III (Madrid, BAC n.422, 1981) p.159-165; M. SIMONETTI *Priscilliano-priscillianismo:* DPAC (Roma 1983) col.2.905-2.907; DENZINGER STCHÖN n.231ss, 245ss. San Agustín demuestra conocer ya muy bien la controversia priscilianista. Antes, cuando escribió *De Libero arbitrio*, confiesa que «no había oído aún hablar de los priscilianistas, que borbotan blasfemias no muy desemejantes a las de los maniqueos» *(Epist.* 166 [año 417], 7), ahora lo combate directamente en *Ad Orosium contra priscillianistas et origenistas liber unus*, en el año 414, y en *Contra mendacium*, aunque ya conoció los últimos residuos.

los MANIQUEOS. Aunque también han confluido en ellos con horrible confusión, como en una cloaca, las inmundicias de otras herejías. Para ocultar sus contaminaciones y torpezas tienen entre sus dogmas la siguiente consigna: ***Jura, perjura, pero no descubras el secreto.*** Aseguran que las almas de la misma naturaleza y sustancia de Dios han descendido gradualmente a través de siete cielos y de algunos principados para llevar a cabo una lucha espontánea en la tierra e irrumpir en el príncipe maligno que ha hecho este mundo, y ser diseminados por este príncipe a través de los diversos cuerpos de carne. Garantizan también que los hombres están atrapados por la fatalidad de las estrellas, y que nuestro mismo cuerpo está compuesto según los doce signos del cielo, como esos que el pueblo llama matemáticos (horóscopos): poniendo en la cabeza a Aries, en el cuello a Tauro, Géminis en los hombros, Cáncer en el pecho, y recorriendo los demás signos por sus nombres, llegan a las plantas de los pies, que atribuyen a Piscis, que es el último signo de los astrólogos. Esta herejía ha novelado estas y otras cosas fabulosas, vanas y sacrílegas, que es largo de contar.

2. Reprueban también las carnes como alimentos inmundos, desuniendo a los cónyuges a quienes este mal ha podido convencer, tanto a los maridos contra la voluntad de sus mujeres como a las mujeres contra la voluntad de sus maridos. La hechura de toda

aliis hæresibus in eos sordes, tanquam in sentinam quamdam horribili confusione confluxerint. Propter occultandas autem contaminationes et turpitudines suas habent in suis dogmatibus et hæc verba:

iura, periura, secretum prodere noli.

Hi animas dicunt eiusdem naturæ atque substantiæ cuius est Deus, ad agonem quemdam spontaneum in terris exercendum, per septem cælos et per quosdam gradatim descendere principatus, et in malignum principem incurrere, a quo istum mundum factum *(334)* volunt, atque ab hoc principe per diversa carnis corpora seminari. Astruunt etiam fatalibus stellis homines colligatos, ipsumque corpus nostrum secundum duodecim signa cæli esse compositum, sicut hi qui mathematici vulgo appellantur; constituentes in capite Arietem, Taurum in cervice, Geminos in humeris, Cancrum in pectore, et cetera nominatim signa percurrentes, ad plantas usque perveniunt, quas Piscibus tribuunt, quod ultimum signum ab astrologis nuncupatur. Hæc et alia fabulosa, vana, sacrilega, quæ persequi longum est, hæresis, ista contexit.

(2) Carnes tanquam immundas escas etiam ipsa devitat: coniuges, quibus hoc malum potuerit persuadere, disiungens, et viros a nolentibus feminis, et feminas a nolentibus viris. Opificium quippe omnis carnis non Deo bono et vero, sed malignis angelis tribuunt: hoc versutiores etiam Manichæis,

carne la atribuyen no a un Dios bueno y verdadero, sino a los ángeles malignos. En esto son aún mucho peores que los maniqueos, porque no rechazan nada de las Escrituras canónicas, que leen todos juntamente con los apócrifos, y los citan como autoridad; pero luego, alegorizando a su capricho, van expurgando todo cuanto en los libros santos destruye su error. Sobre Cristo aceptan la secta de Sabelio, diciendo que El mismo es a la vez no sólo el Hijo, sino también el Padre y el Espíritu Santo.

LXXI. FILASTRIO dice que hay unos herejes que no comen alimentos con los hombres; pero no dice si lo hacen con otros que no son de su misma secta o entre ellos mismos. Afirma también que piensan rectamente del Padre y del Hijo, pero no en católico sobre el Espíritu Santo, porque opinan que es una criatura [86].

LXXII. Dice también que un tal RETORIO fundó una herejía de inaudita vanidad, porque afirma que todos los herejes caminan rectamente y dicen la verdad. Lo cual es tan absurdo que me resisto a creerlo [87].

LXXIII. Hay otra herejía que afirma que la divinidad sufrió en Cristo cuando su carne era clavada en la cruz [88].

LXXIV. Hay otra que afirma que Dios es de tal modo triforme,

quod nihil Scripturarum canonicarum repudiant, simul cum apocryphis legentes omnia et in auctoritatem sumentes, sed in suos sensus allegorizando vertentes quidquid in sanctis Libris est quod eorum evertat errorem. De Christo Sabellianam sectam tenent eumdem ipsum esse dicentes, non solum Filium, sed etiam Patrem, et Spiritum sanctum.

71. Dicit Philaster, esse alios hæreticos qui cum hominibus non sumunt escas, sed utrum cum aliis qui eiusdem sectæ non sunt, an etiam inter se ipsos id faciant, non exprimit. Dicit etiam eos de Patre et Filio recte, de Spiritu autem sancto non catholice sapere, quod eum opinentur esse creaturam [a].

(335) 72. A Rhetorio quodam exortam hæresim dicit nimium mirabilis vanitatis, quæ omnes hæreticos recte ambulare, et vera dicere affirmant: quod ita est absurdum, ut mihi incredibile videatur.

73. Alia est hæresis, quæ dicit in Christo divinitatem doluisse, cum figeretur caro eius in cruce.

[45] 74. Est alia, quæ triformem sic asserit Deum, ut quædam pars eius sit Pater, quædam Filius, quædam Spiritus sanctus; hoc est, quod Dei unius

86 SAN FILASTRIO, *Div. haer.*, 86,1-2.

87 SAN FILASTRIO, *Div. haer.*, 91,1. Los *retorianos* son herejes de Alejandría del siglo IV. Cf. F. AMANN, *Rhétoriens:* DThC 13 (París 1937) col.2.654-2.655.

88 SAN FILASTRIO, *Div. haer.*, 92.

a) creatum CCL.

que una parte de El es el Padre, otra el Hijo, otra el Espíritu Santo; o sea, que las partes de un solo Dios son las que hacen esta Trinidad, como si Dios se compusiese de esas tres partes, y no es perfecto en sí mismo ni el Padre, ni el Hijo, ni el Espíritu Santo [89].

LXXV. Otra dice que el agua no ha sido creada por Dios, sino que siempre ha sido coeterna con El [90].

LXXVI. Otra, que el cuerpo del hombre, y no el alma, es la imagen de Dios [91].

LXXVII. Otra, que los mundos son innumerables, como han opinado algunos filósofos paganos [92].

LXXVIII. Otra, que las almas de los perversos se convierten en demonios y en algunos animales, proporcionados a sus méritos [93].

LXXIX. Otra, que creyó que al descender Cristo a los infiernos los incrédulos y todos fueron liberados de allí [94].

LXXX. Otra, que al no entender al Hijo nacido sempiternamente, cree que ese nacimiento tomó el principio del tiempo; y, sin embargo, al querer confesar al Hijo coeterno al Padre estima que existió en El antes de que naciese de El, o sea: El existió

partes sint, quæ istam faciunt Trinitatem: velut ex his tribus partibus compleatur Deus, nec sit perfectus in se ipso, vel Pater, vel Filius vel Spiritus sanctus.

75. Alia est, quæ dicit aquam non a Deo creatam, sed ei semper fuisse coæternam.

76. Alia dicit, corpus hominis, non animam, esse imaginem Dei.

77. Alia dicit, esse innumerabiles mundos, sicut opinati sunt quidam philosophi Gentium.

78. Alia, sceleratorum animas converti in dæmones dicit, et in quæque animalia suis meritis congrua.

(336) **79.** Alia, descendente ad inferos Christo credidisse incredulos, et omnes exinde existimat liberatos.

80. Alia, sempiterne natum non intellegens Filium, putat illam nativitatem sumpsisse a tempore initium: et tamen volens coæternum Patri Filium confiteri, apud illum fuisse antequam de illo nasceretur existimat; hoc est,

89 San Filastrio. *Div. haer.*, 93.

90 San Filastrio. *Div. haer.*, 96. San Agustín omite los n.94 y 95 de San Filastrio, que tratan de la diversidad de los cielos y de la tierra; en cambio, sí recoge el n.96, que trata del agua

91 San Filastrio. *Div. haer.*, 97.

92 San Filastrio. *Div haer.*, 114.

93 San Filastrio. *Div. haer.*, 124.

94 San Filastrio. *Div. haer.*, 125.

siempre, pero no fue siempre Hijo, sino que comenzó a ser Hijo por aquel de quien nació [95]. He creído que estas herejías debía trasladarlas a esta obra mía de la obra de Filastrio [96]. Todavía trae él algunas otras que a mí no me parece que deban llamarse herejías. Las que he citado sin nombrar tampoco él ha recordado sus nombres [97].

LXXXI. Luciferianos [98], salidos de Lucifer, obispo de Cagliari, y muy renombrados, tanto que ni Epifanio ni Filastrio los ha puesto entre los herejes, creyendo, según pienso, que solamente habían fundado un cisma y no una herejía. En alguno, cuyo nombre no he podido encontrar ni en su mismo opúsculo, sí he leído que ha puesto a los luciferianos entre los herejes por estas palabras: «Los luciferianos, aunque aceptan en todo la verdad católica, caen en este error estultísimo de que el alma es engendrada por transfusión, y además dicen que es de carne y de la sustancia de la carne». Si, en efecto, creyó, y creyó rectamente, que debía ponerlos entre los herejes por lo que piensan sobre el alma (si verdaderamente lo piensan así); o también, si no lo han pensado o no

semper eum fuisse, verumtamen semper eum Filium non fuisse, sed ex quo de illo natus est Filium esse coepisse. Has hæreses putavi in hoc opus meum de Philastri opere transferendas. Et alias quidem ipse commemorat, sed mihi appellandæ hæreses non videntur. Quascumque autem sine nominibus posui, nec ipse earum nomina memoravit.

81. Luciferianos a Lucifero Caralitano[a] episcopo exortos, et celebriter nominatos, nec Epiphanius, nec Philaster inter hæreticos posuit: credo tantummodo schisma, non hæresim eos condidisse, credentes. Apud quemdam tamen, cuius nomen in eodem eius opusculo non inveni, in hæreticis Luciferianos positos legi per hæc verba: «Luciferiani», inquit, «cum teneant in omnibus catholicam veritatem, in hunc errorem stultissimum prolabuntur, ut animam dicant ex trasfusione generari; eademque dicunt et de carne et de carnis esse substantia». Utrum ergo iste propter hoc quod de anima ita sentiunt (si tamen vere ita sentiunt), eos inter hæreticos po*(337)*nendos esse crediderit, recteque crediderit; an atiam si id non sentirent, sive non sentiunt, ideo tamen sint hæretici, quia dissensionem suam perti-

95 San Filastrio. *Div. haer.*, 127.

96 Estas herejías anónimas que recoge San Filastrio no hace más que registralas San Agustín.

97 Se ve que a San Agustín no le dejan satisfecho los anónimos

98 Del sigló IV Ps Hieron., *Indiculus*, 26,38. San Agustín no está seguro de que sean herejes, sino sólo cismáticos. Indica además un catálogo anónimo donde dice que ha leído esa doctrina extaña sobre el alma. Cf. E. Amann, *Lucifer di Cagliari:* DThC 9 (París 1926) col.1.032-1.044; *Luciferiens* (ib.) col.1.044-1.055; M. Simonetti, *Lucifer-luciferiani.* DPAC (Roma 1983) col.2.047 2.049.

a/ Calaritano CCL.

lo piensan ya, son herejes, sin embargo, porque se obstinan con terca animosidad en su disensión, es una cuestión distinta en la que me parece que no debo entrar aquí.

LXXXII. Jovinianistas, a los que yo he llegado a conocer, los he hallado ciertamente en ese opúsculo sin nombrar. Esta herejía nació, en nuestra época, de un cierto monje llamado Joviniano, cuando todavía eramos jóvenes [99]. Decía, como los filósofos estoicos, que todos los pecados son iguales; que el hombre, después de recibido el bautismo, no puede pecar, y que no sirven de nada ni los ayunos ni la abstinencia de algunos alimentos. Negaba la virginidad de María, diciendo que al dar a luz no quedó intacta. También equiparaba la virginidad de las consagradas y la continencia del sexo viril en los religiosos que eligen la vida célibe a los méritos de los matrimonios castos y fieles, de tal modo que, según dicen, algunas vírgenes consagradas y de edad ya provecta, en la misma ciudad de Roma donde lo enseñaba, se casaron al oírlo. Es verdad que él mismo ni tenía ni quiso tener mujer. Sostenía que todo eso no serviría para mérito alguno mayor ante Dios en el reino de la vida eterna, sino para aprovechar la necesidad presente, o sea, para que el hombre no tuviese que soportar las molestias conyugales. Sin embargo, esta herejía fue oprimida y extinguida tan pronto que no pudo conseguir engañar a sacerdote alguno [100].

naci animositate firmarunt, alia quæstio est, neque hoc loco mihi videtur esse tractanda.

82. Iovinianistas quoque apud istum repeti, quos iam noveram. A Ioviniano quodam monacho ista hæresis orta est ætate nostra, cum adhuc iuvenes essemus. Hic omnia peccata, sicut stoici philosophi, paria esse dicebat, nec posse peccare hominem lavacro regenerationis accepto, nec aliquid prodesse ieiunia, vel a cibis aliquibus abstinentiam. Virginita**[46]**tem Mariæ destruebat, dicens eam pariendo fuisse corruptam. Virginitatem etiam sanctimonialium, et continentiam sexus virilis in sanctis eligentibus cælibem vitam, coniugiorum castorum atque fidelium meritis adæquabat: ita ut quædam virgines sacræ provectæ iam ætatis in urbe Roma, ubi hæc docebat, eo audito nupsisse dicantur. Non sane ipse vel habebat, vel habere volebat uxorem: quod non propter aliquod apud Deum maius meritum in regno vitæ perpetuæ profuturum, sed propter præsentem prodesse necessitatem,

[99] Herejes de finales del siglo IV.

[100] San Agustín los combate en *De bono coniugali* y *De sancta virginitate. De nuptiis et concupiscentia,* 2,5,15; 23,38. En el pontificado del papa Siricio (384-398), y hacia el año 385, comenzó a enseñar con sus teorías y sus costumbres, y el Papa lo excomulgó solemnemente. Escribieron contra Joviniano San Jerónimo, San Ambrosio, San Agustín, Pelagio, Julián de Eclana, etc. Historia, doctrina, etc., cf. J. Forget, *Jovinien:* DThC 8 (París 1925) col.1.577-1.580, J. Gribomont, *Gioviniano:* DPAC (Roma 1983) col.1.582-1.583.

LXXXIII. Cuando investigué la *Historia* de Eusebio, a la cual Rufino, después de trasladarla al latín, añadió dos libros de las épocas siguientes, no encontré herejía alguna que no haya leído en éstos (Epifanio y Filastrio), a excepción de la que Eusebio pone en el libro sexto, cuando cuenta que existió en Arabia. Y como a esos herejes no los señala ningún autor, podemos llamarlos Arábicos. Estos dijeron que las almas mueren y se corrompen con los cuerpos, y que al final de los siglos resucitan ambos. También dicen que fueron corregidos rapidísimamente en una disputa con Orígenes, que estaba presente y los instruyó [101].

Ahora ya debo recordar aquellas herejías que yo no he encontrado en ninguno, pero que de alguna manera me han venido a la memoria [102].

LXXXIV. Elvidianos, de Elvidio [103]; de tal modo contradicen la virginidad de María, que defienden que después de Cristo tuvo

hoc est, ne homo coniugales patiatur molestias, disputabat. Cito tamen ista hæresis oppressa et exstincta est, nec usque ad deceptionem aliquorum sacerdotum potuit pervenire.

83. Cum Eusebii *Historiam* scrutatus essem, cui Rufinus a se in latinam linguam translatæ subsequentium etiam temporum duos libros addidit, non inveni aliquam hæresim, quam non legerim, apud istos, nisi quam in sexto libro ponit Eusebius, narrans eam exstitisse in Arabia. Itaque hos hæreticos, quoniam nullum eorum ponit auctorem, Arabicos possumus nuncupare: qui dixerunt animas cum corporibus mori atque dissolvi, et in fine sæculi utrumque resurgere. Sed hos disputatione Origenis præsentis et eos alloquentis, celerrime dicit fuisse correctos. *(338)* Iam nunc illæ commemorandæ sunt hæreses, quæ a nobis non apud istos repertæ sunt, sed in recordationem nostram quomodocumque venerunt.

84. Helvidiani exorti ab Helvidio, ita virginitati Mariæ contradicunt, ut eam post Christum alios etiam filios de viro suo Ioseph peperisse conten-

[101] Eusebio, *Historia eclesiástica,* 6,37: GCS 9,593. Es una alusión que hace al historiador Eusebio más que una cita. Pero demuestra la minuciosidad de San Agustín por que no se le pase nada de cuanto ha podido conocer en los documentos y estudios que ha tenido a mano. Cf. G. Bardy, *Le «De Haeresibus» et ses sources,* en *Miscellanea Agostiniana* 2 (Roma 1931) p.411.

[102] San Agustín declara que la fuente principal de las herejías siguientes serán sus recuerdos personales. Herejías que además no ha encontrado recogidas ni por San Epifanio ni por San Filastrio.

[103] Herejía arriana de finales del siglo IV. San Agustín tiene en cuenta que los *antidicomaritas* eran una secta herética de Arabia que recoge San Epifanio hacia el año 374-375 en *Panarion,* 70 y *Anacef.*, 3,2,2, y ya les atribuyó el haber sido primeros negadores de la virginidad perpetua de María Santísima (cf. n.56 y nota 69). Según San Jerónimo, *Contra Helvidium,* los seguidores del arriano Elvidio se llamaron *antidicomaritas,* pero la obra de San Jerónimo está escrita hacia el año 383, época en que Agustín debió de oír hablar de Elvidio en Roma, y, por tanto sabe muy bien cuándo ha nacido esta herejía. Historia, doctrina, etc., cf. G. Bareille, *Helvidius:* DThC 16 (París 19) col.2.141-2.144; G. Bardy, *Le «De Haeresibus» et ses sources* en *Miscellanea Agostiniana* 2 (Roma 1931) p.411, S. Zicone, *Elvidio:* DPAC (Roma 1983) col.1.143.

también otros hijos de su esposo, José. Pero me causa extrañeza que a éstos Epifanio no los ha llamado ANTIDICOMARITAS, omitido el nombre de Elvidio.

LXXXV. PATERNIANOS; opinan que las partes inferiores del cuerpo humano no fueron hechas por Dios, sino por el diablo, y viven impurísimamente dando rienda suelta a todos los pecados con esas partes. Algunos los llaman también VENUSTIANOS [104].

LXXXVI. TERTULIANISTAS, de Tertuliano [105], de quien muchos libros escritos elocuentísimamente son leídos, decayendo poco a poco hasta nuestros días, han podido durar en sus últimas reliquias en la ciudad de Cartago. Pero estando yo allí hace algunos años, como creo que tú también te acordarás, se acabaron del todo. En efecto, los poquísimos que habían quedado se pasaron a

dant. Sed mirum ni istos, prætermisso Helvidii nomine, Antidicomaritas Epiphanius appellavit.

85. PATERNIANI inferiores partes humani corporis non a Deo, sed a diabolo factas opinantur, et omnium ex illis partibus flagitiorum licentiam tribuentes impurissime vivunt. Hos etiam Venustianos quidam vocant.

86. TERTULLIANISTÆ a Tertulliano, cuius multa leguntur opuscula eloquentissime scripta, usque ad nostrum tempus paulatim deficientes, in extremis reliquiis durare potuerunt in urbe Carthaginensi: me autem ibi posito ante aliquot annos, quod etiam te meminisse arbitror, omni ex parte consumpti sunt. Paucissimi enim qui remanserant, in Catholicam transierunt, suamque basilicam, quæ nunc etiam notissima est, Catholicæ tradiderunt. Tertullianus ergo, sicut scripta eius indicant, animam dicit immorta-

104 Cf. SAN AGUSTÍN, *Contra Iulianum*, 5,26. Era una secta antigua, pero que San Agustín la considera de su época, en réplica a Julián de Eclana, que le acusaba de maniqueo *(Contra Iulianum Pelagianum*, 5,7,26). El nombre de *paternianos* debe de ser por algún propagandista de esa herejía. SAN EPIFANIO, *Panarion*, 45,2, ya señala a los *severianos* con una doctrina parecida, y lo mismo a los encratitas. San Agustín conocía que en el pontificado del papa Dámaso (366-384) fueron denunciados en Roma como nuevos estos herejes con sus practicas impuras, que el emperador Valentiniano I tuvo que cortar con una ley especial. Historia doctrina, etc., cf. E. AMANN, *Paterniens:* DThC 11 (París 1932) col.2.246-2.247.

105 El gran Tertuliano (Quinto Séptimo Florencio) nació en Cartago entre los años 155 y 160; pagano convertido por la fuerte impresión del heroísmo de los mártires, llegó a ser sacerdote según SAN JERÓNIMO, *De viris inlustribus*, 53, que puso toda su ciencia y preparación al servicio del cristianismo. Entre 203 y 212 tuvo una transformación ideológica impresionante. Vive un momento muy importante en la historia de la Iglesia con los papas Víctor (189 199), Ceferino (199-217) y Calixto (217-222) y con los dos grandes escritores en griego, Clemente Alejandrino y Orígenes, y en latín, con el Hipólito Romano y el Africano. Su espíritu rigorista e independiente le va acercando con simpatía hacia el montanismo. Se cree que murió hacia el año 220. Según San Agustín debió de pasar una vejez en solitario, porque, sin entenderse con los montanistas-catafrigas ni con los católicos, fundó su propio grupúsculo, que lleva su nombre. De hecho, San Agustín, al principio del siglo v, se refiere a los *tertulianos* como una secta oscura creada por Tertuliano en Cartago después de separarse de los montanistas, y cuyas últimas reliquias, que él conoció, se volvieron a la Iglesia católica. Historia, doctrina y vida, cf. G. BARDY, *Tertullien:* DThC 15 (París 1946) col.130-171; P. SINISCALCO, *Tertulliano:* DPAC (Roma 1983) col.3.413 3.424; J. QUASTEN, *Patrología* I (Madrid, BAC n 206, 1984) p.546-635.

la Católica, y su iglesia, que ahora es también famosísima, la entregaron a la Católica. Tertuliano, pues, como está en sus escritos, dice que el alma ciertamente es inmortal, pero que ella lucha por ser cuerpo, y no sólo ella, sino hasta el mismo Dios [106]. Sin embargo, no se le llama hereje por esto. Ya que de algún modo se podría pensar que a la misma naturaleza y sustancia divina la llama cuerpo, no este cuerpo cuyas partes puedan y deban pensarse unas mayores y otras menores, como son los que propiamente llamamos cuerpos, aun cuando sobre el alma opine alguna otra cosa; pero, como he dicho, se pudo por eso pensar que llama a Dios cuerpo porque no es nada, no es vaciedad, no es cualidad del cuerpo o del alma, sino todo en todas partes, y no repartido por espacio alguno local, permanece inmutablemente en su naturaleza y sustancia. Por eso Tertuliano no es hereje, sino porque, pasándose a los catafrigas, a quienes antes había destruido, comenzó también a condenar las segundas nupcias como estupros contra la doctrina apostólica. Después, separado de ellos, propagó sus grupúsculos. Además, también dice que las almas de los hombres pésimos, después de la muerte, se convierten en demonios [107].

LXXXVII. Existe una herejía rusticana en la zona rural nuestra, esto es, de Hipona, o más bien existió, porque poco a poco se

lem quidem, sed eam corpus esse contendit, neque hanc tantum, sed ipsum etiam Deum. Nec tamen hinc hæreticus dicitur factus. Posset enim quoquo modo putari ipsam naturam substantiamque divinam *(339)* corpus vocare; non tale corpus [47] cuius partes aliæ maiores, aliæ minores valeant vel debeant cogitari, qualia sunt omnia quæ proprie dicimus corpora; quamvis de anima tale aliquid sentiat: sed potuit, ut dixi, propterea putari corpus Deum dicere, quia non est nihil, non est inanitas, non est corporis vel animæ qualitas, sed ubique totus, et per locorum spatia nulla partitus, in sua tamen natura atque substantia immutabiliter permanet. Non ergo ideo est Tertullianus factus hæreticus; sed quia transiens ad Cataphrygas, quos ante destruxerat, coepit etiam secundas nuptias contra apostolicam doctrinam (cf. 1 Tim 4,3) tanquam stupra damnare, et postmodum etiam ab ipsis divisus, sua conventicula propagavit. Dicit sane etiam ipse animas hominum pessimas post mortem in dæmones verti.

87. Est quædam hæresis rusticana in campo nostro, id est, Hipponensi, vel potius fuit: paulatim enim diminuta, in una exigua villa remanserat, in

106 San Agustín se limita a discutir la teoría de Tertuliano sobre la corporeidad del alma y de Dios. Cuestión que trata en *De Genesi ad litteram* (entre 401 415), 10,25-26, 41 45, error de Tertuliano sobre el alma; en *Epist.*, 166 a San Jerónimo (año 417); hacia el año 420, en *De anima et eius origine libri IV*, y en *Retractationes*, 1,1,3 (año 426-427).

107 San Agustín se muestra benévolo con Tertuliano. Cf. SILVIA JANNACCONE, *La dottrina eresiologica di s. Agostino* (Catania 1952) p. 95-98.

ha reducido hasta encerrarse en una villa exigua, donde, aunque eran poquísimos, todos fueron de la secta; los cuales se han corregido ahora y se han hecho católicos, de modo que no queda ni rastro de aquel error. Se llamaban ABELONIOS [108], por la declinación púnica del nombre. Algunos dicen que se llamaron así por el hijo de Adam, que fue Abel; por eso nosotros podemos llamarlos ABELIANOS O ABELOÍTAS. No se mezclaban con mujeres y, sin embargo, no les era lícito vivir sin ellas, según dogma de su secta. El varón y la mujer habitaban juntos, profesando continencia, y adoptaban para ellos, como pacto de su convivencia, que un niño y una niña serían sus sucesores. Si la muerte sorprendía a cualquiera de ellos, otros les sustituían, siempre que los dos sucediesen a los otros dos de distinto sexo en la sociedad de aquella casa. Si moría no importa qué padre de los dos, los hijos atendían al superviviente hasta su muerte. Después de su muerte, adoptaban también ellos un niño y una niña del mismo modo. Nunca les faltó a quienes adoptar, porque los vecinos de los alrededores, al engendrar, daban gustosos sus hijos pobres con la esperanza de la herencia ajena.

qua quidem paucissimi, sed omnes hoc fuerunt, qui omnes modo correcti et catholici facti sunt, nec aliquis illius supersedit erroris. Abelonii [a] vocabantur, punica declinatione nominis. Hos nonnulli dicunt ex filio Adæ fuisse nominatos, qui est vocatus Abel: unde Abelianos vel Abeloitas eos nos possumus dicere. Non miscebantur uxoribus, et eis tamen sine uxoribus vivere sectæ ipsius dogmate non licebat. Mas ergo et femina sub continentiæ professione simul habitantes, puerum et puellam sibi adoptabant in eiusdem coniunctionis pacto successores suos futuros. Morte præventis quibusque singulis alii subrogabantur, dum tamen duo duobus disparis sexus in illius domus *(340)* societate succederent. Utrolibet quippe parente defuncto, uno remanenti, usque ad eius quoque obitum filii serviebant. Post cuius mortem etiam ipsi puerum et puellam similiter adoptabant. Nec unquam eis defuit unde adoptarent, generantibus circumquaque vicinis, et filios suos inopes ad spem hereditatis alienæ libenter dantibus.

[108] Secta pequeña y oscura de la zona rural de Hipona, llamada de los *abelonios, abelianos* o *abeloítas*. San Agustín aduce esta herejía como un ejemplo concreto de que es imposible conocer todas las herejías sin omitir ninguna, como quería Quodvultdeo. En el año 428 ya se había extinguido. Historia, doctrina, etc., cf. L. GUILLOREAU, *Abeliens:* DThC 1 (París 1909) col.55; F. COCCHINI *Abeliti:* DPAC (Roma 1983) col.8. En cambio, San Agustín no menciona a los *celícolas*, de principios del siglo v, diseminados por el campo y adoradores del firmamento y de los astros, condenados como paganos por el emperador Honorio en el año 408, quizá cristianos apóstatas que abrazaron el judaísmo y profesaban un culto al ejército de los cielos, «condenado por los Profetas». Seguramente ya habrían desaparecido cuando escribe este tratado. En la *Epist.*, 44,6,14 (año 397) ya habla de N. Mayor, el de «los celícolas». Su influencia debió de ser casi nula. Cf. G. BAREILLE, *Celicoles:* DThC 10 (París 1023) col 2 088 2 089.

a] Abeloim CCL

LXXXVIII. 1. PELAGIANOS. La herejía de éstos es la más reciente de todas, nacidas en nuestro tiempo del monje Pelagio [109]. Celestio lo siguió como a un maestro, de tal modo que sus discípulos se llaman también CELESTIANOS [110].

2. Son tan enemigos de la gracia de Dios, por la que somos predestinados a la adopción de hijos por Jesucristo para El, que nos libera de la potestad de las tinieblas para que creamos en El y seamos llevados a su reino, por lo que dice: *Nadie viene a mí si mi Padre no se lo ha dado,* y que derrama la caridad en nuestros

88. *(1)* PELAGIANORUM est hæresis, hoc tempore omnium recentissima a Pelagio monacho exorta. Quem magistrum Cælestius sic secutus est, ut sectatores eorum Cælestiani etiam nuncupentur.

(2) Hi Dei gratiæ, qua prædestinati sumus in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum (cf. Eph 1,5), et qua eruimur de potestate tenebrarum, ut in eum credamus atque in regnum ipsius transferamur (cf. Col 1,13), propter quod ait: *Nemo venid ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo* (Io 6,66), et qua diffunditur charitas in cordibus nostris (cf. Rom 5,5), ut fides per dilectionem operetur (cf. Gal 5,6), in tantum inimici sunt, ut sine hac posse hominem credant facere omnia divina mandata, cum si hoc verum esset, frustra Dominus dixisse videretur: *Sine me nihil potestis facere* (Io 15,5). Denique [48] Pelagius a fratribus increpatus, quod nihil tri-

[109] *Pelagio-pelagianos-pelagianismo* es la nueva herejía de principios del siglo v, que durante veinte años inquietó a la Iglesia con sus exageraciones sobre las fuerzas naturales del libre albedrío; la anulación de la necesidad de la gracia divina y de la distinción entre orden natural y sobrenatural, la transmisión del pecado original, etc., inquietaron a muchas almas piadosas en la Iglesia. Pelagio, Celestio y Julián de Eclana actuaban y hacían sentir su influencia, pero la intervención profunda y brillante de San Agustín hizo que duraran poco tiempo, porque el pelagianismo fue rebatido definitivamente y condenado. San Jerónimo ya había señalado al estoicismo como fuente de los errores pelagianos *(Epist. ad Ctesiphontem)*. Por otra parte, el error había venido del Oriente, de Cilicia, y Pelagio, el bretón (SAN AGUSTÍN, *Epist.*, 186,1), viajó por el Oriente y sabía también griego. Cuando volvió a Roma, en tiempos del papa Anastasio, comenzó a enseñar con buena reputación *(Retractationes,* 2,33).

[110] De Celestio, noble jurista italiano que conoció a Pelagio en Roma y se constituyó en su principal propagandista con increíble locuacidad y atrevimiento (SAN AGUSTÍN, *De gratia Christi,* 2,12,13). Historia, doctrina, vida, etc., cf. R. HEDDE y E. AMANN, *Pelagianisme:* DThC 12 (París 1933) col.675-715; J. QUASTEN, *Patrología,* III (Madrid, BAC n.422, 1981) p.557-603; V. GOOSSI, *Pelagio-Pelagiani-Pelagianesimo:* DPAC (Roma 1983) col.2.730-2.736; Ib.,*Celestio* (ib.) 639-640; *Obras completas de San Agustín* (Madrid, BAC n.457.462.470, 1985ss).

San Agustín, en este importante capítulo, reúne nueve citas de la Sagrada Escritura sobre la gracia: Ef 1,5; Col1,13; Jn 6,65; Rom 5,5; Gál 5,6; Jn 15,5, como citas explícitas; y 1 Cor 8,1; Ef 5,27; Mt 6,12 como implícitas. En ellas son valorados la gracia y el libre albedrío. San Agustín ha tratado ampliamente de la insuficiencia del libre albedrío en *De libero arbitrio* y *Retractationes,* sobre la libertad en *Enquiridion,* y las dos ideas fundamentales de la controversia antipelagiana: la humanidad caída y la gratuidad de la gracia; y el primer esquema sobre el pecado en *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*

San Agustín expone con detalle y precisión esta herejía de su tiempo, resumiendo los conocimientos que ha ido recogiendo a lo largo de la controversia con los herejes, cuyos errores, dice, vienen de no valorar la gracia y el pecado original. Además, señala los últimos errores de Pelagio, negando la necesidad de la oración. Cf. G. BARDY, *Le «De Haeresibus» et ses sources,* en *Miscellanea Agostiniana* 2 (Roma 1931) p.413; SILVIA JANNACCONE, *La dottrina eresiologica di s. Agostino* (Catania 1952) p.99-106.

corazones para que la fe obre por amor, que llegan a creer que sin la gracia el hombre puede cumplir todos los mandamientos divinos. Y si esto fuese verdadero, parece inútil que haya dicho el Señor: *Sin mí no podéis hacer nada.* Además, Pelagio, increpado por los hermanos de que no atribuía nada a la ayuda de la gracia de Dios para cumplir sus mandamientos, cedió a su corrección hasta el punto de no anteponerla al libre albedrío, sino subordinarla con astucia desleal, diciendo que para eso fue dada a los hombres, para que lo que está mandado cumplir por medio del libre albedrío lo puedan cumplir más fácilmente por medio de la gracia. Exacto, al decir «para que lo puedan cumplir más fácilmente» quiso hacer creer que aun en lo más difícil los hombres podrían cumplir los mandamientos divinos sin la gracia de Dios. Eso sí, esa gracia de Dios, sin la cual no podemos hacer nada bueno, dicen que no está sino en el libre albedrío, porque lo ha recibido de El nuestra naturaleza sin que preceda mérito alguno suyo, ayudando El únicamente por medio de su ley y su doctrina para que aprendamos lo que debemos hacer y lo que debemos esperar; en modo alguno para que obremos por el don de su Espíritu cuanto hayamos aprendido que debemos obrar.

3. Por esta razón confiesan que Dios nos da la ciencia para eliminar la ignorancia; en cambio, niegan que nos dé la caridad para vivir piadosamente. O sea, que sí es don de Dios la ciencia que infla sin la caridad, pero no es don de Dios la misma caridad que edifica para que la ciencia no infle.

bueret adiutorio gratiæ Dei ad eius mandata facienda, correptioni eorum hactenus cessit, ut non eam libero arbitrio præponeret, sed infideli calliditate supponeret, dicens, ad hoc eam dari hominibus, ut quæ facere per liberum iubentur arbitrium, facilius possint implere per gratiam. Dicendo utique: Ut facilius possint, voluit credi, etiam si difficilius, tamen posse homines sine gratia divina facere iussa divina. Illam vero gratiam Dei, sine qua nihil boni possumus facere, non esse dicunt nisi in libero arbitrio, quod nullis suis præcedentibus meritis ab illo accepit nostra natura, ad hoc tantum [a] ipso adiuvante per suam legem atque doctrinam, ut discamus quæ facere, et quæ *(341)* sperare debeamus, non autem ad hoc ut per donum Spiritus sui [b], quæ didicerimus esse facienda, faciamus.

(3) Ac per hoc divinitus nobis dari scientiam confitentur, qua ignorantia pellitur: caritatem autem dari negant, qua pie vivitur: ut scilicet cum sit Dei donum scientia quæ sine caritate inflat, non sit Dei donum ipsa caritas, quæ ut scientia non inflet, ædificat (cf. Cor 8,1).

a] existimantes *add* CCL.
b] sancti CCL.

4. Destruyen también las oraciones que hace la Iglesia, tanto por los infieles y los que se oponen a la doctrina de Dios, para que se conviertan a Dios, como por los fieles, para que aumente en ellos la fe y perseveren en ella. En efecto, porfían que la fe los hombres no la reciben de Dios, sino que la tienen por sí mismos, diciendo que la gracia de Dios, por la que somos librados de la impiedad, se nos da por nuestros propios méritos. Que es lo que Pelagio se vio obligado a condenar en el juicio episcopal de Palestina; sin embargo, en sus escritos posteriores se ve que es eso lo que él enseña.

5. Llegan incluso a decir que la vida de los justos en este siglo no tiene en absoluto pecado alguno, y de ellos está constituida la Iglesia de Cristo en esta mortalidad, para ser completamente sin mancha ni arruga. Como si no fuese Iglesia de Cristo la que por toda la tierra clama a Dios: *Perdónanos nuestra deudas.*

6. Niegan también que los niños nacidos de Adam según la carne contraen el contagio del pecado desde la concepción. Ellos afirman que nacen sin vinculación alguna de pecado original, de tal modo que no hay en suma por qué convenga perdonarlos con el bautismo, sino que son bautizados para que, adoptados por la regeneración, sean admitidos al reino de Dios, trasladados de lo bueno a lo mejor, pero no absueltos por la renovación de algún mal de la vieja deuda. En realidad, aunque no sean bautizados, les prometen, por supuesto fuera del reino de Dios, una cierta vida propia, pero en todo caso eterna y bienaventurada.

(4) Destruunt etiam orationes, quas facit Ecclesia, sive pro infidelibus et doctrinæ Dei resistentibus, ur convertantur ad Deum; sive pro fidelibus, ut augeatur in eis fides, et perseverent in ea. Hæc quippe non ab ipso accipere, sed a se ipsis homines habere contendunt, gratiam Dei qua liberamur ab impietate, dicentes secundum merita nostra dari. Quod quidem Pelagius in episcopali iudicio Palæstino dammari metuens, damnare compulsus est; sed in posterioribus suis scriptis hoc invenitur docere.

(5) In id etiam progrediuntur, ut dicant vitam iustorum in hoc sæculo nullum omnino habere peccatum, et ex his Ecclesiam Christi in hac mortalitate perfici, ut sit omnino sine macula et ruga (cf. Eph 5,27); quasi non sit Christi Ecclesia, quæ toto terrarum orbe clamat ad Deum: *Dimitte nobis debita nostra* (Mt 6,12).

(6) Parvulos etiam negant, secundum Adam carnaliter natos, contagium mortis antiquæ prima nativitate contrahere. Sic enim sine ullo peccati originalis vinculo asserunt nasci, ut prorsus non sit quod eis oporteat secunda nativitate dimitti: sed eos propterea baptizari, ut regeneratione adoptati admittantur ad regnum Dei, de bono in melius translati, non ista renovatione ab aliquo malo obligationis veteris absoluti. Nam etiamsi non baptizen-

7. También dicen que el mismo Adam, aunque no hubiese pecado, habría muerto en el cuerpo; de este modo no ha muerto por mérito de la culpa, sino por condición de la naturaleza. Se les atribuyen otras muchas cosas, pero eso es lo principal, de donde entendemos que depende todo o casi todo lo demás.

Epílogo

1. Ya ves cuántas herejías he recordado y, sin embargo, no he colmado la medida de tu petición. Porque, empleando tus mismas palabras, ¿cómo voy a poder recordar todas las herejías desde que «la religión cristiana recibió el nombre de la herencia prometida», yo que no he podido conocerlas todas? Por lo mismo pienso que ninguno de cuantos he leído que han escrito sobre este asunto las han recogido todas. Puesto que he encontrado en uno las que el otro no puso. Además, he puesto más que ellos, porque he recogido de todos todas aquellas que no he encontrado en cada uno, añadiendo todavía las que, recogiéndolas yo mismo, no he podido encontrar en ninguno de ellos. Por eso creo con razón que yo mismo tampoco he puesto todas, porque ni yo he podido leer a todos los que han escrito de esto, ni veo que lo haya hecho nadie de cuantos he leído. Finalmente, en el supuesto de que haya puesto todas, que no lo creo, ciertamente no sé si todas lo son. Y, en consecuencia, lo que tú quieres que acabe con mi escrito, ni siquiera puede abarcarlo mi conocimiento, porque yo no puedo saberlo todo [111].

2. He sabido que el santo Jerónimo escribió sobre las herejías, pero ni he podido encontrar su obrita en la biblioteca ni sé dónde pueda adquirirla [112]. Si tú lo supieras, acércate a ella y a lo mejor consigues algo más completo que esto mío; aunque me parece a mí que tampoco él, siendo hombre doctísimo, ha podido indagar todas las herejías. Por ejemplo, seguro que él ignoró a los herejes Abeloítas de nuestra región, y lo mismo a otros desconocidos por otras partes en lugares ocultísimos, que tratan de evitar su descubrimiento con la misma oscuridad de sus lugares.

3. En cuanto a lo que insinúan tus cartas: que exponga completamente todo aquello en que los herejes se apartan de la verdad, aun cuando lo supiese todo, no podría hacerlo. ¡Cuánto me-

tur, promittunt eis extra regnum quidem Dei, sed tamen æternam et beatam quamdam vitam suam.

(7) Ipsum quoque Adam dicunt, etiamsi non peccasset, *(342)* fuisse corpore moriturum, neque ita mortuum merito culpæ, sed conditione naturæ. Obiciuntur eis et alia nonnulla, sed ista sunt maxime, ex quibus intelleguntur etiam illa vel cuncta, vel pene cuncta pendere.

Epilogus

(343) (1) Ecce quam multas commemoravimus hæreses, nec tamen modum tuæ postulationis implevimus. Ex quo [49] enim «christiana religio», ut verbis tuis utar, «hæreditatis promissæ nomen accepit» quæ hæreses ortæ sint, quomodo commemorare omnes potui, qui omnes nosse non potui? Quod ideo existimo, quia nullus eorum quorum de hac re scripta legi, omnes posuit: quandoquidem inveni apud alium, quas apud alium non inveni; et rursus apud istum, quas ille non posuit. Ego autem propterea plures quam ipsi posui, quia collegi ex omnibus, quas omnes apud singulos non inveni, additis etiam quas ipse recolens apud ullum illorum inveni-re non potui. Unde merito credo nec me posuisse omnes; quia nec omnes qui de hac re scripserunt, legere potui, neque hoc quemquam eorum video fecisse quos legi. Postremo etiamsi omnes forsitan posui, quod non puto, utrum omnes sint utique nescio. Et ideo quod vis me loquente finiri, non saltem potest me cognoscente comprehendi [a].

(2) Audivi scripsisse de hæresibus sanctum Hieronymum, sed ipsum eius opusculum nec in nostra bibliotheca invenire potuimus, nec unde possit accipi, scimus [b]. Quod si tu scieris, perveni ad illud, et forte habebis melius aliquid quam hoc nostrum: quamvis nec ipsum, licet hominem doctissimum, omnes hæreses arbitrer indagare potuisse. Et certe Abeloitas nostræ regionis hæreticos, quantum existimo, ille nescivit: sic forte et alibi alios in obscurissimis locis reconditos, eius notitiam ipsa locorum suorum obscuritate fugientes.

(344) (3) Iamvero illud quod habent tuæ litteræ, ut omnia omnino dicamus, quibus hæretici a veritate dissentiunt, etiamsi omnia scirem, facere non possem; quanto minus possum, qui omnia scire non possum? Sum

[111] Esta última frase, «porque no puedo saberlo todo», la traen algunos códices importantes, y expresa mejor el pensamiento de San Agustín respondiendo al anheloso diácono Quodvultdeo.

[112] Muchos códices y mss. intercalan el siguiente párrafo que CCL, t.XLVI, 342,24, incorpora ya en el texto: «Un hombre estudioso muy bien informado y conocedor de sus libros, preguntado sobre esto, contestó no sé a quién, el cual difundió este rumor, que ignoro lo que había dicho. Porque en realidad dice que San Jerónimo no escribió ninguna obra sobre las herejías». Sí existe un catálogo de herejías con el nombre de Jerónimo, divulgado por Claudio Menardo después de la obra inacabada de San Agustín. Los eruditos se la atribuyen a él. Cf. Migne, G. Bardy, *Le «De Haeresibus» et ses sources*, en *Miscellanea Agostiniana* 2 (Roma 1931) p.408-409, en relación con las fuentes y con el n.80.

a] quia omnia scire non possum *add.* CCL.

b] Certissimus homo studiosus librorum eius cognitor, de hoc interrogatus, ait nescio quem qui hanc famam disseminavit, nescisse quid dixerit. Nam de hæresibus, inquit, nullum opusculum sanctus Hieronymus condidit.

nos al no poder saberlo todo! En efecto, hay herejes, y lo confieso, que atacan, cada uno en un dogma o poco más, la regla de la verdad, por ejemplo, los MACEDONIANOS o FOTINIANOS, y cualesquiera otros que tienen la misma situación. En cuanto a aquellos, por así llamarlos, fabulistas, es decir, los que tejen fábulas vanas, y ésas interminables y complejas, están tan repletos de falsos dogmas, que ni ellos mismos son capaces de enumerarlos o dificilísimamente pueden hacerlo. Por otra parte, a ningún extraño se le deja conocer una herejía tan fácilmente como a los suyos. En consecuencia, tengo que confesar que yo no he podido decir ni aprender todos los dogmas, ni siquiera de las herejías que he recordado. Porque ¿quién no comprende el enorme trabajo y la cantidad de cartas que esto exige? Sin embargo, no es de poco provecho el evitar esos errores que he recogido en esa obra, una vez leídos y conocidos. De lo que tú has pensado, que yo debía decirte: sobre qué es lo que la Iglesia católica piensa de las herejías, es una cuestión superflua, ya que es suficiente saber que siente en contra, y que nadie debe creer nada de eso.

En cambio, ¿cómo hay que acoger y defender lo que con respecto a ellas hay de verdadero?, excede el plan de este trabajo; lo que sí vale mucho es un corazón fiel para discernir qué es lo que no se debe creer, aun cuando no pueda refutarlo con la facultad de disputar. Por tanto, el cristiano católico no debe creer nada de eso, pero no todo el que no lo cree debe en consecuencia creerse

enim hæretici, quod fatendum est, qui singulis, vel non multo amplius, dogmatibus oppugnant regulam veritatis, sicut Macedoniani vel Photiniani, atque alii quicumque ita se habent. Illi autem, ut ita dixerim, fabulones, id est, qui fabulas vanas easdemque longas perplexasque contexunt, tam multis falsis dogmatibus pleni sunt, ut ipsi quoque illa numerare non possint, aut difficillime possint. Nec ulli alieno ulla hæresis facile sic innotescit, ut suis: unde nec earum quas commemoravi, omnia dogmata me dixisse vel didicisse profiteor. Quis enim non videat quantam res ista operam, et quam multas litteras flagitet? Nec ideo tamen parum prodest errores istos, quos huis operi intexui, lectos cognitosque vitare. Quid [50] enim contra ista sentiat catholica Ecclesia, quod a me dicendum putasti, superfluo quæritur, cum propter hoc scire sufficiat eam contra ista sentire, nec aliquid horum in fidem quemquam debere recipere. Quomodo autem quæ contra hæc veritas habet, asserenda ac defendenda sint, modulum operis huius excedit. Sed multum adiuvat cor fidele, nosse quid credendum non sit, etiamsi disputandi facultate id refutare non possit. Omnis itaque christianus catholicus ista non debet credere: sed non omnis qui ista non credit, consequenter debet se christianum catholicum iam putare vel dicere. Possunt enim et hæreses aliæ, quæ in hoc opere nostro commemoratæ non sunt, vel esse

o llamarse ya cristiano católico. Porque bien pueden existir o llegar a nacer otras herejías que no están mencionadas en esta obra mía, y quien aceptase alguna de ellas no sería cristiano católico. Finalmente, hay que investigar qué es lo que a uno hace ser hereje, para que, a la vez que lo evitamos con la gracia de Dios, evitemos los miasmas heréticos, no sólo los que conocemos, sino también los que ignoramos, bien los que ya han hacido, bien los que todavía no han podido nacer.

Y pongo ya fin a este volumen que, antes de terminarlo del todo, he creído que te lo debía enviar, para que quienes de entre vosotros lo leyereis, veáis que aún lo que queda por hacer es tan enorme que me tenéis que ayudar con vuestras oraciones [113].

APÉNDICE

1. TIMOTEANOS [114]; dicen que el Hijo de Dios es ciertamente verdadero hombre nacido de la Virgen María, pero que no ha resultado una sola persona, de tal modo que no se ha formado una

vel fieri, quarum aliquam quisquis tenuerit, christianus catholicus non erit. Quid ergo faciat hæreticum, deinceps requirendum est ut, cum hoc Domino adiuvante vitamus, non solum ea quæ scimus, verum etiam quæ nescimus, sive quæ iam orta sunt, sive quæ adhuc oriri poterunt, *(345)* hæretica venena vitemus. Huius autem sit iam voluminis finis, quod propterea vobis, antequam totum hoc opus perficerem, credidi esse mittendum, ut illud quicumque legeritis, ad id quod restat implendum, quod tam magnum esse cernitis, me orationibus adiuvetis.

APPENDIX

[PL **42,50**, nota] *(CCL 46,349-351)*

1. TIMOTHEANI dicunt Filium Dei verum quidem hominem ex Virgine Maria natum, sed non ita unam reddidisse personam, ut non in unam sit

113 Ciertamente termina aquí este libro de San Agustín. Y algunos códices traen el siguiente colofón: «*Explicit liber sancti Augustini De Haeresibus. Deo gratias semper. Amen* (Códice V, Napolitano del siglo VIII». «(Fin del libro de San Agustín sobre las herejías. Siempre gracias a Dios. Amén)». «*Explicit liber sancti Augustini De Haeresibus* (Códice A Bambergense, siglo VI)». Sin embargo, la mayoría de los códices manuscritos añade los *Nestorianos* y *Eutiquianos*, herejías nacidas ciertamente antes de morir San Agustín; y algunos códices ponen también a los *Timoteanos*. Cf. la edición MIGNE PL 42,50, nota 2. La edición CCL trae ya estas herejías como Apéndice en vol.XLVI, 349-351, y por el mismo orden.

114 Cf. GENNADIUS, *De viris inlustribus*, 83. De Timoteo de Constantinopla, sacerdote arriano del siglo V. Cf. J. QUASTEN, *Patrología*, III (Madrid, BAC n.422, 1981) p.238.

sola naturaleza. Queriendo que las entrañas de la Virgen fuesen un crisol por medio del cual las dos naturalezas, o sea, Dios y hombre, disueltas y compactas en una sola masa, han mostrado la forma única de Dios y hombre, o sea, la fusión de las naturalezas eficientes, quedando inmutable su propiedad. Y para confirmar esta impiedad de que Dios ha cambiado su naturaleza, toman el testimonio del evangelista, que dice: *Y el Verbo se hizo carne,* que lo interpretan así: la naturaleza divina se ha cambiado en naturaleza humana. ¡Abolición que mancilla la sustancia inviolable! El principio de esta impiedad fue Timoteo, que, estando desterrado primeramente en Biza, ciudad de Bitinia, engañó a muchos con la apariencia de una vida continente y religiosa.

2. NESTORIANOS[115], del obispo Nestorio, quien se atrevió a dogmatizar contra la fe católica: que nuestro Señor Jesucristo era únicamente hombre (algunos manuscritos traen «que se atrevió a dogmatizar que Cristo nuestro Señor era Dios-hombre únicamente»); ni que quien fue hecho Mediador de Dios y de los hombres fue concebido en el vientre de la Virgen del Espíritu Santo, sino que después Dios fue unido al hombre. Decía que Dios-hombre no padeció ni fue sepultado; esforzándose por vaciar todo nuestro remedio por el cual el Verbo de Dios de tal modo se dignó asumir al hombre en el seno de la Virgen que se hiciese una sola persona

redactus naturam; conflatorium quoddam volentes fuisse interiora Virginis, per quod duæ naturæ, id est Deus et homo, in unam resolutate et compactæ massam, unam dei et hominis exhibuerint formam, immutata videlicet naturarum proprietate efficientium coitionem. Et ad confirmandam huiusmodi impietatem, quae Deum asserit a sua versum natura, cogunt evangelistæ testimonium dicentis: *Et Verbum caro factum est* (Io 1,14), quod ita interpretantur: divina natura in humanam versa est. O abolitionem, illi inviolabili impingentem substantiæ. Huius impietatis Timotheus, apud Bizam Bithyniae modo exsulans civitatem, continentis et religiosæ vitæ imagine multis illudit.

2. NESTORIANI a Nestorio episcopo qui contra catholicam fidem dogmatizare ausus est Christum Dominum nostrum Deum hominem tantum, nec id quod mediator Dei et hominum effectus est, in utero Virginis de spiritu sacto fuisse conceptum, sed postea Deum homini fuisse permixtum. Nec Deum hominem passum sepultumque dicebat; vacuare contendens omne nostrum remedium, quo Verbum Dei sic hominem suscipere dignatus est

[115] Nestorio nació el año 381, fue patriarca de Constantinopla desde 428 al 431; condenado en el Concilio de Efeso (431), murió hacia el año 451. Historia, doctrina, etc., cf. E. AMANN, *Nestorius:* DThC 11 (París 1931) col.76-157; M. SIMONETTI, *Nestorio-nestorianesimo:* DPAC (Roma 1983) col.2.390-2.394; J. QUASTEN, *Patrología,* II (Madrid, BAC n.217, 1985) p.571-577.

del Dios-hombre; y por ello nació tan singular y maravillosamente, murió, también por nuestros pecados, y después de cancelar aquello que El no había robado, el Dios-hombre, después de resucitar de los muertos, subió al cielo.

2A. NESTORIANOS[116]; se llama así a la herejía por su autor, Nestorio, obispo de la iglesia de Constantinopla. Su perversión consistió en que predicaba que solamente fue engendrado el hombre de Santa María Virgen, a quien el Verbo de Dios no asumió en la unidad de persona y en sociedad inseparable. Por eso, la Virgen-Madre debe entenderse no como Madre de Dios, sino como madre del hombre, lo cual en modo alguno han podido aceptar los oídos católicos, porque esa versión afirmaba no al único Cristo, verdadero hombre y verdadero Dios, sino a un doble Cristo, lo cual es impiedad.

3. EUTIQUIANOS[117]; nacieron de un tal Eutiques, presbítero de la iglesia de Constantinopla (algún códice añade «monje»), el cual, pretendiendo refutar a Nestorio, cayó en Apolinar y en Manés, y negando la verdadera humanidad en Cristo, todo cuanto asumió el Verbo de nuestra propiedad lo imputa únicamente a la esencia divina, de modo que al negar nuestra naturaleza en Cristo llega a anular el sacramento de la salvación humana, que no existe sino

in utero Virginis ut una persona fieret Dei et hominis, propter quod sic singulariter et mirabiliter natus, mortuus etiam pro nostris peccatis, cum ea quæ non rapuerat persolveret, Deus homo a mortuis resurgens ascendit in caelum.

2Aª. Nestoriani haeresis nuncupatur a suo auctore Nestorio Constantinopolitanæ ecclesiæ episcopo. Cuius hæc perversitas fuit ut hominem tantummodo ex beata Maria virgine genitum prædicaret, quem Verbum Dei non in unitatem personæ et in societatem inseparabilem recepisset. Et ob hoc virgo mater non theotocos sed anthropotocos deberet intellegi, quod Catholicorum aures nequaque ferre potuerunt, quia talis editio non unum Christum in veritate carnis atque deitatis, sed geminum, quod nefas est, asserebat.

3. EUTYCHIANI ab Eutyche quodam Constantinopolitanæ ecclesiæ presbytero exorti sunt, qui dum videretur refutare Nestorium, in Apollinarem Manichæumque transivit, et humanitatis in Christo denegans veritatem, quidquid a Verbo nostræ proprietatis receptum est divinæ tantummodo ascribit essentiæ, ut sacramentum salutis humanæ, quod non nisi in

[116] Sobre los *nestorianos,* la iglesia nestoriana y su hsitoria, cf. E TISSERANT, *L'église nestorienne:* DThC 11 (París 1931) col.157-323; DENZINGER STCHON, *Enchiridion,* 113ss.202.

[117] Cf. DENZINGER-STCHÖN., *Enchiridion,* 143s.148.

a] Cf. CCL 46,350.

en las dos sustancias, sin entender con necia impiedad que se arrebataba a todo el cuerpo lo que hubiese faltado a la cabeza.

3A. EUTIQUIANOS, del presbítero Eutiques [118], el cual, como ambicionase para sí amparo y patrocinio regio, se atrevió a dogmatizar que antes de la encarnación hubo en Cristo dos naturalezas. Pero que después, cuando el Verbo se hizo carne, hay una sola naturaleza, la divina, ya que todo el hombre se convirtió en Dios, sin que fuese concebido un verdadero hombre en el seno de la Virgen ni fuese tomada la carne del cuerpo de María. Ignoro cómo construía el cuerpo formado tan sutilmente que pudiese alumbrarlo por medio de las inmaculadas entrañas virginales de la Madre, confirmando así que todo él es Dios en una sola naturaleza, y no Dios-hombre, sino que sólo la divinidad sufrió la pasión y subió al cielo, a la vez que lo nacido de María Virgen y engendrado de la semilla de David según la carne fue crucificado, muerto y sepultado, que resucitó de los muertos y subió al cielo hombre perfecto, a quien esperamos que ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos. La fe católica nos confirma y toda la autoridad de las Divinas Escrituras lo proclama. Revolviéndose contra esta fe el mencionado Eutiques, cuando el Concilio de Efeso fue perseguido por el poder regio y sobre todo cuando Dióscoro, obispo de

utraque substantia est, naturam in Christo nostram negando, dissolveret, stulta impietate non sentiens universo corpori auferri, quod capiti defuisset.

3A[b]. Eutychiani ab Eutyche presbytero, qui cum sibi per ambitionem regiam patrocinia conquirere dogmatizare ausus est ante incarnationem duas naturas fuisse in Christo. Postea autem quam Verbum caro factum est unam naturam id est divinam totumque hominem translatum in Deum nec verum hominem in utero Virginis conceptum neque carnem ex corpore Mariæ sumptam. Sed nescio ubi formatum corpus tam subtile adstruebat quale posset per inviolata matris virginea viscera transducere eumque totum Deum unam naturam confirmans nec Deum hominem sed solam divinitatem suscepisse passionem eamque levasse in cælum cum natum ex Maria Virgine factumque ex semine David secundum carnem, crucifixum, mortuum et sepultum, a mortuis resurrexisse et in cælum perfectum hominem levasse quem exspectamus venturum iudicare vivos et mortuos. Et

[118] Herejía del siglo v. del monje Eutiques de Constantinopla (378-454), muy influyente en los ambientes eclesiásticos y políticos, pero que en su intento de combatir a los nestorianos cayó en estos errores, siendo condenado por el Concilio de Calcedonia el año 451. Desterrado, aún vivía el año 454, según San León Magno, *Epist.* 134. Vida, doctrina, historia, cf. M. JUGIE, *Eutychès et Eutychinisme:* DThC 5 (París 1913) col.1.582 1.609; A. DI BERARDINO, *Eutiche:* DPAC (Roma 1983) col.1.307.

b] Cf. CCL 46,350-351.

Alejandría, seguía sus errores, privó al obispo de Constantinopla no sólo de su honor, sino que hizo que fuera hasta desterrado de su patria por Flaviano, siendo testigo y oponiéndose Hílaro, diácono de la venerada Sede Apostólica. En cambio, a los demás sacerdotes ausentes los deshonraron en la segunda sesión, pero a éste la divina majestad providente lo consumió en juicio repentino y justo. En efecto, desaparecido y muerto el emperador Teodosio, así como también Crisafio, con cuyo patrocinio el tantas veces citado Eutiques atacando a la fe católica había difundido su error, yéndose antes a Dios el santo obispo y confesor Flaviano, de modo que fuesen enterrados a la vez, como se ha referido el examen de Dios juez justo. Así, pues, con la autoridad de la predicha Sede Apostólica fue restablecido el vigor de la fe y extinguido el error de tan nefando dogma. Asimismo, recuperado el cuerpo del confesor con honores, la dignidad de la santa Iglesia alegó que se les restituyese en el sacerdocio a los relajados evidentemente en él si se reconciliaban con Dios por medio de una digna confesión y eran bien vistos de los hombres. El autor de tan nefando error, Eutiques, fue expulsado de la provincia, y el Sínodo predicho, apartando con su firma los errores mal concebidos, como doctrina contraria y no razonable, como paz de la santa madre Iglesia, repone a sus sacerdotes.

fides Catholica confirmat, et scripturarum divinarum omnis clamat auctoritas. Contra quam fidem resiliens Eutyches prædictus cum Ephysana synodus depressa regia potentia, et maxime Dioscorus Alexandrinus episcopus eius sequeretur errores, a Flaviano Constantinopolitanæ plebis episcopum non tantum honore privatit, sed etiam pulsum patria exilio dari fecit, adstante et contradicente venerandæ apostolicæ sedis diacono Hilaro. Alios vero sacerdotes absentes secunda sessione honoribus privaverunt, sed hunc divina maiestas provida et celeri et iusto iudicio ipsa consumpsit. Sublato enim exemptoque ex hac vita imperatore Theodosio, nec non et Crysafio quorum patrocinio sæpe dictus Eutyches fidem Catholicam oppugnans supradictum errorem invexerat præeunte ad deum Flaviano sancto episcopo et confessore ut simul iusti Dei iudicis quantum relatum est operirentur examen. Auctoritate igitur prædictæ sedis apostolicæ et fidei robur expressum est, et error nefandi dogmatis exstinctus. Siquidem reportatum corpus confessoris cum gloria, sanctæ ecclesiæ dignus locus excepit, relaxatis videlicet sacerdotibus qui digna confessione Deo accepti et hominibus grati restitui sacerdotio. Nefandi erroris auctor Eutyches e provincia pulsus, synodus prædicta male conceptos errores sua subscriptione detestans adversam sanamque doctrinam, pax sanctæ matris ecclesiæ suos revocat sacerdotes.

ESCRITOS ANTIARRIANOS DE SAN AGUSTIN

Introducción general, versión y notas de
José María Ozaeta

SAN AGUSTIN FRENTE AL ARRIANISMO

Para determinar el título de Padre de la Iglesia, Marrou propone siete notas. La última se refiere a su actividad como escritores, oradores, predicadores, pensadores religiosos. Y añade: «Su obra, considerable, se concretizó en una serie de géneros literarios muy característicos: la predicación, en primer lugar, siempre rica de contenido doctrinal y alimentada con citas y explicaciones bíblicas; la exégesis propiamente dicha, comentario científico y espiritual a la vez de los Libros Santos; la teología, que en este período, todavía arcaico y agitado por tantos combates, presenta casi siempre el carácter de controversia: hay pocos tratados doctrinales que en realidad no vengan inspirados por la necesidad de refutar a algún insidioso hereje y que no estén escritos "contra" nadie» [1].

Del texto citado nos interesa destacar esa teología de controversia en relación a San Agustín. «Fue un polemista formidable. Profundamente convencido de la verdad y de la originalidad de la doctrina católica, la defendió contra todos —paganos, judíos, cismáticos y herejes— con las armas de la dialéctica y con los recursos de la fe y de la razón. Mas tuvo, asimismo, respeto del adversario, estudiando sus escritos, citando los textos que confutaba, reconociendo sus méritos y disimulando y perdonando sus ofensas. De su atormentada experiencia del error aprendió a ser bueno con los que yerran» [2].

Por su parte, el P. Capánaga destaca esta actividad, tan brillantemente desarrollada desde el día de su ordenación sacerdotal hasta el día de su muerte. «Combínase con la predicación la labor defensiva y polémica del Santo contra las herejías que amenazaban a la Iglesia. Paganos, donatistas, maniqueos, pelagianos, arrianos eran un peligro para la fe de los católicos, y San Agustín siempre estaba en la primera línea de fuego para luchar contra todos. Con una gran sensibilidad religiosa miraba la honra de la Esposa de Cristo

[1] *Nueva Historia de la Iglesia,* vol.1 (Madrid 1964) p.343. Según Y. Congar, las limitaciones de la exégesis patrística se deben a la polémica con el adversario de turno. «Y los Padres pensaron y escribieron en gran medida en función de las herejías; de ahí, a veces, cierta estrechez del campo mismo de la exégesis, demasiado condicionada por el error que había de excluir» *(La fe y la teología* [Barcelona 1977] p.285)

[2] TRAPÈ A., en *Patrología,* vol.3 (Madrid 1981) p.416.

como el tesoro que debía defenderse a toda costa»[3]. Y prosigue: «La presencia de la herejía comunicaba a San Agustín ardor vigilante y combativo. Fue siempre un soldado de campaña, campeador de Cristo, cuyos arreos eran las armas, y el descanso, pelear. Tres formas de combate se pueden señalar en su táctica defensiva de la Verdad. Primeramente, desde la cátedra santa protegía a los feligreses de los errores contra la fe católica... Segunda forma de combate era la acometida o controversia frontal. San Agustín no se amedrentaba de luchar cuerpo a cuerpo con nadie, porque su dominio completo de las armas dialécticas, su conciencia de la verdad y de la nobleza de la causa defendida le colmaba de valentía y arrojo... Y luego, día y noche, sin agotarse nunca, se perpetuaba la formidable polémica por escritos. Sobre el escritorio del gran Doctor se iban apilando las vitelas o las tablas de marfil. Lo que no se podía vencer con la palabra había que acabarlo con el escrito. Y así, día tras día y noche tras noche, se iba desangrando aquel portentoso cerebro en bien de los hombres, de los presentes y venideros»[4].

Hablar de esa actividad de Agustín y de modo espontáneo pensar en el maniqueísmo, donatismo y pelagianismo es todo uno. No cabe la menor duda que el Santo Doctor se preocupó, y mucho, por refutar esos errores, por desenmascararlos, a fin de salvaguardar la fe y la unidad de la Iglesia. Por eso resulta lógico que Altaner pase con la mayor naturalidad a establecer tal equivalencia: «Primeramente estuvo ocupado por un decenio, hasta el 400, en la lucha *contra el maniqueísmo*, pues quiso hacer blanco de sus trabajos precisamente la herejía de la que él mismo había conseguido librarse antes de entrar en la verdadera Iglesia. El segundo período de su actividad literaria lo consagró a *impugnar* de un modo especial la *herejía donatista*, que tanto daño había causado a la Iglesia africana durante todo el siglo IV... Al año siguiente (412) surgió la *controversia pelagiana*, en la que Agustín representó, hasta el fi-

[3] *Obras de San Agustín*, vol.1 (Madrid 1946) p.32.

[4] Ibid., p.32-33. Un ejemplo, a principios de su episcopado. Proculeyano, obispo donatista en Hipona, expresa su intención de discutir con San Agustín, pero se vuelve atrás por temor a la destreza del gran dialéctico. El Santo lo comenta en una de sus cartas «No acabo de entender cómo Proculeyano, que se llama obispo desde hace tantos años, ha de temerme a mí, que soy un bisoño cuando se trata de discutir. ¿Qué tiene que ver aquí la doctrina de las disciplinas liberales, si es que él no las aprendió o las aprendió flojamente? Esta cuestión ha de ser ventilada por la autoridad de las Santas Escrituras o por los documentos eclesiásticos públicos, que él maneja desde tantos años; en esto debe ser más hábil que yo» (*Epist.* 34,6)

nal de su vida, la máxima autoridad por parte de los católicos, conquistando el honorífico título de *doctor gratiae*»[5].

Aunque las desviaciones doctrinales señaladas sean las más importantes, no son las únicas. El arrianismo, por ejemplo, también ocupó la atención del Obispo de Hipona. Es cierto que, en la polémica arriana, San Agustín no tuvo una intervención destacada, como la tuvieron San Hilario y San Ambrosio, por citar dos figuras de Occidente. El mismo dirá, dirigiéndose a los fieles, que la herejía se encontraba dando los últimos coletazos: «Quizá haya entre vosotros algunos arrianos. No me atrevo a sospechar que haya sabelianos, que dicen que el Padre es el mismo que el Hijo. Es muy antigua esta herejía, y paulatinamente ha quedado sin vida. La de los arrianos, por el contrario, aún parece tener algunas sacudidas, como de un cadáver en putrefacción o, cuando más, de un hombre que está agonizando. Conviene libertar de ella a los que quedan, como ya muchos han sido libertados»[6].

Por lo dicho hasta aquí, fácilmente se comprenderá que nuestra reflexión se va a centrar en la producción literaria del Santo contra el arrianismo. Acabamos de aludir a su intervención poco destacada, que, como es lógico, tiene que reflejarse en sus escritos. Para Manlio Simonetti, éstos ocupan un puesto más bien modesto[7]. El mismo investigador nos proporcionará la explicación convincente en su exhaustiva obra sobre la crisis arriana en el siglo IV, que, por una doble razón, termina con las fechas 381-383: 1) en esos años se producen hechos de carácter político, que significaron un momento importante para la crisis arriana; 2) la originalidad especulativa de la reflexión teológica termina por desaparecer, tanto entre los arrianos como entre los ortodoxos[8]. Prácticamente ya estaba todo dicho. Los argumentos, de una parte y de otra, se repetirán; como mucho, se añadirán pequeños matices.

Podemos pensar, con gran probabilidad de acertar, que Agustín oyó por primera vez hablar de los arrianos en Milán, cuando Justina, la emperatriz regente, exigió la entrega de una basílica en favor de los herejes, oponiéndose con toda firmeza San Ambrosio[9]. La

[5] *Patrología* (Madrid 1962) p.399; MANNUCCI, U.; CASAMASSA, A., *Istituzioni di Patrologia*, part.2 (Roma 1950) p.241-248.

[6] *In Joan evang. tract.* 40,7.

[7] *S. Agostino e gli Ariani:* «Revue des Études Augustiniennes» 13 (1967) 55

[8] *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma 1975) p.553.

[9] AMBROSIO, *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis:* PL 16,1049 1053 Cf MESLIN, M., *Les Ariens d'Occident, 335-430* (París 1967) p.48-53.

tensa situación le impresionó profundamente. Por el relato de las *Confesiones* lo podemos apreciar: «No hacía mucho que la iglesia de Milán había empezado a celebrar este género de consolación y exhortación (el cántico de los himnos), con gran entusiasmo de los hermanos, que los cantaban con la boca y el corazón. Es a saber: desde hacía un año o poco más, cuando Justina, madre del emperador Valentiniano, todavía niño, persiguió, por causa de su herejía —a la que había sido inducida por los arrianos—, a tu varón Ambrosio. Velaba la piadosa plebe en la iglesia, dispuesta a morir con su Obispo, tu siervo.»

«Allí se hallaba mi madre, tu sierva, la primera en solicitud y en las vigilias, que no vivía sino para la oración. Nosotros, todavía fríos, sin el calor de tu Espíritu, nos sentíamos conmovidos, sin embargo, por la ciudad atónita y turbada» [10].

El relato de Agustín nos ofrece un cuadro realista de la ciudad imperial, una de las pocas en Occidente que aún mantenían la división de credos. Más tarde, con la invasión de los bárbaros, cambiará el panorama totalmente. Pero ésa es otra cuestión. De todos modos, no creemos que, con motivo del enfrentamiento narrado, el joven retórico sintiera curiosidad por conocer en qué consistían las discrepancias doctrinales entre ortodoxos y arrianos. Sus preocupaciones de entonces eran otras muy distintas. Ya en Africa, y por razones pastorales, adquirirá un conocimiento preciso de la doctrina de Arrio, de tal modo que podrá refutarla en sermones, cartas, obras y hasta en dos debates públicos.

EL ARRIANISMO

Antecedentes.—M. Simonetti nos proporciona una explicación, que consideramos *interesante*, sobre el origen del arrianismo [11]. El término «interesante» ha sido seleccionado a propósito. Evidentemente, todo autor que propone una explicación de algo, sea lo que fuere, está convencido del valor probativo de su aportación. Sin embargo, puede que los demás o, al menos, bastantes no perciban la fuerza de tal prueba. Es algo tan corriente que en todas las disciplinas se dan estos casos. Pues conviene aclarar que no basta

[10] *Confessiones* 9,7,15.

[11] *Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea:* «Augustinianum» 13 (1973) 369-398.

hablar de motivo u ocasión; se exige una relación más íntima: de causa a efecto. Ahora bien: en el caso presente estamos totalmente de acuerdo en buscar una explicación lógica, pues el arrianismo no es un fenómeno que nace por generación espontánea, sin connotaciones histórico-doctrinales.

Adelantando un juicio respetuoso sobre la aportación inapreciable de Simonetti, tenemos que decir que la solución propuesta no termina de convencernos: las posturas de Alejandro y Atanasio, por un lado, y la de Arrio, por otro, nos parece que mantienen un equilibrio excesivamente forzado. De todos modos, es interesante conocer la opinión de un especialista en la materia como Simonetti.

La interpretación que Arrio propone de las relaciones entre el Padre y el Hijo tiene su fundamento en una escuela teológica, la alejandrina. Esta escuela tendía a interpretar la divina Revelación sirviéndose de la filosofía platónica. Con Orígenes alcanza su máximo esplendor, a la vez que se convierte el maestro alejandrino en piedra de escándalo. No sólo defiende una exégesis alegórica de la Escritura, sino que propugna la denominada teología del Logos: Cristo es considerado como sabiduría, razón, palabra divina, que subsiste personalmente junto al Padre y está subordinado a él. Contra las tendencias monarquianas, defiende tres hipóstasis (también el Espíritu Santo es concebido como hipóstasis) o entidades subsistentes en la única divinidad, distintas entre sí, aunque no separadas. Dentro del contexto trinitario, la doctrina de las tres hipóstasis se convertirá en el fundamento de la teología alejandrina, para, con los capadocios, dominar más tarde la especulación oriental.

Orígenes, condenado por su obispo Demetrio (230-231), tuvo que abandonar Alejandría y refugiarse en Cesarea de Palestina. Sin embargo, su doctrina continuó siendo la oficial de la escuela alejandrina. Desde Cesarea, no sólo en vida del maestro, sino también después de su muerte, la doctrina origenista se difundió por Palestina, Siria, Asia Menor, regiones que hasta entonces habían estado bajo el influjo de la cultura asiática. Los conflictos tenían que llegar y efectivamente llegaron.

La teología asiática no debe ser considerada como el fruto de una escuela propiamente dicha; mejor es hablar de tendencias. Presenta una orientación genéricamente monarquiana. Sobre todo se preocupa de salvaguardar el carácter monoteísta de la religión cristiana. Afirma una sola hipóstasis de la divinidad, considerando

a los tres como modos de manifestarse el único Dios o poco más. Este monarquismo no es de suyo herético, como el profesado por los patripasianos o los sabelianos; constituye una tendencia, dentro de la ortodoxia, muy extendida en Asia y en Roma [12].

Ahora se ve con claridad por qué tenían que producirse conflictos: al ponerse en contacto estas dos teologías de orientación tan diversa, necesariamente tenían que chocar. La historia nos narra ciertos casos antes de entrar en escena Arrio.

1) El conflicto de los dos Dionisios. En el 257, Dionisio, obispo de Roma, avisado por miembros de la comunidad de Alejandría, escribe una carta a su patriarca, llamado también Dionisio, para desautorizar la doctrina que convertía al Hijo en criatura del Padre, dividiendo la mónada divina: «cortar y dividir la monarquía en tres principios es la enseñanza de Marción, el insensato; es una doctrina diabólica y no de los que son verdaderamente discípulos de Cristo y que se complacen en las enseñanzas del Salvador» (D. 48). La respuesta de Dionisio de Alejandría es clara y precisa. Reconoce haberse excedido en considerar al Hijo como criatura del Padre, pero mantiene firme el principio de la escuela alejandrina: «si no admitimos tres hipóstasis, se suprime por completo la divina Trinidad» [13].

2) En el 268, Pablo de Samosata fue condenado por un Concilio de Antioquía, acusado de profesar el adopcionismo: Cristo solamente es hombre, aunque en él habita el Logos o la Sabiduría divina. Parece ser que concebía al Logos como la *dynamis* o facultad operativa de Dios, y en consecuencia, únicamente admitía una hipóstasis divina. Los datos que nos proporciona la historia sobre su condena no nos permiten emitir un juicio claro y preciso [14].

3) Muy poco sabemos sobre San Luciano, el maestro de Arrio, martirizado en la persecución de Diocleciano (a.312). Se le puede considerar como el representante de la teología origenista en Antioquía, la ciudad que se convertirá en el principal escenario del choque entre la cultura alejandrina y la asiática; más tarde, en el bastión del arrianismo en Oriente. La condena de Luciano y su separación de la comunión de la Iglesia, ¿no serían la revancha de

[12] Ibid., p.369-371.

[13] BOULARAND, E., *Denys d'Alexandrie et Arius:* «Bulletin de littérature Ecclésiastique» 67 (1966) 162 169

[14] RIEDMATTEN, H. DE, *Les actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la christologie du III^{e} au IV^{e} siècle* (Friburgo 1952). Más adelante hablaremos del *homousios* rechazado en este concilio.

los partidarios de la teología asiática contra los origenistas por el anatema a Pablo de Samosata? Semejante hipótesis tiene su probabilidad y no debe ser descartada *a priori* [15].

4) La controversia origenista puso de manifiesto estas tres notas: *a)* la dureza de sus oponentes, que condenan toda la obra de Orígenes; *b)* la extensión de la polémica, en la que intervienen hasta los que no han leído nada del maestro alejandrino; *c)* la complejidad del pensamiento de Orígenes y su falta de sistematización. En particular, este último punto explica la formación de dos partidos, opuestos entre sí, y por añadidura cada uno de ellos se encontraba internamente muy fraccionado.

En este clima, apasionado y turbio, surgirá la controversia arriana, que enfrenta a dos seguidores de Orígenes: el presbítero Arrio y su patriarca Alejandro. En su fase inicial se presenta como una nueva interpretación dentro de la misma escuela alejandrina, pero no tardará en verse su verdadero alcance.

Hasta aquí la explicación de Simonetti [16]. Nos ha pintado un cuadro interesante, según dijimos con anterioridad. Pero no todos los estudiosos han estado o están de acuerdo con el mismo. Por ejemplo, Rondet: «El arrianismo no es una herejía alejandrina, sino antioquena. Se relaciona con el adopcionismo de Pablo de Samosata y, sobre todo, con el fundador de la escuela, Luciano de Antioquía, que, aunque mártir (en el 312) y venerado como santo, parece haber profesado una doctrina indefendible. Orígenes tuvo siempre por amigos a hombres muy adictos a la Iglesia, mientras que los "colucianos", entusiastas de la dialéctica aristotélica, fueron siempre racionalistas bastante secos. Ahora bien: los adversarios del arrianismo van a ser precisamente alejandrinos, Alejandro, obispo de Alejandría, y su diácono y sucesor, Atanasio» [17].

Para Llorca, Arrio no sólo pertenece a la escuela de Antioquía, sino que también está infectado por el racionalismo de la misma. Así, «de las herejías que más fascinaron las inteligencias de muchos y más fácilmente se abrieron camino entre las grandes masas fue el arrianismo. La razón era, en el fondo, porque quitaba el misterio de la divinidad de Cristo, con lo cual ponía al alcance de la inteligencia humana una de las verdades más fundamentales del

[15] BARDY, G., *Recherches sur S. Lucien d'Antioche et son école* (París 1936).

[16] *La crisi ariana IV secolo*, p.16 21; ID., *Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea*, p.371-377.

[17] *Historia del dogma* (Barcelona 1972) p.86.

cristianismo. Por esto llegó a extenderse rápidamente en muchos territorios, y lo que fue más eficaz todavía, habiendo penetrado entre los pueblos invasores del Imperio occidental, se mantuvo luego tenazmente durante un par de siglos» [18].

Tresmontant mantiene la orientación racionalista del arrianismo, pero apunta al neoplatonismo de la escuela alejandrina: «El arrianismo, en opinión nuestra, es el neoplatonismo trasplantado a la teología trinitaria, o la confusión entre la doctrina hebrea de Dios, de la palabra de Dios, del espíritu de Dios, y las filosofías neoplatónicas, que comportaban una tríada, pero una tríada de tipo descendente: tres hipóstasis, de las que cada una es inferior a la precedente».

«Total, que se dejaron atrapar, de modo bastante fútil, por el hecho de que, por una y otra parte, en el universo de la teología hebrea, judía y cristiana, de un lado, y en el universo del pensamiento de la tradición neoplatónica, del otro, había tres "algo"». Se dejaron atrapar por este aspecto muy exterior de las cosas, por esta semejanza del todo superficial, y se quiso, costara lo que costara, identificar los tres de la teología hebrea con los tres de las especulaciones del platonismo tardío, la tríada hebraica y la tríada del platonismo medio y del neoplatonismo, sin ver sus diferencias fundamentales» [19].

Llama poderosamente la atención la explicación que ha propuesto Claudio Basevi: «El arrianismo no es principalmente una herejía trinitaria ni una herejía cristológica, sino que es una visión global de las relaciones entre Dios y el mundo, según la cual se niega que pueda haber puntos de contacto entre ellos: en concreto, ni es posible una verdadera Encarnación, ni es posible una verdadera Creación, ni es posible una verdadera Redención. Además, Dios, el Dios verdadero, permanece *invisibilis* (ἀόρατος), a pesar de la atribución de un sentido *unívoco* al lenguaje teológico.

[18] *Historia de la Iglesia católica*, vol.1 (Madrid 1950) p.394.

[19] *Introducción a la teología cristiana* (Barcelona 1978) p.373-374. También M. Meslin apunta en este sentido: «Arrio es llevado a un monoteísmo estricto, del que encuentra su justificación en el Antiguo Testamento. Pero su Dios único, no conocido, incognoscible, infinito, inmutable, definido sólo por epítetos negativos, según el uso común de todo el platonismo, es un Dios más filosófico que cristiano. La influencia de la filosofía neoplatónica es manifiesta, según la cual la procesión del Hijo marca una disminución de la plenitud del Ser divino. Así se explica, en parte, el origen y el éxito del arrianismo, que no es en el fondo más que una tentativa de explicación del misterio de la Encarnación en el cuadro conceptual del neoplatonismo» *(Le Christianisme dans l'Empire Romain* [París 1970] p.155). Cf. Pollard, T. E., *The origins of Arianism:* «Journal of Theological Studies» 9 (1958) 103-111

En breve, el arrianismo es, en el fondo, una manifestación del ateísmo, o mejor, del agnosticismo, oculto» [20].

Basta lo expuesto hasta aquí para comprobar que las interpretaciones varían al respecto. Para nuestro propósito, nos es suficiente lo dicho, pues ni pretendemos entrar en polémicas ni estudiar exhaustivamente el tema. En consecuencia, pasamos a otra cuestión.

Doctrina de Arrio [21].—Hacia el año 320, en la iglesia de Alejandría se produce un violento choque entre el presbítero Arrio y el obispo Alejandro [22]. La causa del enfrentamiento de Arrio con el patriarca alejandrino fue su doctrina sobre las relaciones entre el

[20] *Los textos de la Sagrada Escritura sobre la Pasión de Cristo en la exégesis arriana y agustiniana*, en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre* (Pamplona 1982) p.337. Termina su artículo con esta frase: «Habrá quedado claro, a lo largo de este estudio, que la herejía arriana fue algo más que un simple error trinitario. Su raíz no es, así pensamos, ni esclusivamente trinitaria (desarrollo del subordinacionismo), ni cristológica (modelo *Logos-sarx)*, sino que es, nos atrevemos a decir, cosmológica. Viene de concebir de una manera peculiar las relaciones entre Dios y el mundo. Y en definitiva consiste en negar que pueda haber alguna relación entre un Dios, perfecto e inmutable (que sería Dios Padre), con un mundo corrompido y destinado a la muerte» (ibid., p.385).

Sólo una alusión a otra explicación. Para Grillmeier, el punto de partida de la interpretación arriana fue la concepción totalmente equivocada de la Encarnación. La teología del *Logos-sarx,* desarrollada de modo defectuoso, habría conducido al error trinitario. *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)* (Londres 1964) p.190-193. Sin embargo, E. Boularand piensa que la cristología arriana no constituye una desviación fundamental *(L'hérésie d'Arius et la «Foi» de Nicée* [París 1972] p.79-83).

[21] Arrio, probablemente nacido en Libia, hizo su carrera en Alejandría. Bajo el patriarcado de Pedro, tomó partido en favor de Melecio, para separarse más tarde del cismático. Ordenado de diácono, reprocha agriamente a su patriarca por las sanciones que había impuesto a los melecianos, siendo por ello excomulgado. Pero el nuevo patriarca, Aquila, le recibió en su comunión, ordenándole de sacerdote. Alejandro, sucesor de éste, le muestra su confianza, encargándole una parroquia en el barrio portuario de Baucali. Su ascendiente entre el clero y las vírgenes consagradas fue aumentando paulatinamente por su edad avanzada, vida ascética y ciencia reconocida. Sin embargo, fue acusado ante su obispo por sus enseñanzas relativas al Hijo en cuanto criatura del Padre. No sabemos cuándo pudo mantener contactos prolongados con Luciano de Antioquía, aunque parece que fue discípulo suyo. Condenado en el Concilio de Nicea (325), fue desterrado y posteriormente rehabilitado en el Sínodo de Jerusalén (335). Pero no llegó a saborear las mieles de ese reconocimiento de su ortodoxia, pues la víspera del día señalado para ser admitido a la comunión eclesiástica murió repentinamente (336). Para San Atanasio, fue un castigo manifiesto del Dios providente.

Sobre la doctrina arriana contamos con una bibliografía abundante: Simonetti, M., *Studi sull'arianesimo* (Roma 1960); Boularand, E., *Les débuts d'Arius:* «Bulletin de littérature ecclésiastique» 65 (1964) 175-203; Id., *Aux sources de la doctrine d'Arius:* «Bulletin...» 68 (1967) 3-19; 241-272; Id., *L'hérésie d'Arius et la «Foi» de Nicée* (París 1972); Ritter, A. M., *Arianismus:* «Theologische Realenzyklopädie», III (Berlín-Nueva York 1978) p.692-719; Bellini, E., *Alessandro e Ario: un esempio di conflitto tra fe e ideologia. Documenti de la primera controversia ariana* (Milán 1974); Pollard, T. E., *The Origins of Arianismus:* «Journal of Theological Studies» 9 (1958) 103-111.

[22] Difieren los autores en la fecha. Para Duchesne es la del 318 *(Histoire ancienne de l'Église,* vol.2 [París 1910] p.126), mientras que Schwartz la retrasa hasta el 323 *(Zur Geschichte des Athanasius:* «Nachrichten von der kgl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen» 6 [1905] 297). Ambos historiadores tienen en la actualidad seguidores.

Padre y el Hijo. Aunque en un primer momento se pensara que la exposición de Arrio no era más que una teoría de escuela, pronto se vio su trascendencia. No cabe la menor duda que se puso en peligro uno de los misterios fundamentales del cristianismo.

Podemos preguntarnos: ¿qué es lo que pretendía Arrio con semejante opinión? Una respuesta sencilla a ese interrogante es la siguiente: afirmar en el ámbito de la Trinidad un rígido monoteísmo. Sin embargo, esta preocupación no es algo característico del movimiento doctrinal por él iniciado. Conocemos por la historia otros intentos en esta línea de pensamiento parecidos y anteriores al suyo: el modalismo y el subordinacionismo. Arrio elige el camino de estos últimos en su total radicalidad. El Logos, afirmaba, no es una facultad operativa *(dynamis)* de Dios; tiene subsistencia personal, aunque de tal manera subordinada al Padre, que le convierte en una criatura.

Para llegar a esta conclusión parte de un principio: la absoluta trascendencia del Padre respecto a las demás personas. Sobre esta base se alzan dos pilares: alguna vez no existía el Verbo; no existía antes de ser engendrado. Ya puede edificar su sistema teológico y lo hará con una lógica y coherencia extraordinarias.

«Confesamos un solo Dios, un solo ingénito, un solo eterno, un solo sin principio, un solo verdadero, un solo inmortal, un solo sabio, un solo bueno, un solo poderoso». Es la confesión de Arrio, enviada al patriarca Alejandro, sobre el único Dios trascendente, el Padre. Exclusiva de él es la suma divinidad. Pues no sólo es una persona distinta del Hijo, sino que también es distinta su naturaleza; por tanto, el Hijo no pertenece al ámbito de la divinidad en sentido propio y pleno. El Padre esencialmente está por encima del Hijo, ya que carece de principio. La importancia de «ser sin principio» es básica para entender la divinidad suma o suprema, es decir, la superioridad sustancial del Padre respecto al Hijo.

Afirmar que el Padre es el único ingénito, «un solo no engendrado», implica que de alguna manera es anterior al Verbo: «alguna vez no existió el Verbo». En caso de coexistencia, tendríamos dos ingénitos, dos sin principio, lo cual va en contra de la unicidad de Dios. Así, pues, el Hijo no es eterno; tiene principio, pues procede del Padre por generación. Ahora bien, no es posible admitir una generación eterna, ya que se caería en el mayor de los absurdos: por una parte, sería engendrado, y en cuanto tal procedería de un principio; por otra, sería no engendrado, pues lo eterno es lo que carece de principio. La única salida válida es la de negar la generación eterna del Hijo. Ciertamente fue engendrado antes de todos los tiempos, pero el significado de semejante expresión excluye la eternidad: la generación del Verbo fue anterior a la creación del mundo. El Verbo, en definitiva, es una criatura hecha por el Padre como instrumento para la creación de todos los demás seres.

Como obra y criatura del Padre, el Hijo no se deriva de la sustancia del Padre. Es impensable que la naturaleza del Padre se pueda dividir, pues en ese caso tendríamos otro dios. Es por eso necesario excluir la generación en sentido propio y natural, ya que ésta lleva consigo la comunicación de la propia naturaleza, y el Padre no puede perder algo de su esencia infinita y simplicísima. En consecuencia, el Hijo es engendrado por el Padre libre y voluntariamente. El término «generación» es equivalente a creación: el Hijo es una criatura, distinta de las demás, pero criatura, que salió de la nada, como efecto de la voluntad libre de Dios. Ha recibido del Padre el ser en orden a la creación del mundo. Sólo en este sentido puede ser llamado creador. Aunque se le denomine Dios, es un Dios de segunda fila; únicamente el Padre es el verdadero y sumo Dios.

El Hijo es el unigénito de Dios por haber recibido el ser inmediatamente del Padre. Es también la imagen del Padre, aunque no refleja perfectamente la naturaleza de éste, ni siquiera conoce su propia esencia. En definitiva, esta criatura es un ser excepcional, privilegiado, la obra maestra de Dios. Se le puede predicar la inmutabilidad, no en virtud de su propia naturaleza, sino por la libre disposición del Padre. Por su propia naturaleza es mudable física y moralmente; aunque, de hecho, por efecto de la gracia y de su colaboración fidelísima, fue santo, limpio de toda mancha o pecado, de insuperable perfección moral.

El aspecto trinitario de la doctrina de Arrio, aun en el supuesto de que no sea su eje, es importantísimo. No hay necesidad de insistir sobre un tema que de modo unánime es aceptado. Pero esto no debe hacernos olvidar su incidencia en la encarnación del Verbo. «Con la aparición de la teología arriana tuvo que acometerse forzosamente el problema cristológico; esta teología formuló asertos muy concretos sobre el tema, que en un principio no condujeron a una discusión más profunda, debido en primer lugar a que la cuestión trinitaria ocupaba todo el interés y luego también porque la parte contraria no contaba todavía con una respuesta

pensada a fondo. En cuanto lo permite el estado precario de las fuentes y la investigación todavía incompleta, podemos resumir poco más o menos de esta manera la concepción de la teología arriana en esta materia».

«1) En la encarnación asumió el *Logos* únicamente la carne de un hombre, pero no un alma humana, que estaba totalmente reemplazada por el *Logos*».

2) Esta cristología del *Logos-sarx* (Verbo-carne) está íntimamente ligada a la tesis arriana fundamental, según la cual el Hijo es "una criatura", en la que habría que atribuir al *Logos* todos los rasgos humanos referidos por los Evangelios: que Jesús se turbó, que se sintió abandonado por el Padre...; el *Logos* no se habría hecho propiamente hombre si no hubiera sido él, sino el alma humana, el sujeto de estas "imperfecciones"».

«3) La unidad del Verbo (la Palabra) con una carne asumida se concibe tan estrechamente como la unidad del alma con el cuerpo, de modo que en el Logos o Verbo hecho carne sólo existe una naturaleza. Un fragmento arriano que se atribuye al obispo Eudoxio de Constantinopla († 369) expresa esta idea con toda claridad: "creemos en un solo Señor Jesucristo... hecho carne, no hecho hombre, puesto que no asumió un alma humana; no dos naturalezas, puesto que no era hombre integralmente, sino que Dios ocupaba el lugar del alma en la carne; él todo era una naturaleza de resultas de un emsamblamiento". Esta teología arriana tiene no sólo una tonalidad monofisita, sino también un núcleo monofisita, aunque no dispone todavía de la terminología acabada del monofisismo posterior».

«El Concilio de Nicea no se pronunció sobre esta cristología del *Logos-sarx* debido, sin duda, sobre todo a que todavía no se proponía en una formulación que pusiera claramente al descubierto todos sus peligros» [23].

La doctrina arriana, que hemos resumido al máximo, no puede presentarse como la especulación genial de una mente privilegiada. Arrio no es un filósofo químicamente puro, que ha conseguido desvelar un gran misterio y ofrece su solución a los mortales. Es un cristiano que se dirige a cristianos. Por eso necesita recurrir a

[23] Jedin, H., *Manual de Historia de la Iglesia,* vol.2 (Barcelona 1980) p.145-146.

la Revelación divina, pues debe justificarse y justificar su explicación en el ámbito de la fe. Pero conviene aclarar que «la doctrina arriana no se deja guiar por la Revelación, sino que selecciona arbitrariamente aquellos textos que pueden favorecer sus tesis» [24]. Entre esos textos ocupa un lugar destacado el del libro de los Proverbios (8,22), que en el griego común decía: *El Señor me ha creado como principio de sus caminos.* Esta cita, clásica en la literatura arriana, servirá para establecer la ecuación entre engendrar y crear.

Polémica.—Arrio, que enseñaba en su parroquia de Baucali la doctrina expuesta anteriormente, fue acusado ante su obispo. Ya hemos dicho que al principio se pensaba en una nueva opinión dentro de la escuela alejandrina. Y precisamente en esta línea se mueve el patriarca Alejandro. Ordena que se tenga una conferencia pública, presidida por él mismo, en la que Arrio y otro ponente expongan y razonen sus tesis. Alejandro se muestra satisfecho por la altura de la discusión, pero se pronuncia por la exposición contraria a la de Arrio, prohibiendo a éste propagar su doctrina en bien de la paz y concordia de la Iglesia.

Pero Arrio no acepta el mandato de su obispo. Sabía que en Antioquía los discípulos de Luciano opinaban de un modo parecido a él. No estaba solo, y, en consecuencia, rehúsa someterse al precepto de Alejandro. Este reúne un sínodo en Alejandría, al que asiste un centenar de obispos: por unanimidad prácticamente física, sólo dos se opusieron; los obispos condenan al presbítero rebelde y a una docena de seguidores suyos. De ordinario, la excomunión era el final de una controversia, tanto en el orden doctrinal como en el disciplinar; el excomulgado dejaba de pertenecer a la Iglesia. Eso era todo. Pero en el caso presente no va suceder así. Ya hemos dicho que el heresiarca no estaba solo.

Arrio y sus secuaces abandonan Alejandría, y primero se dirigen a Cesarea de Palestina, donde su obispo Eusebio, sabio historiador y admirador de Orígenes, les recibe con los brazos abiertos; luego marcharán a Nicomedia, para buscar y encontrar el apoyo de otro

[24] Basevi, Cl., *Los textos de la Sagrada Escritura...,* p.385 Ya antes había afirmado al respecto: «El arrianismo no deriva de la Sagrada Escritura, sino que saca de ella formas expresivas y argumentos polémicos. Al contrario, los arrianos, cuando quieren interpretar la Sagrada Escritura, no pueden ocultar su dificultad. Su exégesis es siempre de corto alcance, excesivamente "puntual", dominada por ideas preconcebidas» (ibid., p.377).

obispo, influyende en la Corte imperial, llamado también Eusebio. Este convoca un concilio, en el que se pide a Alejandro que reciba a los excomulgados. Y como era de esperar, el patriarca de Alejandría no accede a semejante petición. Es más, escribe a numerosos obispos, llegando hasta el papa Silvestre, a fin de denunciar el error arriano. Ya tenemos la controversia extendida por Oriente e introducida sin gran incidencia en Occidente. Así las cosas, otro concilio, celebrado en Cesarea de Palestina, autorizó a Arrio y a sus compañeros a asumir de nuevo las funciones eclesiásticas de las que habían sido suspendidos. Estimulados por esta decisión conciliar, regresan a Alejandría, convirtiendo la ciudad, con su propaganda, en un activísimo volcán.

En esta situación explosiva entra en Nicomedia el emperador Constantino, convertido en dueño absoluto de todo el Imperio. Aunque sus gestiones de paz habían fracasado en Africa con el cisma donatista, la idea de establecer en sus dominios no sólo la unidad política, sino también la religiosa, no le había abandonado; tenía confianza de lograrla. Por eso interviene de inmediato en el asunto. Escribe una carta, dirigida a Alejandro y a Arrio, que llevará a Alejandría su hombre de confianza, Osio de Córdoba. Según esta misiva, el emperador cree que se trata de una cuestión sin importancia, sugerida por el ocio, y que nunca debió salir a la luz pública; los contendientes deben estar dispuestos a ceder en sus respectivos puntos de vista por el bien y la armonía del pueblo santo de Dios; vean el comportamiento de los filósofos de una escuela: aunque no estén de acuerdo en determinados puntos del sistema, conservan la unidad de la doctrina.

Como se ve, la postura de Constantino es política ciento por ciento. Ignora por completo la trascendencia del problema debatido. En él no es extraño, pero Osio, su consejero religioso, parece encontrarse en la misma situación mental. Sin embargo, el obispo de Córdoba, al llegar a Alejandría, se informó debidamente del caso arriano; y convencido de que sus gestiones no lograrían restablecer la paz soñada por el emperador, regresó a la Corte. Ya sólo quedaba un recurso de carácter extraordinario: la convocatoria de un gran concilio que dirimiera definitivamente esta cuestión, que enconaba los ánimos de no pocos obispos orientales.

Concilio de Nicea[25].—Constantino se decide a convocar un concilio en Nicea, ciudad cercana a Nicomedia. No sabemos si la idea partió de él o fue aconsejado por algún obispo, por ejemplo, Osio de Córdoba. Lo importante fue la decisión tomada por una persona que ni estaba bautizada ni lógicamente pertenecía a la jerarquía de la Iglesia. El hecho es que un gran número de obispos, aprovechando las postas imperiales, se presentó en Nicea. Nos es imposible precisar el número exacto de prelados que respondieron a la invitación o, mejor, al mandato de Constantino. Los 318 que contabiliza San Hilario, más que responder a la realidad, recuerdan simbólicamente a los siervos de Abrahán (Gén 14,14). De todos modos, Nicea será conocido como *el sínodo de los 318 Padres*. Sin embargo, conviene destacar la escasa participación de Occidente: sólo cinco obispos, contando a Osio. La distancia puede ser una razón válida, pero no creemos que sea la única y principal; también jugó un papel decisivo la escasa repercusión que esas «sutilezas orientales» tenían entre sus colegas occidentales.

El 20 de mayo del 325 se inaugura el concilio en el palacio imperial, con un discurso en latín de Constantino, acto seguido traducido al griego. Les exhorta a conseguir esa concordia y unidad que ellos predican a sus fieles; por otra parte, considera más temibles las disensiones dentro de la Iglesia que las mismas batallas y, por añadidura, le apenan mucho más.

Ya antes de la apertura, los obispos se reunían en grupos, tratando de captar partidarios para sus respectivas tesis; abierto el concilio, las reuniones continuaron. Este dato es suficiente para hacernos ver que entre los asistentes no se daba unanimidad total respecto a todos los puntos que tenían que tratar. Sin embargo, el panorama se iba aclarando paulatinamente. La cuestión arriana, la más grave y preocupante, fue solucionada sin grandes dificultades. Bastó la lectura de algunos fragmentos de la *Thalia*, que Arrio había escrito para difundir sus ideas, y los Padres conciliares se convencieron de la heterodoxia del presbítero alejandrino: el heresiarca fue condenado por negar, contra el sentir moralmente unánime de los obispos presentes, que el Hijo era verdadero Dios. Pero a partir de este momento surgirán las dificultades. No es lo mismo condenar la herejía que proponer positivamente la doctrina

[25] BARDY, G., *Los orígenes del arrianismo y el Concilio de Nicea*, en FLICHE-MARTIN, *Historia de la Iglesia*, vol.3 (Valencia 1977) p.82-87; BOULARAND, E., *L'hérésie d'Arius et la «Foi» de Nicée* (París 1972) p.183-248).

sobre el Logos. La Sagrada Escritura no proporcionaba los términos precisos; sus expresiones resultaban tan genéricas, que se compaginaban perfectamente con la defensa de la tesis arriana. Era, por eso, imprescindible buscar la palabra adecuada fuera del ámbito de la Revelación: se recurre al término *homousios*[26].

Por fin, el concilio consigue elaborar un símbolo de la fe, en el cual se afirma expresamente que «Jesucristo es el Hijo de Dios, engendrado por el Padre, unigénito, esto es, de la naturaleza del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consustancial al Padre...». Y a los que afirman: *hubo un tiempo en que no existió;* y: *antes de ser engendrado, no existió;* y: *fue hecho de la nada o de otra hipóstasis o naturaleza,* pretendiendo que *el Hijo de Dios es creado o sujeto de cambio y alteración,* a éstos los anatematiza la Iglesia católica y apostólica (D. 54).

No sabemos cómo entró en el Símbolo niceno el «consustancial». Las diversas teorías propuestas no llegan, como es normal en estos casos, a convencer excepto a los que ya están convencidos. Pero, y esto es lo importante para nosotros, el «consustancial» no puede desligarse del concilio. Podemos, sin embargo, añadir dos aclaraciones, aunque en realidad nos complican la cuestión planteada: primera, los orientales, en general, miraban con desconfianza esa palabra, pues pensaban en la condena de Pablo de Samosata; segunda, para los latinos, minoría en el sínodo, era un término adecuado y correcto, pues salvaguardaba en Dios la monarquía. Ahora bien: ¿venció contra toda lógica la postura minoritaria o ésta contaba con el apoyo de Constantino? No nos es posible pronunciarnos. De todos modos, el emperador se mostró partidario del término y los obispos no se atrevieron a oponerse a la voluntad imperial: los Padres conciliares, de modo unánime, firmaron el Símbolo; sólo dos se resistieron, siendo inmediatamente desterrados[27].

[26] ORTIZ DE URBINA, I., *El símbolo niceno* (Madrid 1947); ID., *Nicea y Constantinopla* (Vitoria 1969); KELLY, J. N. D., *Early Christian Creeds* (Londres 1950); DOSSETTI, G. L., *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli* (Roma 1967); CAMELOT, C., *Symbole de Nicée au Foi de Nicée.* «Orientamenta Christiana Periodica» 13 (1947) 423-433; VOGEL, H., *Das nikänische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie* (Berlín 1963).

[27] SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo,* p.82-83. «Los antiguos esfuerzos para establecer la doctrina del Hijo y el Logos usaban fórmulas escriturísticas; ésta había sido la práctica tradicional visible en los credos primitivos. La dificultad estribaba en que el grupo

Sobre el *homousios* tenemos que añadir algunas puntualizaciones:

1) Desde el punto de vista del progreso dogmático, es de una importancia extraordinaria. Marrou destaca este aspecto: «La adopción de la palabra *homousios,* para mantener la cual se librarán pronto duros combates, señala una fecha memorable en la historia doctrinal del cristianismo. Al introducir así en la profesión de fe un término nuevo de origen no escriturario, sino erudito, el Concilio de Nicea reconocía la fecundidad del esfuerzo propiamente teológico de elucidación del dato revelado, sancionaba con su autoridad el progreso realizado en la explicación del contenido de la fe»[28].

2) Otro aspecto que no podemos olvidar, y que para nosotros ofrece mayor interés, es el de la relación con Arrio y con las discusiones posteriores a Nicea. Ortiz de Urbina lo expresa en el párrafo siguiente: «Este término ha sido el punto neurálgico del Símbolo de Nicea. El dardo más hiriente clavado en el costado del arrianismo, y por eso mismo la señal de contradicción en torno a la cual se disputó aún durante más de medio siglo. No sólo los arrianos extremistas, sino incluso los semiarrianos más o menos diplomáticos, se opusieron al Símbolo, sobre todo por esa palabra que no

de los arrianos estaba dispuesto a recitar las afirmaciones escriturísticas, a la vez que leía en ellas una interpretación arriana: la concepción del Hijo como criatura. Por tanto, habían de ir más lejos de la letra de las fórmulas escriturísticas, directamente a su sentido. Esclarecieron el sentido en las nuevas fórmulas: "de la sustancia del Padre", "consustancial al Padre". Estas fórmulas no darían lugar a la interpretación arriana» (MURRAY, J. C., *The problem of God* [New Haven 1964] p.34). Bardy plantea el problema con una agudeza extraordinaria: «Se ha disputado largamente sobre su origen y sobre las razones imperiosas que indujeron a los Padres de Nicea a adoptarla; hasta el momento no se ha hecho plena luz al respecto. Al parecer, la mayoría de los obispos orientales no era favorable a aceptar un término que podía, según ellos, ser mal interpretado. ¿No se corría el peligro, al declarar que el Hijo es consustancial al Padre, de dejar entender que él no tenía existencia ni incluso personalidad distinta? Recordaban las controversias surgidas en el siglo precedente en torno a las doctrinas sabelianas; recordaban también que Pablo de Samosata había empleado el término sustancial y que el Concilio de Antioquía lo había rechazado. Hay que reconocer que los antecedentes eran de lo más sospechoso. Por el contrario, en Roma, la misma palabra había adquirido desde hacía tiempo derecho de ciudadanía y se había hecho tradicional. El error que se temía en Occidente era más bien el triteísmo que el modalismo; contra los politeístas, contra todos los que, de un modo u otro, atacaban la verdadera y perfecta divinidad de Cristo, la afirmación de consustancialidad era una salvaguarda contra el error. De éste se había tenido ya experiencia en la cuestión de los dos Dionisios, cuando el de Roma había acusado a su homónimo de Alejandría de no profesar que el Hijo es consustancial al Padre» (BARDY, G., en *Historia de la Iglesia,* vol.3, p.90-92).

[28] *Nueva Historia de la Iglesia,* vol.1 (Madrid 1964) p.290.

quisieron tolerar en modo alguno. Así que defender el *homousios* equivalió en el siglo IV a confesar la ortodoxia de Nicea»[29].

Estamos plenamente convencidos de que se da una cierta ilación entre el término *consustancial* y la ortodoxia de Nicea. Pero afirmamos esto sin el menor exclusivismo. No faltan autores para quienes la inclusión del *homousios* en el Símbolo había dejado resuelto definitivamente el problema. Sin embargo, hemos aludido a las reservas, serias y fundadas, por parte de un gran número de orientales, que terminaron firmando el Credo por sumisión a Constantino, pero sin un convencimiento firme del acto realizado. De hecho, y apenas pasados unos meses, Eusebio de Nicomedia y Teógnides de Nicea se retractaron públicamente, siendo depuestos de sus sedes episcopales y enviados al destierro. Estos dos botones de muestra nos llevan a concluir que el triunfo del Concilio, apoyado decididamente por el brazo secular, no fue completo ni definitivo.

Pero aún tenemos que añadir algo más: nos parece improcedente hablar de mala fe al referirnos a tantos obispos opuestos a esa formulación. No podemos cerrar los ojos ante una realidad tan compleja y despacharla del modo más simplista: la polémica posnicena no fue la reacción de un grupo de obispos soberbios, hipócritas e intransigentes, que se dedicaron a intrigar como vulgares cortesanos; también hubo intrigas, pero predominaba la preocupación doctrinal de una larga tradición en Oriente. «Se vuelve a leer, por ejemplo, el anatema final: condena a cuantos afirman que el Hijo es una hipóstasis o sustancia diversa de la del Padre; establece, pues, una perfecta semejanza entre estas dos palabras. Ahora bien, esto es una fórmula occidental: entre los latinos solamente puede emplearse *essentia* por *substantia;* pero entre los griegos, el término *hipóstasis* no se considera como la exacta traducción de *substantia;* después de mucho tiempo ya, en el vocabulario teológico servía para designar las características propias de cada una de las personas divinas, lo que los latinos designan con el nombre de *persona.* Desde entonces, al menos para muchos de entre ellos, declarar que el Hijo de Dios no es otra hipóstasis diversa de la del Padre equivale a decir que no es una persona distinta; y esto es una profesión de modalismo. Ninguna herejía parecía más temible a los orientales, siempre obsesionados por los antiguos recuerdos

[29] *Nicea y Constantinopla,* p.82

de Sabelio y sus discípulos: se comprende fácilmente que algunos obispos dudaran ante las fórmulas propuestas para ser firmadas»[30].

Volviendo al consustancial, Ortiz de Urbina nota la falta de precisión en el término, por lo que en cierto sentido su significado será equívoco: «La consustancialidad, significada formalmente por el *homousios* en el Símbolo niceno, equivale a la afirmación de que la naturaleza del Hijo es tan divina como la del Padre, igual en todo a ella. Demos un paso más: ¿significa *explícitamente* la identidad *numérica* entre ambos? Notemos ante todo que ni durante la disputa precedente de Arrio, ni después durante siglos, se puso en esos términos la cuestión. Esa distinción de unidad numérica y unidad específica no se plantea para nada en este siglo IV. Lo que se debatía era si la naturaleza del Hijo era o no creada y, por tanto, diversa de la del Padre»[31].

La crisis arriana después de Nicea.—En el verano del 325 termina el Concilio con toda solemnidad y boato[32]. Constantino quedaba del todo satisfecho: había conseguido restablecer la unidad religiosa en el Imperio. Pero esa paz, ¿se había construido sobre sólidos fundamentos? La historia nos muestra la poca consistencia de la misma: un documento firmado por adulación o temor servil fácilmente se rompe o, por lo menos, se arrincona. Esto sucederá, sobre todo, en Oriente con Nicea y su Símbolo.

Por otra parte, es necesario recordar que el Credo recientemente suscrito no se impuso en la mayoría de las iglesias, que tenían sus propios símbolos de la fe y continuaron manteniéndolos en vigor. Ortiz de Urbina, acentuando la característica de ser la primera definición dogmática de la Iglesia, se pronuncia en el mismo sentido: «Aun manteniendo siempre su indudable autoridad de primera definición dogmática, es un hecho que el Símbolo niceno no ha tenido mucho empleo en el uso litúrgico del siglo IV. No conocemos más que el de la iglesia de Mopsuestia, donde el obispo Teodoro predicó a fines del siglo IV o principios del V sus homilías catequéticas, tomando como base el símbolo de los 318 padres,

[30] BARDY, G., en FLICHE-MARTIN, *Historia de la Iglesia,* vol.3, p.96 97.

[31] *Nicea y Constantinopla,* p.85-86. En pleno siglo V aún no está conseguida la distinción entre unidad numérica de la natureleza de las personas divinas y unidad específica de la naturaleza de los hombres (STUDER, B., *Il concetto di «consustanziale» in Leone Magno.* «Augustinianum» 13 [1973] 599 607).

[32] No entramos en las discusiones sobre la fecha exacta de su clausura

aunque a decir verdad algo modificado por *contaminación* del constantinopolitano»[33].

Así, pues, clausurado el Concilio, los obispos regresan a sus respectivas diócesis, y ya en ellas llega el momento de la reflexión desapasionada, de hacer balance de lo sucedido en la magna asamblea. Antes hemos aludido a dos de ellos, que muy pronto se arrepintieron de haber firmado: Eusebio de Nicomedia y Teógnides de Nicea. El caso de estos dos obispos no es una simple anécdota: refleja una mentalidad que paulatinamente se irá abriendo camino. Pero el emperador, orgulloso en grado sumo de su Concilio, no está dispuesto a permitir disidentes: los destierra y las sedes vacantes las provee nombrando otros obispos. El cese fulminante de Eusebio y Teógnides es un aviso elocuente para todos aquellos que pensaban del mismo modo[34].

Sin embargo, tres años más tarde, los desterrados regresan y son de nuevo puestos al frente de sus diócesis. No cabe la menor duda de que se ha producido un cambio en la política religiosa de Constantino. No intentamos explicarlo; sólo lo señalamos. A partir de ese momento el obispo de Nicomedia comienza una campaña filoarriana y la desarrollará con una diplomacia exquisita: sabe perfectamente que ni el Concilio ni el Símbolo pueden ser tocados; el emperador no lo toleraría. En consecuencia, prescinde de la cuestión doctrinal y centra sus ataques en los partidarios de la fe nicena[35].

El primero en experimentar personalmente las intrigas y manejos de Eusebio fue Eustacio de Antioquía: es depuesto en un Concilio de Antioquía (a.330) como hereje, inmoral, perturbador del orden, conspirador. Le seguirán otros obispos... Pero nos parece necesario referirnos de modo explícito a las condenas y destierros de San Atanasio, ya obispo de Alejandría desde el 328, y de Marcelo de Ancira. El primero sería excomulgado en el Concilio de Tiro

33 *Nicea y Constantinopla*, p.90.

34 «Mientras vivió Constantino —escribe Bardy—, la ortodoxia de Nicea no corrió graves peligros, porque el emperador tendía a salvaguardar el símbolo, cuya redacción había presidido, y los eusebianos no intentaban definir de un modo diverso su fe» (en FLICHE-MARTIN, o.c., vol.3, p.122.

35 El protagonismo que desempeñó Eusebio de Nicomedia en el movimiento arriano fue la razón de que durante algún tiempo los arrianos recibieran el nombre de eusebianos.

(a.335) y el segundo en un Concilio de Constantinopla[36]. De ordinario, los obispos depuestos perdían sus sedes, siendo sustituidos por personas de tendencia arriana. Con este método lograron cambiar en poco tiempo la situación, particularmente en Oriente.

Por otra parte, Arrio, contando con valiosos defensores en la Corte, hacía unos años que había entrado en contacto epistolar con Constantino. Hacia el 334 envía al emperador una profesión de fe, sumamente ambigua, que con una gran dosis de buena voluntad podía ser considerada ortodoxa. Este se da por satisfecho y llama del exilio al heresiarca. Sin embargo, era necesario normalizar su situación eclesial. Constantino toma la iniciativa: ordena a los obispos reunidos en Tiro que rehabiliten a Arrio. Y éstos, que tenían que trasladarse a Jerusalén para celebrar la dedicación de la nueva basílica (a.335), le reintegran a la comunión con la Iglesia. Pero el hereje alejandrino no pudo disfrutar de su triunfo: muere repentinamente la víspera de ser readmitido solemnemente. Dos años después le seguirá Constantino.

Sobre estos obispos, que manejaron al emperador contra los partidarios de Nicea, tenemos que aclarar su postura religiosa. Enemigos del «consustancial», no por esto alimentaron simpatías por el arrianismo, tal como lo enseñó Arrio en primer lugar y lo condenó el gran Concilio. Ellos ocupan una posición intermedia, defendiendo con igual fuerza la Trinidad de las Personas divinas y la divinidad del Verbo. A lo más, ponen el acento en la Trinidad, lo cual les lleva algunas veces a insistir sobre la subordinación del Hijo con relación al Padre. Ninguno de entre ellos osaría decir, sin más, que el Hijo es una criatura: una vez que Arrio se sometió, el Símbolo que él presentó a Constantino, y que el Sínodo de Jerusalén aceptó, no fue el Símbolo de Nicea; pero, tal cual, podría ser un poco más aceptable a los ortodoxos y peca sobre todo por su estudiada ambigüedad[37]. Ortiz de Urbina se pronuncia en el mismo sentido: «Conviene notar, para entender la conducta de los eusebianistas o semiarrianos, que éstos no se identificaban del todo con la doctrina tajante de Arrio, para quien el Verbo no pasa-

36 Marcelo de Ancira fue un decidido antiarriano. Afirmaba de una manera tan rígida la unidad de Dios, que el Logos quedaba convertido en una facultad operativa de Dios, privada de sustancia personal. La mónada divina (= el Padre) se despliega en una tríada, que será reabsorbida al final del mundo en la mónada original. Esta doctrina fácilmente desemboca en el sabelianismo, tan temido en Oriente. Occidente tardó en percibir la importancia de esta desviación (SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo*, p.66 71)

37 BARDY, G., en *Historia de la Iglesia*, vol.3, p.122.

ba de ser una criatura; pero tampoco querían abrazar, como lo pedía la lógica, la definición clara del Símbolo niceno. Los semiarrianos no tuvieron propiamente una escuela o sistema ni compusieron libros en los que razonaran su vacilante y confusa ideología»[38].

A la muerte de Constantino, el Imperio se divide entre sus tres hijos: Constantino II en las Galias, Bretaña y España; Constancio II en Asia Menor, Siria y Egipto; Constante en Italia, Africa y las provincias del Danubio. En el 340, muerto su hermano Constantino en guerra, se anexionó la parte del Imperio correspondiente a este último. Así, nos encontramos con dos grandes parcelas: Oriente y Occidente. Y en relación a la polémica arriana, veremos cómo ésta se desarrollará en dos campos geográficos distintos, con repercusiones religiosas diametralmente distintas. «El Imperio oriental con Constancio II será antiniceno; en cambio, el Occidente, mientras sea gobernado por Constante, defenderá con ahínco la obra y el Símbolo de Nicea. Así, la división del Imperio favorece la división disciplinar y dogmática de la Iglesia en dos bandos contrarios»[39].

No nos es posible seguir los acontecimientos, ni siquiera los principales, de los años comprendidos entre la muerte de Constantino I y la celebración del Concilio I de Constantinopla (a.381). En principio, Oriente llevará el peso de las discusiones. Hamman, acertadamente, escribe: «Los acontecimientos políticos, la lengua y el vocabulario, las diversas tradiciones intelectuales y teológicas, ensanchan el foso entre Oriente y Occidente. Sin la intromisión imperial, los occidentales acaso no hubieran conocido el arrianismo; otro tanto cabe decir de las controversias origenistas, cristológicas y trinitarias. Durante el siglo IV, y sobre todo en el V, Oriente y Occidente cultivan intereses diferentes; cada cual elabora sus propias crisis, sus propias herejías, en estrecha relación con sus preocupaciones particulares»[40].

Volviendo al terreno polémico, hasta el Sínodo de Antioquía

[38] O. c., p.129

[39] Ibid., p.128. «La parte oriental del Imperio recayó en Constancio, hijo del emperador, que había elegido la fe arriana y que en los veinticuatro años de su reinado trataría de ayudarla con todos los medios precisos para imponerla como la única confesión» (JEDIN, H., *Manual de Historia de la Iglesia*, vol.2 [Barcelona 1980] p.66).

[40] *Patrología*, vol.3, p.9. «El arrianismo penetra en Occidente sólo gracias a la protección del emperador. Si Constantino no hubiera intervenido, el conflicto, con toda probabilidad, no habría superado los confines del Oriente. Hilario, figura de primer plano de la controversia, confiesa no haber oído hablar nunca de la fe nicena antes de su exilio» (ibid., p.5).

(a.341) los eusebianos se preocuparán casi exclusivamente de cuestiones personales: Atanasio será el blanco de sus ataques[41]. Pero en ese Concilio, llamado de la «Dedicación», el problema doctrinal pasa a ocupar el primer plano. Los eusebianos no habían digerido el Concilio de Roma (a.340), favorable a Atanasio y a Marcelo de Ancira; menos aún la carta del papa Julio. No están dispuestos a tolerar la injerencia del Obispo de Roma en los asuntos orientales. Pero, además, dejarán bien clara, contra la insinuación del Papa, la enorme distancia que les separa de la postura arriana: «Nosotros no somos discípulos de Arrio. ¿Cómo siendo obispos podríamos seguir a un presbítero? No tenemos otra fe que la que ha sido transmitida desde el principio»[42].

En el Concilio de Antioquía se presentan tres fórmulas de fe. La primera parece ser que constituía la conclusión de la carta sinodal, en la que los obispos no admitían de modo alguno su dependencia de Arrio. La segunda, atribuida no sin un cierto fundamento a Luciano de Antioquía, será considerada como la oficial del Concilio[43]. La tercera, propuesta por Teofranio de Tiana, posiblemente para defenderse de la sospecha de herejía, era muy ambigua e imprecisa. En esas fórmulas y en otras posteriores «inútilmente buscaremos el *homousios* y los incisos contra la herejía arriana, pero que las más de las veces no son positivamente heréticas. Son, eso sí, tendenciosas y antinicenas más por omisión que por el contenido positivo»[44]. Todavía tenemos que referirnos a una cuarta fórmula, aunque su redacción sea posterior al Concilio de la «Dedicación». Nos interesa de modo especial, pues la fórmula de Nicea, sin quedar abolida expresamente, fue arrinconada y sustituida por este Símbolo, que representó la formulación oficial de la fe por parte de los orientales. A ella se remitirán una y otra vez hasta el año 351[45].

[41] Durante casi todo el tiempo de la crisis arriana, San Atanasio será la figura más destacada de la ortodoxia; también la más perseguida. Nacido hacia el 296, asiste al Concilio de Nicea como diácono de Alejandro, patriarca de Alejandría. A la muerte de éste (a.328), fue nombrado su sucesor. Desde ese mismo instante se convertirá en el principal defensor de Nicea. Posiblemente no se encontrará un episcopado tan agitado como el suyo. Fue desterrado en cinco ocasiones: por Constantino (335-337), dos veces por Constancio (339-346, 356-362), por Juliano el Apóstata (362-363) y por Valente (365-366). Muere el 2 de mayo del 373.

[42] BARDY, G., en *Historia de la Iglesia*, vol.3, p.128.

[43] SIMONETTI, M., *La crisi ariana*..., p.154-155; KELLY, J. N. D., *Early Christian Creeds* (Londres 1960) p.263.

[44] ORTIZ DE URBINA, I., o.c., p.130.

[45] SIMONETTI, M., o.c., p.164.

Ya hemos dicho que la intervención de Roma con la carta del papa Julio había irritado a los orientales, que rompieron las relaciones con Occidente. Este cuadro tan negro iba a cambiar, aunque sólo por poco tiempo. Constante se interesa por la situación religiosa de Oriente y su hermano Constancio le envía una embajada, integrada por cuatro obispos, para informarle de las decisiones tomadas en Antioquía. La legación no sólo llegó a la Corte imperial de Occidente; entró en contacto con la Sede romana, produciendo en Tréveris y en Roma una magnífica impresión. El Papa y algunos obispos occidentales consideraron que había llegado el momento propicio para convocar un concilio ecuménico que resolviera todas las cuestiones pendientes entre Oriente y Occidente, tanto las de carácter personal como las doctrinales.

Los dos emperadores, puestos de acuerdo, deciden que el Sínodo se celebre en Sárdica, ciudad próxima a los dominios de Constancio. El Concilio se inauguró en el 343. Pero, de entrada, los orientales plantearon una cuestión de procedimiento: ni Atanasio, ni Marcelo, ni Asclepíades podían intervenir, pues habían sido depuestos legítimamente. La mediación de Osio resultó inútil. Los orientales se reunieron en sesión aparte, redactando una carta encíclica, en la que exponían su postura y excomulgaban a todos los que mantenían la comunión con Atanasio, Marcelo y Asclepíades. Y de noche abandonarían la ciudad. Así, pues, este concilio ecuménico, que tantas esperanzas había hecho concebir, terminaba sin haber comenzado. No sólo constituyó un rotundo fracaso: la ruptura entre Oriente y Occidente vuelve a producirse, y esta vez con mayor virulencia.

Los occidentales, sin embargo, continuaron reunidos en Sárdica. Además de estudiar los asuntos personales (vuelve a ser absuelto Marcelo de Ancira, sin que los ingenuos obispos perciban sus errores dogmáticos), se intentó proclamar una nueva fórmula de fe, que sólo quedó en proyecto gracias a la eficaz intervención de Atanasio: bastaba el Símbolo de Nicea. Si ahora miramos hacia atrás, para tratar de esclarecer algo este difícil período de la historia de la Iglesia, podemos llegar a establecer la siguiente conclusión: Occidente se mantuvo unido en torno a un único Símbolo, el de Nicea, aunque semejante unidad no significara la fidelidad de Atanasio o Hilario. Los orientales, en cambio, no se cansan, según las circunstancias, de proponer la fórmula adecuada, pues piensan que la del Sínodo niceno no sirve para solucionar los problemas que van surgiendo.

No obstante las mutuas excomuniones, las relaciones entre ambas partes de la Iglesia católica no quedaron del todo rotas. Es interesante destacar la embajada oriental a Milán: los cuatro obispos que la integraban eran portadores de un nuevo Símbolo, la «éctesis macróstica», en el que se condenaba el arrianismo, pero también los errores de Marcelo de Ancira y de su discípulo Fotino [46]. Con este motivo se celebra un Sínodo en Milán (a.345). Pero el intento de restablecer la comunión entre Oriente y Occidente fracasó de nuevo por el poco tacto de los occidentales, que exigían a sus hermanos otra nueva condenación de Arrio. Estos, molestos por semejante desconfianza (ya le habían condenado en el Sínodo de la «Dedicación»), abandonaron Milán.

No vamos a seguir paso a paso todas las peripecias de esta polémica, que en estos años son numerosas. Muerto Constante (a.350) y convertido Constancio en el único señor del Imperio (a.353), comienza un período de persecución contra los partidarios de Nicea: Atanasio, el papa Liberio, Osio, Hilario... fueron desterrados, quedando las principales sedes vacantes u ocupadas por simpatizantes del arrianismo.

Hacia el 356 se producirá un cambio de rumbo en las filas arrianas: los ataques personales pasan a un segundo plano, mientras que el problema doctrinal vuelve a ocupar el primer puesto en la discusión. Esto se debe a la intervención del agudo y hábil dialéctico Aecio, que había sido ordenado diácono por el obispo de Antioquía, Leoncio. La solución que proponía este racionalista diácono al problema tradicional de las relaciones entre el Padre y el Hijo fue de una radicalidad total: el Hijo no es de la misma esencia que el Padre, ni siquiera de una esencia semejante o parecida; el Hijo es totalmente distinto del Padre, pues un Dios ingénito no puede ser engendrado. La historia de los dogmas ve en él al fundador de los *anomeos.*

Aecio tiene que abandonar Antioquía por el escándalo que produjo su doctrina entre los fieles. Se refugia junto a Jorge de Alejandría, en cuya ciudad gana para su causa a Eunomio. «Durante la segunda mitad del siglo IV, Aecio y su discípulo Eunomio, aplicando al misterio de la Trinidad los razonamientos lógicos de la filosofía aristotélica, han sostenido que la esencia misma de Dios se

46 «Es un texto ejemplar de la ortodoxia oriental del tiempo, que pretende salvaguardar la doctrina tradicional de los dos extremismos: el arrianismo radical y el monarquismo de tipo sabeliano y marceliano» (SIMONETTI, M., o.c., p.192).

identificaba con el concepto de ingénito. Como sólo el Padre es no engendrado, él solo es Dios. El Hijo es, en el plano de la esencia, sustancialmente desigual, *anomoios.* Porque si la esencia de Dios es la *aggennésia,* es decir, el hecho de no ser engendrado, consiguientemente es ella por definición incomunicable. El Padre no ha podido comunicar al Hijo más que su *energéia,* su poder creador, su obrar, que hace del Hijo el intermediario entre Dios y el mundo creado. El Espíritu viene en tercer lugar, sin carácter divino alguno. En esta Trinidad coherente, racional, lógica se ve que cada elemento se opone esencialmente a los otros dos, y se reencuentra la concepción jerárquica de esencias, sacada de la metafísica neoplatónica, donde toda procesión es una caída, una degradación del Ser, que atestigua una desigualdad fundamental. Así, el interés mayor de esos pensadores anomeos del siglo IV es el haber intentado, con sus riesgos y peligros, explicitar el misterio cristiano en los cuadros de las filosofías antiguas, y de suprimir, por una visión racionalista, el problema irritante del misterio de un Dios trino y uno»[47].

Aecio también logró imbuir sus ideas a Germanio, obispo de Cízico. Este presenta en el Concilio de Sirmio (a.357) una nueva fórmula de fe: «Nadie ignora que la fe católica enseña que en Dios hay dos personas, el Padre y el Hijo; que el Padre es mayor y el Hijo está sometido a él». Asimismo se prohíbe el uso de los términos *sustancia* y *consustancial,* pues turban los ánimos de los fieles y no son escriturísticos; idéntica prohibición afecta al *homoieusios*[48].

La promulgación de este nuevo símbolo fue contraproducente para los intereses del arrianismo. No sólo Occidente se sintió conmocionado. También Oriente reaccionó en contra; reacción totalmente lógica, pues una cosa era rechazar el consustancial de Nicea y otra muy distinta negar descaradamente la divinidad del Hijo. Los orientales, en su mayoría, eran moderados y no habían olvidado el comienzo de la Carta sinodal de la Dedicación: «Nosotros no somos discípulos de Arrio». Nada tiene de particular que la reacción oriental contra los anomeos terminara por cristalizar. Podemos destacar: 1) La declaración del Concilio de Ancira (a.358); 2) El documento firmado por Basilio de Ancira y Jorge de Laodicea. Es sensible el acercamiento a la doctrina nicena: la noción misma de Hijo implica la plena semejanza con el Padre, es decir, según la sustancia; el Hijo no ha sido creado, ha sido engendrado realmente por el Padre. Es, pues, demasiado simplista pensar que en el siglo IV la palabra *homousios* era la norma absoluta de la ortodoxia, excluyendo toda otra formulación trinitaria. En el fatigoso proceso de profundización doctrinal los *homeousianos* tuvieron parte decisiva, como también en la solución política de la crisis, aislando a los verdaderos arrianos[49].

Llegados a este punto, es válida la pregunta de Hanssens sobre esa instintiva desconfianza, que agravó el problema doctrinal. «En estas controversias entre ortodoxos y arrianos, ¿se evitaron siempre los malentendidos? ¿Lo que éstos (arrianos) querían decir, aun expresándolo mal, era sin excepción alguna del todo erróneo? Si el Hijo era verdadero Dios como el Padre, también era verdad que recibía del Padre la naturaleza, toda su subsistencia y hasta la misma existencia, mientras el Espíritu Santo, igual al Padre y al Hijo, recibía todo esto de ambos. Sólo el Padre carece de principio y no recibe nada de las otras personas; el Padre es la fuente de la divinidad y de todo lo que es en sí mismo. En el fondo, los arrianos, al menos los más moderados, si se exceptúan los anomeos, querían decir simplemente esto, afirmando que el Hijo es Dios de segundo grado y el Espíritu Santo de tercero. Antes de atrincherarse cada uno en sus posiciones, rehusando comprenderse mutuamente; antes de discutir y definir con la máxima precisión posible los puntos en litigio, ¿no hubiera sido mejor escucharse recíprocamente? Por la lectura de los documentos de los que nos estamos ocupando se tiene la clara impresión de que no se haya procedido de este modo»[50].

Pero seguimos con el tema. Los cambios de política religiosa por parte de Constancio son persistentes. Si anteriormente había impuesto la fórmula anomea de Sirmio (a.357), ahora exige el acatamiento a la moderada, también sancionada en Sirmio (a.358). Basilio de Ancira ya sueña con la unión definitiva entre Oriente y Occidente, que podría llegar por medio de otro conci-

[47] MESLIN, M., *Le Christianisme dans l'Empire Romain* (París 1970) p.155 156.

[48] El término *homoieusios* significa de sustancia semejante. «Expresa, pues, con menos fuerza que el consustancial, la divinidad del Hijo; pero para los orientales, siempre deseosos de evitar el sabelianismo y de mantener la afirmación muy clara de la Trinidad de las personas, parece presentar ciertas ventajas: de ahí el favor que gozará en amplios ambientes» (BARDY, G., en *Historia de la Iglesia,* vol.3, p.184, nota 87).

[49] SIMONETTI, M., o.c., p.349.

[50] *Massimino il Visigoto:* «Scuola Cattolica» 103 (1974) 491.

lio ecuménico a celebrar en Nicea. Pero los anomeos no se duermen, y, aprovechando la ausencia del obispo de Ancira, consiguen del voluble emperador la orden de celebrar dos concilios simultáneos: uno para los occidentales en Rímini y otro para los orientales en Seleucia.

Antes pareció oportuno nombrar una comisión que preparara los trabajos de los dos concilios para ganar tiempo. Esta redacta un nuevo símbolo, el llamado «Credo fechado», según el cual el Hijo es semejante en todo al Padre. La fórmula, por su estudiada ambigüedad, no agrada ni a unos ni a otros. Pero Constancio decide que sea presentada, o mejor, firmada, en los dos concilios. La comisión también acordó cuestiones de procedimiento: al término de los trabajos conciliares, una representación de diez miembros informaría al emperador.

El primero en comenzar fue el Concilio de Rímini (a.359). Cuenta con una gran mayoría fiel a Nicea y, en consecuencia, rechaza la nueva profesión de fe. Terminados los debates, se forman dos comisiones: una ortodoxa, que representaba a la mayoría de los Padres conciliares, y otra arriana, que la minoría nombró para ofrecer su versión de los hechos. Constancio sólo recibirá a los últimos, mientras los primeros serán desviados a Nike, donde permanecerán hasta que bajo presiones se sometan y firmen la fórmula. Los obispos, que continuaban en Rímini, también terminaron claudicando [51]. Del Concilio de Seleucia no es necesario decir gran cosa: divididos en tres grupos, al final triunfaron los acacianos [52]. Por fin, el emperador podía considerarse feliz: había conseguido la unidad religiosa del Imperio. Y la proclamó solemnemente en el Concilio de Constantinopla (a.360). A esta situación responde la frase genial de San Jerónimo: «Gimió el orbe entero y se asombró de verse arriano» [53].

Parecía que el triunfo arriano era un hecho consumado e irreversible, pero la realidad vino a demostrar poco tiempo después que el rescoldo de Nicea no se había apagado. Muere Constancio

[51] Sobre el Concilio de Rímini, de momento, dos advertencias: 1.ª El número de asistentes varía según las fuentes; por ejemplo, para Juliano de Eclana fueron 650 *(Opus imperfectum,* 1,75,76); para Maximino, 330 *(Collatio cum Maximino,* 2). 2.ª La firma de su símbolo por parte de Osio de Córdoba es un tema apasionadamente discutido. Cf. LLORCA, B., *El problema de la caída de Osio de Córdoba:* «Estudios Eclesiásticos» 33 (1959) 39 56.

[52] Los acacianos eran partidarios de una solución política. Admitían que el Hijo era semejante en todo al Padre, pero entendían esa semejanza en sentido restrictivo.

[53] *Dialogus contra Luciferianos,* 19: PL 23,181.

en el 361 y le sucede su primo Juliano el Apóstata. La herejía ya no cuenta con su poderoso protector. Los obispos que habían suscrito no pocos símbolos bajo la coacción del poder civil y la amenaza del destierro y de la prisión, con el retorno de la libertad manifiestan su fe en la verdadera divinidad del Hijo. Por otra parte, las divisiones internas de *homoianos* y *homeousianos,* junto al arrinconamiento de los anomeos, fueron factores decisivos del declive arriano [54].

Pero aún había otro motivo de esperanza: el pueblo fiel. Es más que probable que no conociera gran cosa de las controversias que discutían apasionadamente sus obispos, aunque parece que le interesaba la polémica, según el testimonio mordaz de San Gregorio de Nisa [55]. Sin embargo, en su vida cotidiana, continuaba rezando al Señor Jesús y considerándole verdadero Hijo de Dios. La multiplicación de las fórmulas de fe no había hecho mella en sus creencias profundamente arraigadas. El apoyo a Atanasio y más tarde a Ambrosio son dos botones de muestra.

La cuestión del Espíritu Santo.—La crisis provocada por el arrianismo a partir de este momento va a tomar otros derroteros. Hasta el 360 aproximadamente la controversia había tenido por objeto casi exclusivo el problema de la relación Padre-Hijo, y en él se había concentrado la reflexión de los teólogos de las distintas partes. Tanto los arrianos como sus oponentes habían tenido tiempo suficiente para precisar a fondo sus respectivas posturas, así que a los teólogos de los años sucesivos bien poco les quedaba por hacer. Por otra parte, después del 360 este específico problema había pasado a un segundo plano respecto al del Espíritu Santo [56]. Scheffczyk es más preciso sobre el tiempo en el que surge el problema del Espíritu Santo: «En el lapso relativamente corto que media entre el 362 (Sínodo de Alejandría) y el 381 (Concilio de

[54] Conviene tener presente los diversos grupos que en este tiempo estaban metidos en la polémica: *a)* los *homousianos,* seguidores del Credo de Nicea, eran fuertes en Occidente y en Egipto; *b)* los *homeousianos,* que admitían la semejanza según la sustancia del Hijo con el Padre, estaban bien representados en Oriente; *c)* los *homeos,* que sostenían la semejanza (en todo) del Hijo con el Padre, buscaban una solución política al problema; *d)* los *anomeos* defendían la desigualdad total del Padre y el Hijo. Cf. SIMONETTI, M., *Arianesimo latino:* «Studi Medievali» 8 (1967) 682-683.

[55] «Acudes al cambista, le preguntas por el valor de una moneda, y te responde con una disertación sobre el engendrado y el no engendrado; entras en la casa del panadero, y te dice que el Padre es mayor que el Hijo; vas a la termas, preguntas si el baño está preparado y te contestan que el Hijo viene de la nada» *(Sobre la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo:* PG 46,557).

[56] SIMONETTI, M., *La crisi ariana...,* p.461.

Constantinopla) se planteó por primera vez la pregunta formalmente trinitaria, con la inclusión temática del Espíritu Santo en el campo de la polémica» [57].

En el 362 se celebra en Alejandría, bajo la dirección de Atanasio, un concilio, que dará un ejemplo maravilloso de prudencia y sensatez. Por una parte, pide comprensión para los que habían firmado el Símbolo de Rímini; por otra, sólo exige la aceptación del Credo de Nicea, para restablecer la comunión eclesial: «No les impongáis otra cosa, sino anatematizar la herejía arriana, reconocer la fe aprobada por nuestros Padres en Nicea y condenar a aquellos que dicen que el Espíritu Santo es una criatura y una sustancia diversa de la de Cristo. Esto es realmente desligarse de la abominable herejía de Arrio: no dividir la Santa Trinidad para proclamar criatura a una parte de ella» [58].

Es patente en este texto la preocupación por el nuevo problema, es decir, por la cuestión del Espíritu Santo. Ya antes, en las cartas dirigidas a Serapión de Thmuis, Atanasio tuvo que abordar el tema: «Me has escrito lleno de dolor, contándome que algunos que habían abandonado a los arrianos a causa de la blasfemia contra el Hijo de Dios, profesan una doctrina contraria al Espíritu Santo, y no sólo dicen que es una criatura, sino que es uno de los espíritus servidores y que no se diferencia de los ángeles más que por el grado» [59].

Ortiz de Urbina nos ofrece una descripción, dentro de lo que cabe, bastante clara del origen del reciente problema: «En la primera mitad del siglo IV la disputa había tenido como objeto exclusivamente la divinidad del Verbo. A su tiempo se vio que el Símbolo de Nicea se limitó a profesar la fe "en el Espíritu Santo", una frase reducida al mínimo y por lo mismo reveladora de la ausencia del problema e interés teológico en torno al Espíritu Santo. Según la lógica, los arrianos, negadores de la divinidad del Hijo, que reducían a simple criatura, debían negar *a fortiori* la dignidad divina del Espíritu. Pero no surgió la controversia acerca de la tercera persona hasta que algunos que defendían la divinidad del Verbo empezaron a negar la del Espíritu Santo. No eran propiamente

[57] *Formulación magisterial e historia del dogma trinitario*, en *Mysterium Salutis*, 2/1 (Madrid 1969) p.202

[58] *Tomus ad Antiochenos*, 3: PG 26,797 800

[59] *Epist 1 ad Serap*, 1: PG 26,529 532. Cf. LEBON, J., *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint Esprit* (París 1947)

arrianos e incluso estaban en regla con el Símbolo de Nicea; así es que a los principios se confundían en el grupo menos definido de los semiarrianos» [60].

También Simonetti trata de aproximarse al origen de la nueva cuestión, sin atreverse a determinar su autor. «La verdadera y propia cuestión sobre la naturaleza y origen del Espíritu Santo comenzó en torno al 360 y de un modo, para nosotros, poco claro. Sócrates (II,45) y Sozomeno (IV,27) no dudan en atribuir la responsabilidad a Macedonio, que, expulsado de Constantinopla en el 360, habría reunido en torno a sí a otros *homeousianos*, Eleusio, Maratonio, también Eustacio de Sebaste, y en el contexto de la reafirmación del *homoiousion* habría especificado que el Espíritu Santo no tenía rango ni dignidad divinos, sino que era sólo ministro *(diákonon)* y siervo *(hipéreten)*, de condición parecida a la de los ángeles: sus defensores fueron llamados macedonianos. Sin embargo, este nombre, común a partir de finales del siglo IV para designar a los que negaban la divinidad del Espíritu Santo, es ignorado de las fuentes más antiguas que tratan de este tema, y que a estos herejes llaman *pneumatómacos*» [61]. Después de citar varios testimonios, añade: «Parece deducirse que, en un primer tiempo, con el nombre de macedonianos fue designado un grupo de homeousianos de regiones próximas a Constantinopla reunidos en torno a Macedonio, y puesto que los jefes de este grupo (Eleusio, Eustacio) se convertirían algunos años después en jefes de los pneumatómacos, el nombre de Macedonio pasó a indicar, en torno al 380, de modo específico a los pneumatómacos. Por otra parte, aun sin negar que sólo en un segundo tiempo los pneumatómacos fueron llamados macedonianos, no faltan elementos para suponer que precisamente en el ambiente de Macedonio, según el testimonio de Sócrates y Sozomeno, tomó consistencia la doctrina que negaba la divinidad del Espíritu Santo» [62].

Sea cual fuere el origen de la herejía, es conveniente poner de

[60] *Nicea y Constantinopla*, p.153-154. «En Oriente, el problema básico no lo constituían ya los partidos arrianos, que se iban desintegrando, sino que lo que reclamaba mayor atención era la nueva corriente teológica que iba surgiendo, y que impugnaba la fe en la divinidad del Espíritu Santo» (JEDIN, H., *Manual de Historia de la Iglesia*, vol.2, p.111.

[61] *La crisi ariana*..., p.364.

[62] Ibid., p.365. Bardy dedica unas líneas a Macedonio y concluye reconociendo que estamos a falta de datos: «Es difícil actualmente saber por qué su nombre ha sido adoptado para designar a los enemigos del Espíritu Santo» (en *Historia de la Iglesia*, vol.3, p.295, nota 69). Tampoco Congar se decide a atribuir la paternidad a Macedonio *(El Espíritu Santo* [Barcelona 1983] p.103, nota 8). Cf. HAUSCHILD, W. D., *Die Pneumatomachen* (Hamburgo 1967).

relieve la carencia de una literatura específica, ya que esta laguna se convertirá en un factor decisivo de su extinción. «No hay vestigios de ninguna obra algo importante escrita por los macedonianos en favor de su doctrina. El caso es, pues, diverso del que se vio en la disputa arriana. Los Padres, que con profunda y erudita ciencia teológica intervinieron pronto en la defensa del dogma, no citan ni textos ni apenas argumentos traídos a la lucha por sus adversarios. Esta falta de elaboración teórica fue una de las causas de la rápida decadencia y corta vida del macedonianismo» [63].

Lo que vamos a hacer ahora es ofrecer en pocas líneas un resumen de la doctrina defendida por los pneumatómacos. Aunque parezca ilógico, comenzaremos por la conclusión. Para conocer la naturaleza del Espíritu Santo o, mejor, para saber lo que no es, sólo disponemos de un recurso: la Sagrada Escritura. Pues bien: en las Escrituras jamás se le denomina Dios. Luego se puede deducir legítimamente que no lo es. Por otra parte, la adoración es un acto que sólo puede tributarse a Dios; en consecuencia, no puede ni debe ser adorado. Pero aún hay más. Desde el primer momento argumentaron con un sofisma, propio de dialécticos consumados: Si el Espíritu Santo se deriva o procede del Padre, sería hermano del Hijo; si se deriva o procede del Hijo, sería hijo del Hijo. Es claro que la única salida que quedaba era la de negar que perteneciera al ámbito de la divinidad. Así, pues, es inferior no sólo al Padre, sino también al Hijo.

Pero más difícil resultaba determinar positivamente la naturaleza del Espíritu Santo. Desde luego, al no pertenecer al ámbito de lo divino, tiene que ser una criatura; la más excelsa de todas, pero una criatura, que ha sido creada por el Padre por medio del Hijo. No podemos concretar más, pues de los escasos testimonios que nos han llegado no se ve con claridad si se le concibe como a un ángel, una energía divina... Su actividad, que necesariamente responde a su ser, se limita a la iluminación y santificación de los hombres y a interceder por ellos, pero sin gozar de independencia: actúa sumiso y obediente a Cristo [64].

Ya hemos hablado de la profunda preocupación que sentía el

[63] Ortiz de Urbina, I., o.c., p.157. «Hasta los tiempos que reseñamos, y en concreto hasta que surgió el macedonianismo, la teología sobre el Espíritu Santo se mantuvo en un estado primitivo, embrional. Nadie escribía expresamente del tema. Se le tocaba de pasada cuando se aludía a la Trinidad, y las pocas observaciones hechas a este propósito no siempre estaban exentas de inexactitudes y oscuridades» (ibid., p.193).

[64] Simonetti, M., o.c., p.481-484.

obispo Serapión de Thmuis por la postura escandalosa de los adversarios del Espíritu Santo. Se dirige a Atanasio buscando la luz para solucionar el problema recientemente planteado, y el Santo responde a su petición enviándole cuatro cartas. Poco después, el Concilio de Alejandría volverá a insistir sobre el tema: el Espíritu Santo no es una criatura, por muy excelsa que se la considere. Pertenece al Hijo y al Padre, compartiendo con ellos la misma sustancia. Viene de Dios y otorga a los hombres la santificación: «Unica es la santificación, que, proviniendo del Padre por el Hijo, se realiza en el Espíritu Santo» [65]. Y en otro lugar es aún más claro: «La Trinidad no puede en modo alguno dividirse. No puede separarse el Espíritu del Hijo y del mismo Padre, pues una misma es la esencia divina del Padre, del Hijo y del Espíritu» [66].

De estos breves puntos resulta fácil deducir la divinidad del Espíritu Santo. Pero, conviene señalarlo, Atanasio jamás le denominará Dios. De todos modos, ya tenemos marcada la dirección que seguirá la evolución dogmática hasta desembocar en la definición del Concilio de Constantinopla (a.381). Para terminar, nos basta indicar que Atanasio hizo de puente entre la tradición prenicena y la época nicena y posnicena, en la que se elaboró una exposición adecuada del misterio trinitario [67].

Ahora tenemos que hablar del papel trascendental que desempeñaron los Padres capadocios. Su aportación para el desarrollo de la doctrina trinitaria fue decisiva. Por añadidura, ellos consiguieron concluir prácticamente con la polémica arriana. Además, su exposición teológica del misterio de la Trinidad parte de la diferencia de las tres hipóstasis para llegar a la unidad de la esencia divina, concepción que desde entonces será la común de la especulación oriental.

San Basilio sostiene que hay que tributar al Espíritu Santo la misma gloria, honor y culto que al Padre y al Hijo [68]. Lo mismo que Atanasio, jamás le denomina Dios. Y esto por dos razones: 1) Debemos ser fieles a la terminología que emplea la Sagrada Escritura, y en ella no se lee que el Espíritu Santo reciba el nombre de Dios. 2) Además, hay que actuar con suma prudencia, prescindiendo de

[65] *Oratio III conta Arianos,* 15: PG 26,353.

[66] *Epist. 1 ad Serap.,* 19: PG 26,576-577.

[67] Vergés, S.; Dalmau, J. M., *Dios revelado por Cristo* (Madrid 1969) p.310.

[68] Pruche, B., *Autour du traité sur le Saint-Esprit de S. Basile:* «Recherches de Science Religieuse» 52 (1964) 231-232; Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines* (Londres 1960) p.260.

términos nuevos, si buscamos la conversión de los adversarios, no dándoles motivos para otras argucias. Ahora bien, ¿cómo podemos diferenciar el origen del Espíritu Santo del origen del Hijo? El Espíritu sale de Dios, no por generación, pues no es Hijo, sino como el aliento sale de la boca [69].

Gregorio Nacianceno afirma de modo explícito la divinidad del Espíritu Santo: es consustancial al Padre y al Hijo precisamente porque es Dios [70]. Fue Gregorio el que por primera vez formuló el célebre principio de la teología trinitaria: «Entre las tres divinas personas hay completa identidad, fuera de las relaciones de origen» [71]. Supera a Basilio, en cuanto que éste no se atrevió a pronunciarse sobre el origen del Espíritu; Gregorio lo propone en los siguientes términos: «El Espíritu Santo es Espíritu de Verdad, que procede del Padre, aunque no a modo de filiación, porque no procede por generación, sino por procesión. Porque ni el Padre dejó de ser ingénito por haber engendrado, ni el Hijo dejó de ser engendrado por proceder del ingénito; tampoco el Espíritu Santo se convierte en Padre o en Hijo, porque procede de ambos» [72].

Gregorio de Nisa, hermano de San Basilio, es, como teólogo y filósofo, superior a los otros dos capadocios. Puso de relieve la unidad de la naturaleza divina, que es compartida por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Su explicación se convertirá en la doctrina clásica entre los griegos: «Uno es causa y Otro causado; pero en el causado hallamos una diferenciación: que Uno procede inmediatamente del Primero y el Otro procede a través de aquel que procede inmediatamente del Primero» [73]. Es decir, el Espíritu Santo procede del Padre por medio del Hijo.

Se puede resumir la doctrina de los capadocios sobre la Trinidad en muy pocas palabras: la única sustancia o naturaleza divina existe simultáneamente en tres formas de ser, en tres hipóstasis. Cada una de las hipóstasis es la misma esencia de la divinidad, determinada por una característica que la distingue de las otras dos. Para Basilio, esta característica distintiva es la paternidad,

[69] *De Spiritu Sancto,* 16,38: PG 32,1356

[70] «¿Hasta cuándo tendremos escondida la luz debajo del celemín, sustrayendo a los demás el conocimiento de la plenitud de la divinidad (del Espíritu Santo)?» *(Oratio theologica,* 12,6 PG 35,849).

[71] *Orat theol.,* 34,10: PG 36,252.

[72] *Orat theol,* 39,12: PG 36,348.

[73] *Quod non sint tres dii·* PG 45,133.

la filiación y la santificación; para los dos Gregorios, la no generación, la generación y la procedencia.

Los capadocios, a quienes también se les denomina neonicenos, tienen el mérito innegable de haber desarrollado una labor teológica, con la que prepararon la decisión de fe del Concilio de Constantinopla, culminaron la primera etapa trinitaria y contribuyeron con ello a que se impusiese definitivamente la teología nicena [74].

Terminología.—Hay en los Padres capadocios, unido al progreso doctrinal sobre el misterio trinitario, un avance de capital importancia en relación a sus predecesores. Nos estamos refiriendo a la fijación de una terminología que hasta aquel momento no existía en Oriente. De ahí surgían muchas de las dificultades para una adecuada y correcta interpretación del misterio. Por el contrario, Occidente ya contaba con términos técnicos, totalmente distintos y hasta contrapuestos (en su traducción literal) a los empleados por los orientales. «El vocabulario trinitario y cristológico, formulado en latín, no siempre coincide con el griego. Por todo ello, el movimiento teológico no se sigue con facilidad en Occidente... Los acontecimientos políticos, la lengua y el vocabulario, las diversas tradiciones intelectuales y teológicas, ensanchan el foso entre Oriente y Occidente» [75].

Las circunstancias señaladas nos obligan ahora a prestar nuestra atención a la figura controvertida de Tertuliano. Es el primer pensador cristiano que, bajo la presión del monarquismo y modalismo, pretende desarrollar conceptualmente el misterio trinitario sirviéndose de la filosofía. En él debemos distinguir el fiel que transmite la fe de la Iglesia y el especulativo que trata de explicarla. Como testigo de la tradición es un guía seguro. Nos ofrece varias fórmulas de fe trinitaria [76]. Son innumerables las veces que emplea la palabra «trinidad». Pero esa trinidad ha de entenderse en conformidad con la terminología esclarecedora de sustancia y persona: mantiene una sustancia en tres unidos, los cuales se distinguen entre sí sin estar divididos [77]. Los tres son personas, como se

[74] Jedin, H., *Manual de Historia de la Iglesia,* vol.2, p.112.

[75] Hamman, A., en *Patrología,* vol.3 (Madrid 1981) p.9.

[76] *De praescriptione haereticorum,* 13: PL 2,30-31; *De virginibus velandis,* 1 PL 2,937; *Adversus Praxeam,* 2: PL 2,179-180.

[77] *Adversus Praxeam,* 12: PL 2,192.

desprende del precepto bautismal [78]. La unidad de la divinidad es designada por el vocablo *sustancia,* común a los tres, mientras que la diversidad se expresa con la palabra *persona.*

La aportación de Tertuliano es de un gran valor dogmático [79]. Sólo por ella merece un puesto destacado en la historia de la teología. Adelantamos que no nos escandalizan los textos que manifiestan la subordinación del Hijo respecto al Padre, pues nadie ignora que en los albores de la reflexión teológica no se puede exigir una exposición equilibrada, totalmente correcta, de un misterio concreto, sea éste el de la Trinidad. Tampoco nos importa establecer con claridad si su genial intuición fue anterior a su filiación al montanismo. Pensamos exclusivamente en el valioso instrumento que la teología latina tuvo a su disposición gracias a Tertuliano: una sustancia divina en tres personas distintas.

Después de lo dicho, el camino obligado nos lleva a Oriente y, en concreto, a los Padres capadocios. San Basilio está plenamente convencido de que la solución definitiva de la crisis arriana consiste en asumir el Símbolo niceno y, consecuentemente, el consustancial del mismo. Para ello establece una *ousía,* que es común al Padre y al Hijo, incluyendo más tarde al Espíritu Santo. Vuelve al pensamiento origenista: propone tres *hipóstasis* como distintivas de los tres en la única *ousía.* La solución que adopta es equidistante tanto de Sabelio como de Arrio *(anomeos).* Pero es que además tiene la ventaja de que los ortodoxos y los *homeousianos* pueden por fin coincidir: en Dios hay una sola *ousía* y tres hipóstasis. La *ousía* es la naturaleza divina; la hipóstasis es la nota o propiedad individuante de la única *ousía:* Pedro y Pablo, en cuanto hombres, participan de una misma naturaleza u *ousía,* pero sus notas características *(idiomas)* les distinguen de tal modo que Pedro es Pedro y no puede ser Pablo.

La carta de Basilio al conde Terencio es la mejor explicación

[78] Ibid., 26: PL 2,213. Con una de sus frases características expone la distinción en la Trinidad «Est enim ipse qui pronuntiat, Spiritus, et Pater ad quem pronuntiat, et Filius de quo pronuntiat Sic et caetera quae nunc ad Patrem de Filio, vel ad Filium, nunc ad Filium de Patre, vel ad Patrem, nunc ad Spiritum pronuntiantur; unamquamque personam in sua proprietate constituunt» *(Adv. Prax.,* 11: PL 2,191).

[79] «Dentro de la evolución dogmática del misterio trinitario, Tertuliano representa una aportación singular por la creación de un nuevo lenguaje teológico que facilitará en los siglos posteriores la penetración de dicho misterio. Dicho lenguaje, respaldado en la Biblia y en la tradición, se nutre, a su vez, de un lenguaje racional, el de la filosofía, de modo que sus exposiciones van por vía de autoridad y de discusiones dialécticas» (VERGÉS-DALMAU, o.c., p.280) Cf. MORENO DE VEGA, M. A., *Terminología trinitaria greco-latina del «Adversus Praxeam» de Tertuliano.* «Estudios Trinitarios» 16 (1982) 105-122.

de su pensamiento respecto a la diferencia entre *ousía* e hipóstasis. «Que hipóstasis y *ousía* no es lo mismo, los hermanos de Occidente, que yo sepa, lo han dejado entender, cuando, temiendo la rigidez de su lengua, han transmitido en griego el nombre de *ousía,* para que, de haber alguna diferencia en el concepto, se conservase en la distribución clara y precisa de los nombres. Si es necesario que expresemos brevemente nuestra opinión, diremos que la relación que existe entre lo común y lo propio es la misma que existe entre la *ousía* y la hipóstasis. Cada uno de nosotros participa del ser por la razón común de la sustancia, y es tal o cual por sus caracteres propios. Asimismo, la razón de la sustancia es común, como la bondad, la divinidad y los demás atributos que podemos imaginar; pero la hipóstasis es considerada la propiedad de la paternidad, o de la filiación, o del poder de santificar. Si, pues, dicen que los *prosopa* están privados de hipóstasis, es éste un discurso de suyo absurdo, y si conceden que son una hipóstasis verdadera, que es lo que ellos reconocen, hagan también la cuenta de ello, para que a un mismo tiempo la razón de lo consustancial se conserve en la unidad de la divinidad, y el conocimiento del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que nos da la piedad, sea predicado de la hipóstasis perfecta y entera de cada uno de los que son nombrados» [80].

Los otros dos capadocios siguen la línea marcada por San Basilio. Según Gregorio Nacianceno, si la nota característica del Padre es el no ser engendrado y la del Hijo ser engendrado, la santificación como propiedad del Espíritu Santo (propuesta por Basilio) no responde a su origen intradivino, sino a su actividad entre los hombres, que, por ser una obra *ad extra,* pertenece a los tres de la divinidad. Por tanto, es imprescindible colocarle en el mismo plano que al Padre y al Hijo, es decir, en el ámbito de lo divino. Ahora bien: si el Hijo es engendrado y el Espíritu Santo se distingue del Hijo, el Paráclito no puede ser engendrado; su origen divino es la procesión. El Espíritu Santo procede del Padre por medio del Hijo, fórmula que también se encuentra en Tertuliano.

[80] *Epist.* 214,4: PG32,789. Para Simonetti, el término *homousios* tiene que ser entendido en su contexto histórico. En Nicea, bajo el influjo occidental, se acentúa la unidad de Dios, relegando a un segundo plano la distinción de las personas. Los homeousianos defendían la postura opuesta: insistían sobre la distinción de las tres hipóstasis, en perjuicio de la unidad. Basilio buscó una solución conciliadora que salvara lo válido de ambas posturas. Su tentativa constituyó un triunfo, que fructificaría en el Concilio de Constatinopla (o.c., p.542).

Gregorio de Nisa, sin embargo, no está tan seguro sobre el nombre que ha de darse a la nota individuante del Espíritu Santo: ni es ingénito, pues se distingue del Padre, ni tampoco unigénito, porque se distingue del Hijo.

En conclusión: los capadocios «habían reconocido dos cosas: 1) que, manteniéndose por principio los enunciados de Nicea, había que elaborar un preciso lenguaje conceptual, que sirviera para su recta inteligencia; y 2) que era necesario resolver la cuestión de la divinidad y carácter personal del Espíritu Santo. El primer quehacer fue desempeñado por ellos, sobre todo por Basilio, en cuanto que dieron un contenido netamente delimitado a los conceptos hasta entonces borrosos y por tanto permutables de οὐσία y de ὑπόστασις. Οὐσία viene a ser ahora expresión exclusiva de la "esencia" de Dios, mientras que ὑπόστασις queda reservado para designar la manera especial en que se expresa la esencia divina en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo: μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις viene a ser la fórmula clásica de la teología trinitaria. Cada una de las tres hipóstasis tiene sus notas características: la primera, la de la paternidad (πατρότης); la segunda, la de filiación (υἱότης); la tercera, la de la santificación (ἁγιασμός), y cada una de las tres hipóstasis puede ser llamada también "persona" (πρόσωπον). En Gregorio Nacianceno se hallan ya como designaciones de las diferencias de las tres personas los términos "no engendrado" (ἀγεννησία), "procesión" (πόρευσις) y "envío" o "misión" (ἔκπεμψις). Aunque Basilio no predica explícitamente el ὁμοούσιος del Espíritu Santo, sin embargo expresó claramente, en cuanto a la realidad misma, su divinidad e identidad de esencia, mientras que Gregorio Nacianceno la enseñó además formalmente»[81].

El esclarecimiento de la terminología, tanto en Occidente como en Oriente, sienta las bases para un acuerdo doctrinal entre las corrientes moderadas. Pero no pensemos que fue fácil y, menos aún, rápido. Las capadocios, además del término hipóstasis, emplearon el de *prósopon* (careta). También persona entre los latinos, traducción de *prósopon,* significaría el rostro o la careta: Dios tiene tres caras o modos de aparecer (modalismo). Hipóstasis, por el contrario, tomado como equivalente de sustancia, es decir, fuera del ambiente origenista, nos llevaría al triteísmo.

Tresmontant nos describe las situaciones que, con toda seguri-

[81] Jedin, H., *Manual de Historia de la Iglesia,* vol.2, p.111-112.

dad, se produjeron. Así, en el siguiente caso: «Cuando los cristianos de lengua griega se enteraron de que sus hermanos de lengua latina decían: hay en Dios tres *personae,* los cristianos de lengua griega traducían con toda naturalidad: tres rostros o tres caras. Y se preguntaban cómo sus hermanos de lengua latina podían ser tan simples y rudos para imaginar que Dios tiene tres rostros. En todo caso, ellos no entendían con esta expresión que hay en Dios tres personas... Para un teólogo griego del siglo IV no bastaba, pues, con decir: en Dios hay tres *prosopa,* pues esto significaba: tres rostros o tres aspectos, lo que podía interpretarse en sentido sabeliano; Dios es un solo ser, que se presenta sucesivamente, según las circunstancias, bajo tres aspectos o caras diferentes»[82].

En otro lugar compara la *ousía* con la hipóstasis, comparación que dio origen a momentos difíciles. «Observemos desde ahora, aunque lo veremos más tarde —será imprescindible—, que la palabra griega *ousía* puede tener, ya lo vimos, dos significados: puede ser traducida en latín, ora por *substantia,* en cuyo caso designa *más bien* lo que hoy llamamos sustancia individual concreta; ora por la palabra *essentia,* en cuyo caso designa lo que llamamos la esencia o la naturaleza de un ser, lo que es».

«Pero —¡oh catástrofe!— la palabra griega *hypóstasis* se traduce también, literalmente, y conforme a la etimología, por la palabra latina *substantia».*

«Así, pues, cuando *hypóstasis* y *ousía* divergirán, en teología trinitaria, y seguirán cada una su camino, estas dos palabras podrán traducirse, ambas, por la misma palabra latina *substantia*... El lector, pues, puede prepararse para momentos difíciles»[83].

No dejan de ser momentos difíciles la situación creada hacia el 360. Por una parte, los nicenos, de rígida observancia, afirmaban una sola *ousía* y una sola *hypóstasis* en la divinidad, aunque articulada trinitariamente. Por otra, los homeousianos también afirmaban una sola *ousía* de la Trinidad, pero distinguían en ella tres *hypóstasis.* Ambas posturas doctrinalmente eran correctas, pero en la práctica se prestaban a interpretaciones contrapuestas. Son muchos los ejemplos que podemos aducir.

Merece la pena citar el testimonio de San Jerónimo. Sencillamente, porque refleja la situación que acabamos de indicar. En una carta al papa Dámaso, escrita hacia el 375, le pide una solución

[82] *Introducción a la teología cristiana* (Barcelona 1978) p.351.
[83] Ibid., p.394.

práctica para resolver el problema que le planteaban los orientales con el término hipóstasis. «Ahora, pues —¡ay dolor!—, después de la fe de Nicea, después del decreto de Alejandría, dado de acuerdo con Occidente, se me exige a mí, un romano, por parte de una casta arriana, los rústicos, una expresión de nuevo cuño: las tres hipóstasis. ¿Qué apóstoles, dime, habrían establecido esa tradición? ¿Qué nuevo Pablo, doctor de los gentiles, habría enseñado esta doctrina? Les interrogamos: "Según vosotros, ¿cómo pueden comprenderse las tres hipóstasis? Tres personas subsistentes", dicen. Les respondemos: "Así creemos nosotros". Pero el sentido no les basta, es la palabrita lo que exigen, porque vete a saber qué veneno oculta bajo esas sílabas. Clamamos: "Si alguien no confiesa las tres hipóstasis como tres *enypostata*, es decir, como tres personas subsistentes, sea anatema. Y porque no pronunciamos los mismos vocablos que ellos, nos consideran herejes. Pues si alguien entiende hipóstasis en el sentido de sustancia *(ousía)* y no confiesa que en las tres personas no hay más que una sola hipóstasis, ese tal es extraño a Cristo. Y confesando eso nosotros, juntamente con vosotros, se nos marca a fuego con el cauterio de la unión".

»Decidid, os lo ruego. Si así os place, no tendré inconveniente en hablar de tres hipóstasis; si lo mandáis, que se redacte un nuevo credo después del de Nicea, y confesaremos los ortodoxos nuestra fe con las mismas palabras que los arrianos. En su totalidad, la escuela literaria profana no entiende por hipóstasis otra cosa que *ousía*. Pues bien, os lo ruego, ¿qué boca sacrílega osaría predicar tres sustancias en Dios? Unica es la naturaleza de Dios, que de verdad existe, pues el subsistir no le viene de fuera, le es propio... Pero, como quiera que es la única naturaleza increada, y en las tres personas sólo subsiste una divinidad, sólo hay una naturaleza, que verdaderamente es. Y si alguno dijere tres entes, es decir, tres hipóstasis, so color de piedad trata de afirmar tres naturalezas. Y si esto es así, ¿por qué nos habremos separado de Arrio con murallas, cuando de hecho estamos unidos a él por la perfidia?... Bástenos afirmar una sola sustancia, tres personas subsistentes, perfectas, iguales y coeternas. No se hable más, si te place, de tres hipóstasis, y quedémonos con una sola. No es cuestión de sospechar que, dentro de un mismo sentido, discrepen las palabras. Bástenos la mencionada profesión de fe o, si lo juzgáis acertado, escribid que debemos decir tres hipóstasis, pero con las debidas explicaciones. No nos negamos; pero creedme, bajo la miel se esconde el veneno. *El ángel de Satanás se transfiguró en ángel de luz* (2 Cor 11,14). Declaran bien lo de hipóstasis; pero cuando les digo que yo sostengo lo mismo que ellos explican, me juzgan hereje. ¿Por qué se aferran con tanto ahínco a una palabra? ¿Qué tratan de ocultar bajo esa expresión ambigua? Si creen tal como se explican, no condeno lo que sostienen; pero, si yo creo tal como ellos simulan sentir, déjenme expresar con mis palabras lo que ellos sienten» [84].

La cita ha sido extensa, pero expresiva en grado sumo. Jerónimo no recibió la respuesta apetecida. Es muy posible que Roma prefiriera guardar silencio en momentos tan delicados. Y es una lástima, pues estaríamos mejor informados sobre el fundamento real de las acerbas críticas de San Basilio contra el Papa [85]. Ni el obispo de Cesarea ni el solitario de Belén quedaron satisfechos de la actitud adoptada por Dámaso.

Volviendo a San Jerónimo, hay que afirmar que su reacción no fue un caso aislado: No deja de tener especial interés para nosotros la postura que años más tarde adoptará San Agustín sobre el mismo tema: «Llamo esencia, y más comúnmente sustancia, a lo que en griego se dice *ousía*. Los griegos dicen asimismo *hypóstasis*, pero ignoro qué diferencia puede existir entre *ousía* e *hypóstasis*. Pues la mayoría de los nuestros, que tratan estas cuestiones en lengua griega, acostumbran a decir *mía ousía, treis hypóstasis*, lo que en latín significa una esencia y tres sustancias».

«Mas como en nuestro habitual modo de hablar se toma en el mismo sentido la palabra esencia y la de sustancia, por eso no nos atrevemos a decir una esencia y tres sustancias, sino que decimos una esencia o sustancia y tres personas. Es así como se expresaron muchos latinos, que son dignos de todo crédito, al tratar estas cuestiones, los cuales no encontraron palabras más apropiadas para expresar lo que ellos entendían sin palabras. En efecto, como el Padre no es el Hijo, como el Hijo no es el Padre y como el Espíritu Santo, que también es llamado Don de Dios, no es ni el Padre ni el Hijo, luego ciertamente son tres... Sin embargo, cuando se pregunta ¿qué son los tres?, tenemos que reconocer la gran

[84] *Epist.* 15,3-4: PL 22, 356-358.

[85] Precisamente hacia el 375, Basilio escribe una carta, en la que incluye estas líneas sobre el Obispo de Roma y los occidentales: «En verdad, yo usaría gustoso estas palabras de Diomedes: *Dejad de rogarle, es un hombre soberbio*. Ciertamente, cuanto más se halaga a estos espíritus altivos, más insolentes se vuelven. Si Dios nos es propicio, ¿qué otro sostén necesitamos? Si su cólera dura, ¿qué socorro podemos esperar del fausto y de la arrogancia de los occidentales? No conocen la verdad, ni quieren humillarse a aprenderla» *(Epist.* 239,2: PG 32,893).

indigencia del lenguaje humano. Pero decimos que son tres personas, no precisamente para definirlos, sino para no quedar sin decir nada»[86].

De lo expuesto hasta aquí podemos concluir: 1) la terminología trinitaria no era idéntica para occidentales y orientales; 2) entre los latinos se proponía una sustancia y tres personas; 3) entre los griegos, sobre todo desde los capadocios, comenzó a imponerse una *ousía* y tres *hypóstasis*.

Concilio de Constantinopla[87].—Volvemos a retroceder en el tiempo. Los acontecimientos políticos, posteriores a la muerte de Constancio (a.361), cambiaron radicalmente el panorama, de modo especial en Oriente. Juliano el Apóstata (361-363), por restaurar el paganismo, persigue tanto a ortodoxos como a toda la familia arriana. Le sucede Joviano (363-364), cristiano ortodoxo, que muy poco pudo hacer en ocho meses de gobierno con su política de tolerancia. Valentiniano I (364-376) reina en Occidente, manteniendo una conducta imparcial. Su hermano Valente (364-378), que regirá los destinos de Oriente, se convierte en beligerante, pues está convencido de que la paz religiosa sólo la logrará manteniendo en vigor la fórmula de Rímini-Constantinopla. Así, «mientras las diócesis orientales estaban expuestas a tanta confusión por efecto de la multiplicidad de confesiones y de la política persecutoria de Valente, en Occidente, con Valentiniano y más con Graciano, había paz y regularidad, y después de extirpado el enclave arriano de Milán, se puede afirmar que toda la cristiandad occidental formaba un bloque compacto en favor de la fe de Nicea, sin tergiversaciones ni dudas»[88].

Tanto en Occidente (375-388) como después en Oriente (378-379), Graciano dará un cambio considerable a la situación: aunque comienza adoptando la política neutralista de su padre, Valentiniano, abandonará esa pasividad en favor de la ortodoxia. Teodosio el Grande, que es elevado a la dignidad imperial de la parte oriental (379-395), favorece decididamente a los partidarios de Nicea. El Occidente, antes de que él asuma el poder (388-395), estará regido por

86 *De Trinitate*, 5.8 9.9-10

87 Ortiz de Urbina, I., *Nicea y Constantinopla* (Vitoria 1969); Id., *La estructura del símbolo constantinopolitano*: «Orientalia Christiana Periodica» 12 (1946)275 285; Ritter, A M., *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* (Gotinga 1966); Dossetti, G. L., *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli* (Roma 1967).

88 Ortiz de Urbina, I., *Nicea y Constantinopla*, p.166-167.

Valentiniano II (383-387) y el usurpador Máximo (383-388). «Del neutralismo de Valentiniano y del sucesivo favor añadido por Graciano a la ortodoxia pasa Teodosio a reconocer exclusivamente como confesión cristiana legítima la que se profesa en Roma por ser la misma que enseñó San Pedro[89]. Así, en el edicto del 28 de febrero del 380, ordenaba a todos sus súbditos profesar la religión que el apóstol Pedro había enseñado antiguamente a los romanos y que al presente siguiesen al pontífice Dámaso y a Pedro, obispo de Alejandría, hombre de santidad apostólica. Esta religión, conforme a la disciplina apostólica y a la doctrina evangélica, comportaba esencialmente la fe en la divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, tres personas que poseen una idéntica unidad en su Trinidad»[90].

El apoyo firme de Graciano y Teodosio a la ortodoxia desembocaría en la convocatoria de un gran concilio. Se pretendía resolver definitivamente todas las cuestiones pendientes: las disciplinares y las doctrinales. El Concilio I de Constantinopla, presidido por Melecio de Antioquía, se abrió en mayo del 381. Se reunieron unos 150 obispos orientales, sin llegar a participar los 36 macedonianos que no quisieron aceptar la fórmula de Nicea. En el plano doctrinal no se produjo la menor discrepancia: todos eran ortodoxos y, en consecuencia, asumieron el Concilio de Nicea, anatematizando a todos los adversarios de él[91].

Los Padres conciliares redactaron una definición dogmática, en la que declaraban la consustancialidad de las tres divinas personas y la distinción entre ellas. También promulgaron cuatro cánones; el primero, de carácter doctrinal, condenaba todas las herejías: «No se abrogue la fe de los 318 Padres reunidos en Nicea de Bitinia, sino que permanezca en vigor y sea anatematizada toda herejía; *especialmente la de los eunomianos o anomeos, y la de los arrianos*, o sea, eudoxianos, y la de los semiarrianos o pneumatómacos, y la de los sabelianos, y la de los marcelianos, y la de los fotinianos, y la de los apolinaristas»[92].

Sobre el Símbolo, denominado niceno-constantinopolitano, es imprescindible destacar varios extremos. En primer lugar, aquí no nos interesa resolver el tema controvertido de su origen: ¿fue compuesto en Constantinopla?, ¿sólo promulgado? «En cuanto al Sím-

89 Ibid., p.169.

90 Bardy G., en *Historia de la Iglesia*, vol.3, p.307-308.

91 Ibid., p.309.

92 Ortiz de Urbina, I., o.c., p.285; 206-212.

bolo propiamente dicho, parece cierto que este Sínodo no elaboró ninguno. Con todo, ya desde el Concilio de Calcedonia se atribuye a este Sínodo el Símbolo niceno-constantinopolitano (D. 150). Su contenido es, en parte, más antiguo (Cirilo de Jerusalén, Epifanio de Salamis) y su conexión con el Sínodo del 381 sigue sin recibir explicación uniforme» [93].

Ahora vamos a preguntarnos sobre la estructura interna de este Símbolo. ¿De qué elementos doctrinales está formado? Según Ortiz de Urbina, de tres: 1) el Símbolo de Nicea, con breves omisiones; 2) el Símbolo apostólico casi entero; 3) una serie de incisos, relativos al Espíritu Santo, tomados del Símbolo de Jerusalén [94].

Y ya pasamos a lo específico de su contenido. «El Concilio constantinopolitano recogió la teología ambiental acerca del Espíritu Santo, dándole una formulación concreta. La profesión trinitaria de la fe de la Iglesia había cristalizado ya en formas de expresión adecuadas al tiempo en la pneumatología de los Santos Padres, que recurrían a la Escritura en apoyo de su manera de proponer la divinidad del Espíritu Santo. La Iglesia necesita ahora profesar de manera oficial y explícita su fe, negada por una serie de desviaciones doctrinales» [95]. El tercer miembro de esta fórmula de fe dice así: «(Creemos) en el Espíritu Santo, el Señor, el dador de vida, el que procede del Padre, el que es adorado y conglorificado con el Padre y el Hijo, el que habló por los profetas» [96]. Hemos prescindido de los dos primeros miembros (sobre el Padre y el Hijo), pues la doctrina sobre estas dos divinas personas había conseguido un amplio consenso; por el contrario, se disputaba con apasionamiento sobre la divinidad de la tercera persona. Los incisos, relativos al Espíritu Santo, son los cinco siguientes: 1) *El Señor,* precedido del artículo neutro *(to Kyrion),* equivale a sostener que él es de la categoría del Señor, como lo son el Padre y el Hijo, y, en consecuencia, no pertenece a la de siervo, propia de las criaturas. 2) *El dador de vida* es la fuente de nuestra santificación, en cuanto que comunica la vida divina a los hombres, sin necesidad de ser él santificado. 3) *Que procede del Padre* implica de

[93] SCHEFFCZYK, L., en *Mysterium Salutis,* vol.2/1, p.216. Ortiz de Urbina propone esta solución. el Concilio de Constantinopla promulgó un símbolo aumentado del de Nicea, siendo probablemente su autor San Epifanio (o.c., 185-188).

[94] O.c., p.188-192

[95] VERGÉS-DALMAU, o.c., p.334.

[96] ORTIZ DE URBINA, I., o,c., p.183-184. Cf KELLY, J. N. D., *Early Christian Creeds,* p. 296-369

modo directo, contra los pneumatómacos, que su naturaleza es igual a la del Padre. 4) *Con el Padre y el Hijo es coadorado y conglorificado* se afirma la divinidad del Espíritu Santo, pues es digno de recibir la misma adoración y gloria cultual que reciben las otras dos personas divinas. 5) *El que habló por los profetas* es el que revela los misterios divinos a los hombres, que sólo Dios puede conocer [97].

«Esta riqueza de expresiones con que designa el Concilio al Espíritu Santo, en pie de igualdad divina con el Padre y el Hijo, estaba orientada a facilitar la confesión divina del Espíritu a los arrianos y pneumatómacos, a tenor de su punto de vista; pues la conglorificación, para estos últimos, es la confesión explícita de Dios» [98]. Anteriormente hemos aludido a los 36 obispos macedonianos que abandonaron Constantinopla antes de comenzar los trabajos del Concilio: totalmente aferrados a su miope interpretación del misterio, dirigen a sus fieles una carta colectiva, instándoles a no abrazar jamás el credo niceno. Pero esta facción carecerá de fuerza y duración. «La claridad y la ortodoxia inopugnables de estos incisos que definen la divinidad del Espíritu Santo hicieron que el macedonianismo no levantara ya cabeza, sino que se deshiciera como grupo herético» [99]. Tampoco podemos olvidar, como factor decisivo de la desaparición de los pneumatómacos, las medidas severas que Teodosio decretó contra ellos [100].

Ortiz de Urbina ha resumido acertadamente este agitado período de la historia de la Iglesia. «El Concilio I de Constantinopla, celebrado como Sínodo interdiocesano del Imperio oriental, está en la misma línea del niceno, cuya obra ratifica y completa. Teodosio el Grande hace renacer la política de Constantino y contribuye muy eficazmente al triunfo de la ortodoxia nicena después de cua-

[97] VERGÉS-DALMAU, o.c., p.334-337. Pablo VI profesó la divinidad del Espíritu Santo en los términos siguientes: «Creemos en el Espíritu Santo, persona increada, que procede del Padre y del Hijo como Amor sempiterno de ellos» (Sollemnis Professio fidei, 10: AAS 60 [1968] 437). Para Pozo, «la divinidad del Espíritu Santo está ya claramente afirmada en el Símbolo niceno-constantinopolitano a través de una serie de fórmulas, bellas e interesantes, pero menos explícitas que la de Pablo VI» *(El Credo del pueblo de Dios* [Madrid 1968] p.79).

[98] VERGÉS-DALMAU, o.c.,p. 337.

[99] ORTIZ DE URBINA, I., o.c., p. 205.

[100] «Por lo que a su contenido se refiere, nótese, antes que nada, que los conciliares de Constantinopla ratifican el Símbolo de Nicea después de tantos años en que había sido o combatido o silenciado por arrianos y semiarrianos. Esta ratificación, confirmada también en el Símbolo constantinopolitano, que incluye el de Nicea, fue el punto final de la controversia arriana. Y dentro del Imperio romano, gracias también a la política de Teodosio, el arrianismo se extinguió muy en breve» (o.c., p.207).

renta años en los que habían predominado arrianos y semiarrianos. El Concilio de Nicea había, sí, definido con claridad la divinidad del Verbo, pero en el Oriente tuvo numerosos adversarios concordes en no aceptar algunas de sus expresiones más contundentes. A este mar de fondo antiniceno hay que añadir desde el año 360 una nueva herejía, la de los macedonianos o pneumatómacos, quienes, aun aceptando la divinidad del Verbo, rechazaban la del Espíritu Santo, reduciéndolo a ser criatura del Hijo. Nicea nada había dicho a este propósito por la inexistencia misma del problema. Fue mérito del Concilio de Constantinopla —su mayor mérito sin duda— no sólo el ratificar con energía la validez del Símbolo niceno, ignorando toda la hojarasca de las fórmulas semiarrianas, sino el promulgar un nuevo símbolo, ya antes redactado probablemente por San Epifanio, que tenía la ventaja de reunir en sí el niceno y el "apostólico" y de contener más cláusulas de clara inspiración bíblica por las que se confesaba la verdadera divinidad del Espíritu Santo, ya que se le atribuyen nombre, función, origen inmanente y culto divino».

«Tan enérgica fue la obra del Sínodo bizantino, que, aun no siendo universal, dio el golpe de gracia al arrianismo, tan robustecido por la libertad de cuarenta años y por la nueva dialéctica de Eunomio, y cortó por lo sano el peligroso brote del macedonianismo. Los Concilios de Nicea y Constantinopla han aclarado definitivamente la teología acerca de la Santísima Trinidad» [101].

El arrianismo entre los visigodos.—Simonetti advierte al final de su magnífica obra sobre el arrianismo del siglo IV que los límites cronológicos por él marcados (381-383) no son convencionales, aunque a simple vista lo parezca. Entre las razones que aduce, la primera es que no pretende estudiar el tema entre los bárbaros y, de modo especial, durante las invasiones [102]. Sin duda alguna, la razón es válida para él, pero no nos sirve a nosotros, puesto que tenemos que enlazar con la solicitud pastoral de San Agustín en ese terreno. Será escasa y, si se quiere, poco lucida la actividad polémica del Santo Doctor; sin embargo, no podemos ignorarla. Esto nos lleva a intentar resumir la tendencia peculiar del arrianismo al que tuvo que enfrentarse el Obispo de Hipona.

En plena efervescencia de la polémica arriana, se presentaba en

[101] Ibid., p.238-239.
[102] *La crisi ariana nel IV secolo,* p.553.

Antioquía un clérigo godo por nombre Wulfilas o Ulfilas [103]. Formaba parte de una embajada de su pueblo ante el emperador Constancio II. Eusebio de Nicomedia, que se encontraba en la ciudad con motivo del Concilio de la «Dedicación» (a.341), aprovecha la ocasión para, una vez inculcadas sus ideas sobre la inferioridad del Hijo respecto al Padre, consagrarle obispo. «De vuelta a su patria, Ulfilas comunicó el arrianismo a sus compatriotas, de los que fue desde entonces el pastor supremo... Ulfilas profesó al principio el arrianismo un poco vago de los eusebianos, para adherirse luego al homeísmo, oficialmente proclamado en el Concilio de Constantinopla del 360, al cual asistió» [104].

Hacia el 350, Ulfilas se vio obligado a huir con un grupo de godos cristianos, perseguidos por Atanarico: se refugiaron en Nicópolis de Mesia. Gozó del favor de Constancio y de Valente. Este, a petición del caudillo Fritigern, que se inclinaba al cristianismo, envió misioneros arrianos. Entre los godos cristianos la mayoría abrazó el arrianismo homeísta de Ulfilas, que se propagaría entre otras tribus bárbaras. Teodosio tuvo que guardar con él no pocas consideraciones, debido a las delicadas circunstancias que afectaban seriamente al Imperio. «A lo largo del siglo V, los reyes germanos convertidos por estos misioneros arrastrarán al arrianismo a la mayoría de los bárbaros que habrán de penetrar en el Imperio: vándalos, suevos, burgundios, rugios, gépidos, ostrogodos, todos adeptos a la misma forma de cristianismo que los visigodos de Ulfilas» [105]. Las consecuencias de profesar estas tribus el arrianismo predicado por Ulfilas se dejaron sentir en el Imperio, sobre todo, con motivo de las grandes invasiones. Ya antes, aunque a escala reducida, se notaron por una doble causa: 1) por su establecimien-

[103] Ulfilas había nacido hacia el 311. Por parte materna procedía de prisioneros de guerra capadocios, pero su padre seguramente era godo. Siendo ya clérigo (lector) comenzó la traducción de la Biblia al gótico, llevándola a feliz término durante su episcopado. Murió en Constantinopla en el 383. Le sucede su secretario Selena, que promovió al episcopado a Maximino, el adversario de San Agustín en el debate de Hipona. JEDIN, H., *Manual de Historia de la Iglesia,* vol.2 p.314; BARDY, G., en *Historia de la Iglesia,* vol.3, p.536-538; HAMMAN, J. M., *Massimino il Visigoto:* «Scuola Cattolica» 102 (1974) 497-498

[104] BARDY, G., en *Historia de la Iglesia,* vol.3, p.537. «La forma de arrianismo que abrazó era la moderada de Eusebio, pero la desarrolló más tarde en sentido radical, próximo a las posiciones de Eunomio» (SIMONETTI, M., o.c., p.442). Zeiller se había pronunciado hacía tiempo sobre el radicalismo trinitario del obispo godo: «Para Ulfilas, el Hijo es un DIOS inferior, y en definitiva obra del Padre; y el Espíritu Santo, que le está subordinado, no es la primera, sino la segunda de las criaturas» *(Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain* [París 1918] p.452).

[105] BARDY, G., en *Historia de la Iglesia,* vol.3, p.538.

to pacífico en territorio romano; y 2) por el enrolamiento, cada vez mayor, de bárbaros en las filas del ejército imperial [106].

Este fenómeno de tipo religioso es interpretado de modo distinto según las perspectivas del historiador de turno. Por ejemplo: «La desgracia fue que tanto Wulfilas como los demás que introdujeron el cristianismo entre los godos eran arrianos, y así les enseñaron el arrianismo en la forma mitigada de los llamados homeos. Esto fue la causa de que los diversos pueblos que por medio de los godos abrazaron luego el cristianismo fueran también arrianos, y como eran pueblos profundamente religiosos, defendieron luego sus creencias con todo entusiasmo. Por eso, cuando más tarde el arrianismo había desaparecido casi por entero en el resto de la cristiandad, ellos fueron los que defendieron y mantuvieron durante un par de siglos el fanatismo arriano» [107]. Según otro autor, el arrianismo deja de ser un peligro serio para la Iglesia después del Concilio de Constantinopla. «Una amenaza podía provenir quizá todavía de parte de los godos germánicos, que al abrazar el cristianismo habían adoptado la confesión arriana. Ahora bien: dado que entre ellos el arrianismo era tan sólo religión tribal, no encerraba en sí una fuerza de propaganda misionera, y sólo se mantenía en tanto la profesaba el respectivo príncipe» [108].

La invasión de los bárbaros es un hecho histórico, que sólo nos interesa por su connotación religiosa. «La migración del mundo bárbaro haría extender una ola de arrianismo, partiendo de las provincias del Danubio, sobre todo el Occidente. El arrianismo se extendió como una mancha de aceite en el Bajo Danubio y por las regiones occidentales sucesivamente invadidas» [109]. A finales del siglo IV y principios del V, los visigodos, empujados por otras tribus, se adentran en el Imperio. A la órdenes de su gran caudillo, Alarico, llegarán hasta la mismísima Roma, que es tomada y sa-

[106] SIMONETTI, M., o.c., p.443.

[107] LLORCA, B., *Historia de la Iglesia católica*, vol.1, p.509. Afirmar que los homeos profesaban un arrianismo mitigado no parece acertado, cuando sabemos que éstos no se preocupaban de exponer su doctrina trinitaria, sino de agradar al príncipe reinante con fórmulas sumamente ambiguas, que lo mismo podían suscribirlas con un poco de buena voluntad San Atanasio que Eunomio.

[108] JEDIN, H., o.c., vol.2, p.122. Según Ortiz de Urbina, «el arrianismo sólo sobrevivió entre los godos, importado unos años antes por Ulfilas. Los godos lo hicieron religión oficial y lo introdujeron en Italia y España. Pero se trató ya de un arrianismo sin literatura ni polémica considerable, que se mantuvo más que nada por el apoyo de los primeros reyes ostrogodos y visigodos» (o.c., p.207). Cf. ZEILLER, J., *Les origines chretinnes...*, p.440 461; 519-534.

[109] BARDY, G., en *Historia de la Iglesia*, vol.4 (Valencia 1975) p.385.

queada el 24 de agosto del 410. A causa de su irresistible avance, muchos fueron los que buscaron refugio en Africa. Posiblemente Agustín alude a esta situación en el párrafo siguiente: «Quizá haya entre vosotros algunos arrianos. No me atrevo a sospechar que haya sabelianos, que dicen que el Padre es el mismo que el Hijo; es muy antigua esta herejía y paulatinamente ha quedado sin vida. La de los arrianos, por el contrario, aún parece tener algunas sacudidas, como de un cadáver en putrefacción o, cuando más, de un hombre que está agonizando. Conviene libertar de ella a los que quedan, como ya muchos han sido libertados. Ciertamente, en esta ciudad no había ninguno, pero entre los muchos peregrinos que a ella han venido también llegaron algunos de ellos. Ya veis cómo, diciendo el Señor estas cosas, muchos creyeron en El. Quiera Dios que oyendo mis palabras los arrianos crean, no en mí, sino conmigo» [110]. Aunque el Santo Obispo se refiere de modo expreso a la presencia de arrianos en Hipona, esa presencia de peregrinos es extensiva a otras ciudades africanas.

En otro texto, aproximadamente del mismo tiempo que el anterior, San Agustín nos muestra la escasa incidencia de esta herejía en Africa. «No todos los herejes se hallan en toda la tierra, pero en toda ella hay herejes. Unos aquí, otros allí, pero en ningún lugar faltan. Ni ellos mismos se conocen; hay una secta en Africa, otra herejía en Oriente, otra en Egipto, otra en Mesopotamia, por poner algunos ejemplos. Se hallan en diversos lugares. A todos los ha engendrado una única madre, la soberbia; del mismo modo que una única madre nuestra, la Iglesia católica, ha engendrado a los fieles cristianos extendidos por todo el orbe. Nada de extraño es que la soberbia produzca división y la caridad unidad. Con todo, la misma madre Católica, y por ella el pastor mismo, busca por todos los lugares a los extraviados, conforta a los débiles, cura a los enfermos, venda a los quebrados; a los unos los libra de éstos, a los otros de aquéllos, que resultan desconocidos entre sí. Ella, sin embargo, los conoce a todos, porque con todos está mezclada. Por ejemplo, en Africa existe el partido de Donato, no los eunomianos, y mezclada con el partido de Donato está la Católica. En Oriente, donde no existe el partido de Donato, están los eunomianos, y con ellos está allí la Católica» [111]. En una carta al conde

[110] *In Ioan. evang. tract.* 40,7.

[111] *Sermo* 46,18.

Bonifacio (a.417) establece la diferencia entre arrianismo y donatismo. Termina añadiendo una observación de conveniencia político-social, que le tenía que resultar sumamente desagradable: «Los arrianos dicen que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tienen diversa sustancia. Los donatistas no dicen eso: confiesan una sustancia única de la Trinidad. Algunos de ellos han dicho que el Hijo es menor que el Padre, pero de la misma sustancia, en tanto que la mayor parte afirma acerca del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo la misma fe que mantiene la Iglesia católica... He oído que algunos de ellos quieren conciliarse con los godos, viendo que se van haciendo poderosos, y simulan creer lo que creen los godos» [112].

En el pasaje que anteriormente hemos transcrito San Agustín nos ha hablado de eunomianos. Para él, y en el caso presente, es una denominación aproximada a la de arrianos: «El arriano, al no confesar que (el Verbo) es igual al Padre, no le reconoce como Hijo; si no le reconoce como Hijo, no le reconoce como Cristo; y quien no le reconoce como Cristo, ¿cómo confesará que Cristo vino en la carne? De igual modo se comporta el eunomiano, igual a él, socio suyo, del que no se distingue mucho. En efecto, se dice que los arrianos confesaron que el Hijo era al menos semejante al Padre; aunque no llegaron a declararle igual, al menos le reconocieron semejante; Eunomio, en cambio, ni siquiera semejante» [113].

Volviendo a enlazar con el arrianismo de los pueblos bárbaros, debemos recordar el otro factor, que también intervino activamente en la propagación de la herejía. Nos estamos refiriendo al gran número de godos que se habían alistado como mercenarios en el ejército romano y que eran mayoría en las tropas destacadas en Africa bajo las órdenes del conde Bonifacio [114]. Estos bárbaros profesan con toda sinceridad la religión cristiana, que les había predi-

112 *Epist.* 185,1,1.

113 *Sermo* 183,5-6. La débil distinción entre arrianos y eunomianos puede estar fundada en la realidad que le tocó vivir en Africa: los godos son arrianos homeos que se radicalizan de tal modo que terminan aterrizando en el anomeísmo de Eunomio. De todos modos, el Santo Doctor sabía distinguir entre homeos y anomeos: los primeros admiten la semejanza del Hijo con el Padre, mientras que los otros sostienen una total desigualdad (ibid., 6).

114 Bonifacio es un importante personaje con el que San Agustín mantuvo correspondencia *(Epistolae* 185 189.220). Militar de prestigio, en el 427 se sublevó contra la corte de Ravena, movido por las intrigas del general Aecio. La emperatriz Gala Placidia, madre de Valentiniano III y regente, envía a Sigisvult al frente de un ejército, para someter al gobernador rebelde. No sabemos con certeza si Bonifacio llamó en su auxilio a los vándalos de Genserico. Luchó contra ellos sin éxito. Terminó su vida al enfrentarse a su enemigo declarado, Aecio, y aunque resultó vencedor, murió de las heridas recibidas en el combate (a.432) De las cartas del Santo, la última refleja la situación dramática del imperio. COURTOIS, CH., *Les vandales et l'Afrique* (París 1955) p.155-157.

cado Ulfilas. Es, pues, importante conocer la profesión de fe de este obispo godo, transmitida por el también obispo arriano Auxencio de Dorustorum.

Veamos el testamento espiritual que dejó Ulfilas a su pueblo: «Yo, Ulfilas, obispo y confesor, siempre he creído así, y en esta fe única y verdadera doy el paso definitivo hacia mi Señor: Creo en un solo Dios Padre, el único no engendrado e invisible; y en su Hijo unigénito, nuestro Señor y Dios, creador y autor de todo lo creado, que no tiene semejante. En consecuencia, sólo existe un único Dios, el Padre, que también es Dios de nuestro Dios; creo en un solo Espíritu Santo, virtud iluminadora y santificante, como Cristo dijo a sus apóstoles después de su resurrección..., que no es Dios ni Señor, sino ministro fiel de Cristo; no igual, sino súbdito y obediente en todo al Hijo; y que también el Hijo es súbdito y obediente en todo a Dios y Padre, semejante. Como Dios, todo lo creó *(genuit)* por Cristo y ordenó en el Espíritu Santo» [115].

Esta profesión de fe puede perfilarse más. Simonetti señala una característica que merece la pena destacar. El arrianismo de los bárbaros, dice, podemos reconstruirlo en sus líneas fundamentales y también en algunos puntos específicos, pues no quisieron ocultarlo bajo formas ambiguas, sino que lo presentaron a plena luz en contraste fundamental con la ortodoxia nicena [116]. Las anotaciones que Auxencio de Dorustorum nos proporciona y que, según él, responden a las enseñanzas de Ulfilas, están en consonancia con esta característica. Para mayor claridad, las distribuiremos en tres apartados, que corresponden a las tres personas en la Trinidad.

1) *El Padre.* Los atributos que le aplica dejan bien en claro la absoluta trascendencia de esta persona divina. Es el solo Dios verdadero, el solo ingénito, sin principio ni fin, sempiterno, supremo, sublime, superior, autor altísimo, excelente en toda clase de excelencias, adornado de toda bondad, eterno, incomprensible, invisible, inmenso, inmortal, incorruptible, incomunicable, de sustancia espiritual, no compuesto, simple, inmutable, indiviso, inmóvil, no indigente, inaccesible, sublime, interminable, no sometido, in-

115 *Dissertatio Maximini contra Ambrosium:* PLS 1,707. «La parte final de la profesión no siempre es bien legible en el manuscrito; de todos modos, el sentido complexivo está claro». SIMONETTI, M., *Arianesimo Latino:* «Studi Medievali» 8 (1967) 687, nota 69; ZEILLER, J., *Les origines chrétiennes...*, p.461 464.

116 *Arianesimo Latino*, p. 686.

creado, no hecho, perfecto, singular, incomparablemente mayor y mejor que todos.

2) *El Hijo.* Aunque el Padre es solo, no para dividir o disminuir su divinidad, sino para manifestar su bondad y virtud, por sola voluntad y poder, el incomparable de modo impasible, el incorruptible incorruptiblemente, el inmutable inmutablemente creó y engendró, hizo y constituyó al Dios unigénito. Este segundo Dios y autor de todo, según las Escrituras, nunca ocultó que es del Padre, después del Padre, por el Padre y para gloria del Padre. También está adornado de gran número de atributos (gran Dios, gran Señor, gran Rey, Legislador, Redentor y Salvador, justo Juez de vivos y muertos...), pero tiene otro Dios mayor que él, su Padre... Hay diferencia de divinidad entre el Padre y el Hijo, entre el ingénito y el unigénito: el Padre es creador del creador, y el Hijo es creador de toda la creación; el Padre es Dios del Señor, y el Hijo es Dios de toda criatura...

3) *El Espíritu Santo.* No es ni Padre ni Hijo, sino una criatura hecha por el Padre a través del Hijo; no es ni el primero ni el segundo, sino el que el primero, por medio del segundo, puso en tercer grado; no es el ingénito ni el unigénito, sino el creado en tercer grado por el ingénito a través del engendrado... Es abogado ante el único Dios ingénito y ante el Señor Dios unigénito; no puede llamarse ni Dios ni Señor, sino que recibió el ser de Dios mediante el Señor. No es autor ni creador, sino iluminador y santificador, doctor y guía, auxiliador y postulador..., ministro de Cristo y distribuidor de las gracias, prenda de la herencia, en el que hemos sido sellados para el día de la redención, sin el cual nadie puede decir Señor Jesús...» [117].

También nos narra la reacción de Ulfilas o, mejor, su oposición a trece herejías, en particular, a las de los homousianos, homeousianos y macedonianos. A los anomeos y eunomianos ni siquiera los cita. «Destruía la secta de los homousianos, pues no admitía personas confusas y compuestas, sino separadas y distintas; desvanecía a los homeousianos, pues no defendía realidades (= naturalezas) comparadas, sino voluntades diferentes; decía que el Hijo era semejante al Padre, no según la engañosa maldad y perversidad

[117] *Dissertatio Maximini...*: PLS 1,703-705. Cf. Simonetti, M., *L'arianesimo di Ulfila:* «Romanobarbarica» 1 (1976) 297 323.

de los macedonianos contra las Escrituras, sino según las mismas divinas Escrituras y tradiciones» [118].

Según estas puntualizaciones, que complementan el credo de Ulfilas, la doctrina trinitaria del arrianismo godo se presenta con un marcado sentido descendente: en primer lugar, el Padre, que es el único verdadero Dios, al que podemos considerar como el ser hierático que vive en su Olimpo; le sigue el Hijo, hecho (creado = engendrado) por el Padre para que sea el creador y señor de todas las criaturas; y, por último, el Espíritu Santo, en cuanto criatura excepcional, la primera y principal del Hijo, que nos ilumina y santifica.

Con anterioridad hemos hablado de las distintas interpretaciones del fenómeno arriano. Son perfectamente aplicables a la doctrina de Ulfilas. De todos modos, y sin meternos en explicaciones de carácter filosófico, la de Tresmontant no deja de tener su valor, aunque tengamos que relativizarlo: «El arrianismo, en nuestra opinión, es el neoplatonismo transportado a la teología trinitaria, o la confusión entre la doctrina hebrea de Dios, de la palabra de Dios, del espíritu de Dios, y las filosofías neoplatónicas que comportaban una tríada, pero una tríada de tipo descendente: tres hipóstasis, de las que cada una es inferior a la precedente» [119]. Esta interpretación nos ha parecido interesante. Creemos, sin embargo, que es necesario destacar la preocupación obsesiva y hasta angustiosa de todos aquellos teólogos, que veían en la explicación de Sabelio el mayor peligro para la doctrina trinitaria de la Iglesia. En Oriente se vivió esta tensión con mayor intensidad que en Occidente [120]. San Agustín la refleja con claridad meridiana: «Pero así como los arrianos nos acusan de sabelianos, aunque no digamos que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son uno y el mismo, como dicen los sabelianos, sino que decimos que es una y la misma naturaleza la del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, según afirman los católicos; del mismo modo, los pelagianos nos acusan de mani-

[118] *Dissertatio Maximini...*, 704. Hanssens sostiene acertadamente que la doctrina atribuida a Ulfilas en la *Dissertatio* corresponde a un homeísmo muy acentuado (*Massimo il Visigoto:* «La Scuola Cattolica» 102 [1974] 496).

[119] *Introducción a la teología cristiana*, p.373.

[120] Marrou constata «una oposición, casi constante, entre el Occidente latino (con Egipto), tranquilamente establecido sobre la definición de Nicea, y el Oriente griego, mucho más inseguro, donde se tiene una extrema sensibilidad al peligro sabeliano, que los occidentales tardarán veinte años en descubrir» (*Nueva Historia de la Iglesia*, vol.1 [Madrid 1964] p.294).

queos... Y como los arrianos, queriendo huir de los sabelianos, cayeron en algo peor, porque no se atrevieron a distinguir, no las personas de la Trinidad, sino las naturalezas...» [121].

SAN AGUSTÍN FRENTE AL ARRIANISMO

Ya hemos aludido a la escasa intervención de Agustín frente a esta herejía. No es el momento de volver sobre el mismo tema. El origen, desarrollo y declive del arrianismo pertenecen básicamente al siglo IV. Pero no desaparece definitivamente: los godos la mantendrán en el Imperio de Occidente durante dos siglos más. La profesaron y propagaron con crueldad inusitada en el Africa de San Agustín. Por eso nos pareció conveniente resumir el pensamiento de su jefe espiritual, Ulfilas.

El Santo Doctor tuvo que enfrentarse con el arrianismo, a causa de su ministerio pastoral, por lo menos en cuatro ocasiones: 1) hacia el 418 refutará un opúsculo anónimo, que le fue entregado con esa finalidad, el *Sermo Arianorum:* 2) entre el 427 y 428 discutió ante notario con el obispo arriano Maximino *(Collatio cum Maximino arianorum episcopo),* y no satisfecho con ese debate, tan precipitado y falto de tiempo, posteriormente lo completó con dos libros *(Contra Maximinum arianum, libri II);* 3) sin poder determinar fechas, la polémica pública y la ulterior correspondencia con el conde Pascencio *(Epistolae* 238-241); 4) por último, la carta a Elpidio *(Epistola* 242). De ordinario, se prescinde de los dos últimos puntos que hemos propuesto. No faltan razones para omitirlos, pero no vemos la necesidad de seguirlas.

Carta a Elpidio.—Esta carta nos muestra a un laico arriano, bastante engreído de su ciencia teológica. No reside en Africa, pues le envía a dos peritos desde ultamar, «etiam trans mare mittere dignatus es» [122]. Estos dos especialistas son Bonoso y Jasón, «doctísimos varones, como escribes, para que yo coseche en mis discusiones con ellos abundantes frutos. Además, para disipar todas las tinieblas de mi error, te has cuidado de remitirme con solícita benignidad el libro de un cierto obispo vuestro, elaborado

[121] *Primera respuesta a Juliano,* 2,23,38.
[122] *Epist* 242,1.

con ingenio y esfuerzo» [123]. Seguidamente le advierte que para reflexionar sobre la igualdad entre el Padre y el Hijo se requiere la mirada del hombre espiritual y no animal: sólo el hombre espiritual puede pensar y meditar acerca de la divina majestad, aunque, según las enseñanzas del Evangelio, no pueda expresarla.

Elpidio sostenía que el Hijo había sido hecho [124]. El Santo Obispo responde: Aquel por quien fueron hechas todas las cosas y sin el cual no se hizo ninguna no ha sido hecho [125]. Pero Elpidio pregunta con toda intención: «¿Cómo de solo el Padre puede nacer un Hijo igual a aquel de quien nació?» Agustín reconoce que no le es posible dar una explicación convincente, en vista de lo cual se remite al profeta Isaías (53,8): *Su generación, ¿quién la explicará?* Si esta predicción es aplicable a la generación humana, *a fortiori* lo será respecto a la divina. Sin embargo, el arriano, no convencido por el argumento bíblico, concluye: «Luego no le llames igual». Pero ¿por qué?, replica el Santo, citando el texto de San Pablo (Flp 2,6): *No por rapiña se consideró igual a Dios* [126].

En esta carta encontramos una noticia de gran interés: el libro escrito por un obispo arriano que le fue remitido a Agustín. Muy poco, casi nada, podemos decir al respecto. El Santo Doctor promete, si tiene tiempo y ocasión, contestar detalladamente a todo su contenido [127]. Pero no pasa por alto un punto que le ha llamado poderosamente la atención: su autor pretende «expresar la verdad desnuda arrancando todos los velos». Esa pretensión es absurda y blasfema: no podemos ver y menos aún expresar la Verdad. San Agustín lo explica en una frase, que encierra toda una teología del misterio: «Se dicen mil cosas acerca de la inefable Trinidad, pero no para expresarla, en cuyo caso no sería inefable, sino para que con esos dichos se entienda que ella no puede ser expresada» [128].

Debate y correspondencia con Pascencio.—Desconocemos las fechas tanto de la discusión con el conde arriano como de las

[123] Ibid. Advertimos que esa referencia a Bonoso y Jasón no nos sirve para su identificación. El primero de los dos no es el obispo de Naissus en Dacia, autor de la herejía bonosiana y que fue condenado en el Concilio de Capua (a.391). ZEILLER, J., *Les origines chrétiennes...,* p.344 349.
[124] *Epist.* 242,2 3.
[125] Ibid. Argumento reiterado hasta la saciedad en otras obras
[126] Ibid., 4.
[127] Ibid., 5.
[128] Ibid.

cartas que se cruzaron. La correspondencia *(Epistolae* 238-241) está motivada por un debate estéril y hasta en cierto sentido contraproducente, según el testimonio de San Posidio. El debate tuvo lugar en Cartago [129]. Pascencio no quiso que quedara testimonio escrito de su enfrentamiento con Agustín; pero terminada la discusión, no dudó en propalar su victoria sobre el Santo Obispo de mayor prestigio intelectual en Africa [130]. Este lo desmiente, no para salvaguardar su reputación, sino para evitar el daño que ese bulo podía causar entre los fieles. Por eso le recuerda machaconamente su negativa a que los taquígrafos recogieran por escrito todas y cada una de las palabras pronunciadas por ambos en aquella ocasión [131]. Pero Pascencio, que en un principio se había mostrado de acuerdo, terminó rechazando esa medida de elemental prudencia y honestidad por miedo a sus frecuentes deslices [132]; no tardará, sin embargo, en buscar una disculpa: se opuso a dejar un documento escrito por temor a ser calumniado, «calumniam parare nos tibi» [133].

Veamos ahora la fórmula de fe propuesta por el arriano. Es una confesión de fe vaga, que en un debate de ese género no comprometía en absoluto. «Creo en Dios Padre omnipotente, invisible, ingénito, ilimitado; y en Jesucristo, su Hijo, nacido antes de los siglos, por quien fueron hechas todas las cosas; y en el Espíritu Santo» [134]. En otra carta transcribe la misma fórmula con pequeñas variantes: «Creo en Dios Padre omnipontente, invisible, imnortal, no engendrado por nadie, de quien proceden todas las cosas. Y en su Hijo Jesucristo, Dios nacido antes de todos los siglos, por quien fueron hechas todas las cosas. Y en el Espíritu Santo» [135]. San Agustín está dispuesto a firmar una profesión de fe propuesta en esos

129 *Vita S. Augustini*, 17.

130 Ibid. El Santo Doctor expresa elocuentemente lo dicho por su fiel discípulo: «A cualquiera le es fácil vencer a Agustín: tú verás si con la verdad o con los gritos. A mí me basta decir que a cualquiera le es fácil vencer a Agustín. ¿Cuánto más fácil es que parezca vencido o, si no lo parece, que eso se diga?» *(Epist.* 238,5,27). «No mires, pues, cómo se ha de vencer a Agustín, que es un hombre cualquiera» (ibid., 5,28). Y termina: «el bien del hombre no consiste en vencer al hombre, sino en que el bien venza al hombre que de buen grado se deja vencer, malo es que la verdad le venza a su pesar. Pues la verdad necesariamente le vencerá, tanto si se opone como si la acepta» (ibid., 29).

131 *Epist* 238,1 2.7.8.9; *Epist.* 239,2; *Epist.* 241,1.

132 Agustín se lo advierte: «tu ipse in iis verbis quibus fidem tuam pronuntiasti, quoties ea repetisti, toties variasti» *(Epist* 238,1,2).

133 Ibid., 1,7, *Epist* 241,1

134 *Epist* 238,1,3.

135 *Epist.* 239,1.

términos: «Esta no es tu fe, sino la de ambos» [136]. Pero como los ortodoxos conocían por una larga experiencia el peligro que esas formulas ambiguas encerraban, no se da por satisfecho y, en consecuencia, no da por finalizada la discusión. Es más, ve la necesidad de superar esas expresiones genéricas, pues, en caso contrario, la verdad revelada no podrá ser aclarada. Por eso, le preguntará con estudiada ingenuidad si en algún pasaje de la Escritura se lee «Padre ingénito», frase repetida insistentemente por los arrianos. Pero el conde cree encontrar una salida airosa: exige con vehemencia que se le pruebe lo mismo respecto al término griego *omousion*, empleado por los ortodoxos [137]. La respuesta del Obispo de Hipona clarificará un viejo problema que había llevado a posturas encontradas: la introducción de términos, que no se encontraban en la Escritura, en los símbolos de la fe. Las palabras *ingénito* y *consustancial* no se hallan literalmente en la Biblia, aunque las realidades significadas por ambos términos están presentes en ella [138].

Frente a la profesión de fe propuesta por Pascencio [139], Agustín proclama la propia y específica de la Iglesia católica: «Confieso que creo en Dios Padre omnipotente, eterno con aquella eternidad, es decir, con aquella inmortalidad que sólo Dios tiene. Eso mismo creo de su Hijo unigénito en la forma de Dios. Asimismo del Espíritu Santo, que es Espíritu de Dios Padre y de su Hijo unigénito. Pero ese unigénito Hijo de Dios Padre, Señor y Dios nuestro Jesucristo, al llegar la plenitud de los tiempos, oportunamente recibió la forma de siervo para el día de nuestra salvación. Por eso, en la Escritura se dicen sobre El muchas cosas según la forma de Dios y otras muchas según la forma de siervo... Pero lo que de Dios está escrito: *El solo tiene la inmortalidad* (1 Tim 6,16); *Al invisible, al solo Dios honor y gloria* (ibid., 1,17), y otras semejantes, no las aplicamos tan sólo al Padre, sino también al Hijo en la forma de Dios y al Espíritu Santo. Porque el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios, el solo Dios verdadero,

136 Ibid.

137 *Epist.* 238,1,4.

138 Ibid., 1,5-6. El número 6 es todo un poema por la viveza con que Agustín describe la discusión sobre este punto: el pobre Pascencio pierde totalmente los nervios, incapaz de razonar frente a la férrea dialéctica del Santo.

139 El conde arriano repite su fe, pero en esta ocasión omite dos cláusulas importantes *Padre ingénito* y *Dios Hijo*. Agustín, posiblemente para no perder más tiempo, simplemente lo advierte *(Epist* 238,1.7-8).

el solo inmortal según la sustancia absolutamente inmutable» [140].

La profesión de fe propuesta por Agustín necesariamente tenía que ser rechazada por una persona que sólo discutía para triunfar de su adversario y no para esclarecer su interpretación de la verdad revelada. Decirle que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un único Dios, verdadero, eterno, inmortal... era excesivo para él. Hemos repetido hasta la saciedad el punto básico del arrianismo: la verdadera y única divinidad es propia y exclusiva del Padre; el Hijo puede recibir el nombre de Dios, pero sin olvidar en ningún momento su subordinación radical al Padre, lo que le convierte en un Dios de segunda categoría; el Espíritu Santo es una criatura admirable del Hijo, pero criatura. Agustín se hace eco de esa doctrina cuando escribe: «Gran maravilla sería si fuese verdad lo que os he oído decir, a saber: que el Espíritu Santo es menor que el Hijo, como el Hijo es menor que el Padre» [141]. Y en otra carta le apremiará inútilmente para dejar en claro la postura arriana: «Si hubieras dicho: "Creo en Dios Padre, que hizo al Hijo, la primera de todas las criaturas, antes que todas las demás; y en el mismo Hijo, que no es igual al Padre, ni semejante, ni verdadero Dios; y en el Espíritu Santo, hecho por el Hijo después del Hijo". ¿Es esto verdad que lo admites o es falso? Quiero que me lo digas tú mismo» [142].

Fundamentalmente a esto se reduce la creencia de Pascencio, que, por uno de los incisos, «ni semejante», se puede deducir que pretenecía a la corriente anomea. El Santo, que no la pierde de vista en ningún momento, se ve en la necesidad de demostrar la unidad de la naturaleza divina, propia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Recurre a textos bíblicos, que serán clásicos en su argumentación: el hombre, por su unión carnal con la meretriz, se hace un solo cuerpo con ella; el que se une al Señor por la gracia, se hace un solo espíritu con él (1 Cor 6,16-17). Además, el hombre está compuesto de dos elementos distintos, cuerpo y alma, y es uno solo. Por la gracia, los fieles se unen entre sí, de tal modo que tienen una sola alma y un solo corazón para Dios» [143].

Agustín prosigue con la exposición de su fe. «Pero nuestra fe es creer y confesar que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios. No llamamos Padre al que es Hijo, ni Hijo al que es Padre, ni Padre o Hijo al que es Espíritu del Padre y del Hijo. Pues con estas palabras se significa la correlación recíproca y no la sustancia por la que son una misma cosa. Pues cuando le llamamos Padre, no lo es sino de algún Hijo; y no se entiende el Hijo si no lo es de algún Padre; y el Espíritu Santo, en cuanto se refiere a otro, es de alguien que alienta, y ese que alienta ciertamente alienta un espíritu» [144].

A esta profesión de fe responderá Pascencio con una objeción un tanto burlona: «Me escribe tu santidad que el Padre es Dios, que el Hijo es Dios y que el Espíritu Santo es Dios, pero los tres un solo Dios. ¿Quién de los tres es un solo Dios? ¿O es quizá una persona triforme la que es llamada con ese nombre?» [145]. La réplica del Santo Doctor es la última noticia que nos ha llegado de su enfrentamiento dialéctico con el conde: «No admito una persona triforme». Y en este sentido le recuerda la aplicación del texto paulino, anteriormente citado (1 Cor 6,16-17): el hombre y la meretriz forman, se hacen, son un solo cuerpo; el hombre justo y Dios son un solo espíritu; ¿te atreverás a hablar de un espíritu biforme?» [146]

Tenemos que volver a recoger el hilo conductor de la controversia de Cartago. Sobre la unidad de Dios, propia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, hay que acudir a los testimonios de la Escritura. Así, por ejemplo: *Escucha, Israel, el Señor tu Dios es un solo Señor* (Dt 6,4). Si este texto lo predicamos únicamente del Padre, entonces Jesucristo no sería Señor Dios nuestro, como le llamó Santo Tomás con su aprobación: *Señor mío y Dios mío (Jn*

[140] *Epist.* 238,2 10-11. Aún propone otra confesión: «Si quieres que te diga mi fe al modo que dices que dijiste la tuya, yo puedo decir brevemente que creo en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Santo. Pero si quieres oír algo propio, en lo que disientes de mí: creo en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Santo, sin decir que el Hijo sea el Padre, ni que el Padre sea el Hijo, ni que el Espíritu Santo de ambos sea el Padre o el Hijo; y creo, sin embargo, que el Padre es Dios, y el Hijo es Dios, y el Espíritu Santo es Dios, único, eterno, inmortal por propia sustancia, como Dios es único, eterno e inmortal por aquella divinidad, que es antes de los siglos» *(Epist.* 239,3).

[141] *Epist.* 238,4,21.

[142] *Epist.* 239,1.

[143] *Epist.* 238,2.11-13. El Santo nos proporciona la regla de oro para interpretar correctamente la Escritura en el presente caso: hay algunos poco instruidos, que «las cosas que se aplican a la forma de siervo las quieren aplicar a la forma de Dios, y las que se refieren a la correlación de personas las quieren aplicar a la naturaleza o sustancia» (ibid., 2,14).

[144] Ibid., 2,14. Más adelante volverá sobre la misma idea: «Y cuando se habla de un solo Dios, no nos apresuremos a prohibir que esa expresión se aplique al Hijo y al Espíritu Santo Porque el Padre no es el Hijo, y el Hijo no es el Padre, y el Espíritu de ambos no es el Padre o el Hijo; pero el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo y verdadero Señor Dios» (ibid., 3,20).

[145] *Epist.* 240.

[146] *Epist.* 241,1-2.

Io. 201,28). ¿Y qué diremos de las palabras de San Pablo: *hay dioses y señores en el cielo y en la tierra, pero para nosotros no hay sino un Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas y nosotros estamos destinados hacia El; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros también por El* (1 Cor 8,5-6)? Cita otros pasajes del Apóstol que nos obligan a confesar que el Padre y el Hijo son un solo Señor y Dios nuestro [147].

Agustín insiste sobre la igualdad de naturaleza entre el Padre y el Hijo. Su argumentación se basa, como es lógico, en las Escrituras: el Padre es llamado verdadero Dios y el Hijo es llamado verdad (cf. Jn 14,6; 17,3). Ahora bien: si preguntamos a los indoctos, ¿qué es mayor lo verdadero o la verdad?, seguramente se pronunciarán a favor de la verdad, en cuyo caso el Hijo sería mayor que el Padre. Pero «esta perversidad la rechazará el que aprendió que el Padre es verdadero Dios, engendrando la verdad, no participando de ella; no es una la sustancia del verdadero que engendra y otra distinta la de la verdad que es engendrada» [148].

Los atributos divinos también son propios de Cristo. Al aplicar de modo exclusivo al Padre el texto escriturístico, *Al invisible, incorruptible y único Dios* (1 Tim 1,17), dicen los humanos uno de los mayores disparates; para la Escritura, el Hijo de Dios, Señor y Salvador nuestro, Jesucristo, es el Verbo de Dios, y su verdad y su sabiduría; y, sin embargo, le llama visible y corruptible antes de encarnarse en el seno de la Virgen María, antes de asumir ninguna criatura corporal, en la misma naturaleza y sustancia suya, por la que es Verbo de Dios y sabiduría de Dios. Por favor, si el verbo del hombre no es visible, menos lo será el de Dios. Y de la sabiduría de Dios se predican tales cosas que es imposible admitir que sea corruptible [149].

Al Hijo, Sabiduría de Dios, se le denomina y es el *Resplandor de la luz eterna* (Sab 7,27), entendiendo por luz eterna la sustancia del Padre. Parece que ni siquiera los vuestros dicen que esa luz haya estado jamás sin el resplandor engendrado por ella... ¿Qué diremos? Si el Hijo de Dios ha nacido del Padre, el Padre ha cesado de engendrar; y si ha cesado, es porque comenzó; y si empezó a engendrar, estuvo algún tiempo sin el Hijo. Pero jamás estuvo sin el Hijo, pues el Hijo es su Sabiduría, que a su vez es el Resplandor

[147] *Epist* 238,3,18-20.
[148] Ibid., 4,22.
[149] Ibid., 4,23

de la luz eterna. Luego siempre engendra el Padre y siempre nace el Hijo [150]. Se habla de nace y nació a causa de las limitaciones de nuestro pensamiento y palabras, pero no se piense en esa generación imperfecta [151].

Un argumento efectista es el recurso al sentido común de los cristianos sencillos y simples. «Los que ignoran o leen ligeramente nuestras Escrituras y, sin embargo, creen que el Hijo es de la misma sustancia e igual al Padre, preguntan a los que no quieren creerlo, y con todo creen que Dios Padre tiene un Hijo unigénito: ¿Dios no quiso o no pudo tener un Hijo igual a sí? Si no quiso, tuvo envidia; si no pudo, fue impotente. Sentir cualquiera de esas dos cosas acerca de Dios es sacrílego. No sé si podrán hallar qué contestar, si no quieren decir las cosas más absurdas y estúpidas» [152].

No es éste el final de la controversia con Pascencio. San Agustín ha recalcado la unidad sustancial de las tres personas. Aunque hasta aquí hemos insistido en la igualdad del Padre y del Hijo, no podemos a estas alturas prescindir del Espíritu Santo. El Obispo de Hipona tampoco se olvidó de este problema. Hablando del siginificado del término «espíritu», distingue con precisión una doble acepción de este vocablo: *a)* cuando designa una naturaleza, conviene a todo ser racional; *b)* en sentido propio, referido al Padre y al Hijo, se llama Espíritu Santo, pues es Espíritu Santo de ellos. «Pero si nos referimos a la sustancia, son espíritu el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, no tres espíritus, sino uno solo, como tampoco tres dioses, sino un solo Dios» [153]:

La divinidad del Espíritu Santo puede ser probada por la Sagrada Escritura. Si no fuera Dios verdadero, nuestros cuerpos no serían templo suyo (1 Cor 6,19). «Gran maravilla sería si fuese verdad lo que os he oído decir, a saber: que el Espíritu Santo es menor que el Hijo, como el Hijo es menor que el Padre». Pero si nuestros cuerpos son miembros de Cristo y, al mismo tiempo, templo del Espíritu Santo (1 Cor 6,15-20), me causa maravilla que

[150] Ibid., 4,24.
[151] Ibid. Este número es de gran importancia para enjuiciar la evolución del arrianismo en un punto tan fundamental como es el de la eternidad del Hijo. «Creo que ni siquiera los vuestros dicen que esa luz haya estado jamás sin el resplandor engendrado por ella, tal como pueden creerse y de algún modo entenderse estas cosas en un terreno espiritual, incorporal e inmutable. Oigo decir que ya se han enmendado. Es quizá falso que antes dijeran que en algún tiempo estuvo el Padre sin el Hijo, como si hubiera estado la luz eterna sin el resplandor que engendró» (ibid.).
[152] Ibid., 4,25.
[153] Ibid., 2,15.

sean miembros del mayor y templo del menor, ya que el pecado contra el Hijo puede ser perdonado, pero el pecado contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en la tierra ni en el cielo (Mt 12,32). «Pecar contra el mayor es más peligroso que pecar contra el menor... Dios nos libre de esa impiedad de creer que el Espíritu Santo sea mayor que el Hijo» [154].

La discusión de San Agustín con el conde Pascencio pone de manifiesto una nota peyorativa, que, por lo general, va unida a esta clase de enfrentamientos dialécticos: la pretensión de hacer callar al adversario, de vencerle ante el auditorio curioso. Es, pues, ingenuo hablar de disposiciones abiertas a un diálogo constructivo y, en consecuencia, enriquecedor para los contendientes y para los presentes. Veremos, por el contrario, cómo el arriano responderá con insultos a falta de argumentos [155]. El resultado, a nivel personal, tenía que ser por lo general decepcionante. Pero ya hemos advertido que el Obispo de Hipona no podía negarse a intervenir en esos debates: el bien espiritual de sus fieles se lo exigía.

El «Sermo Arianorum».—Simonetti nos lo resume en los siguientes términos: «Es el texto de un autor desconocido, que fue enviado en torno al 418 a San Agustín para que lo confutase, y contra el que al punto compuso *Contra sermonem Arianorum*... Es un escrito breve, que no es improbable pensar que circulase entre los godos arrianos que penetraron en Italia con Alarico y Ataúlfo; no presenta las características de un verdadero sermón, sino que, más bien, parece una exposición completa de la doctrina arriana, en forma esquemática y compacta, que confiere al texto el aspecto de un verdadero catecismo. Su valor estriba precisamente en ser una exposición completa que recoge ordenadamente los argumentos arrianos; el *Sermo* ofrece de este modo la trama, en función de la cual cabe organizar numerosos puntos particulares que se leen en otras obras arrianas, más prolijas, pero también más desordenadas» [156].

Meslin concede gran importancia, y no le falta razón, a los *Fragmentos arrianos,* provenientes de Bobbio [157]. Si los traemos aquí a colación es por la íntima relación que establece con el

[154] Ibid., 4,21.
[155] *Epist.* 240.
[156] *Patrología,* vol.3 (Madrid 1981), p.123. Coincide prácticamente en todo con su artículo anteriormente publicado, *Arianesimo Latino:* «Studi Medievali» 8 (1967) 689.
[157] *Les Ariens d'Occident, 335-430* (París 1967), p.113-129.

Sermo. Pertenecen, nos dice, a una sola y misma obra, escrita hacia el 378 por el obispo Paladio de Ratiaria. «La comparación de estos textos con otra obra de la literatura arriana de expresión latina presenta un cierto número de lugares paralelos y, por eso, sugieren un mismo lugar de origen. En efecto, sobre 19 temas teológicos, que podemos cotejar, los 19 se encuentran textualmente en el *Sermo Arianorum,* refutado por Agustín. Nosotros demostraremos que es un compendio de la obra de Paladio» [158]. Y es ahora cuando se adentra en el tema que en realidad nos interesa. El *Sermo Arianorum* no es un verdadero sermón, sino una exposición doctrinal sumamente árida. La técnica de este escrito, su carácter de abstracción condensada, sugieren que no se trata de un texto original, sino de *proposiciones* sacadas de su contexto literario y enlazadas entre sí para formar un resumen cómodo de una doctrina a la que se pretendía refutar. Es como una colección de sentencias de la obra de Paladio, un resumen esquemático de sus *Fragmentos* [159].

Meslin había prometido demostrar que el *Sermo Arianorum* era un compendio de la obra de Paladio. La promesa no ha sido cumplida o, por lo menos, estamos convencidos de que no la ha cumplido satisfactoriamente. Simonetti se cree en el deber de puntualizar los siguientes extremos: 1) Esos *Fragmentos* son de tono e inspiración arriana. Muy semejantes entre sí por tenor y estilo, de suerte que apuntan todos a un mismo autor, no parecen proceder de la misma obra, sino de varias de carácter homilético, dogmático o polémico... 2) También el autor de estos *Fragmentos* es desconocido; se han propuesto varios nombres, como Wulfilas, Auxencio, Paladio y Maximino, pero sin aducir argumentos de valor. 3) Y lo mismo hay que decir de la atribución a Paladio, propuesta de nuevo por Meslin, que, una vez más sin fundada razón, sostiene que el *Sermo Arianorum* sea un extracto de las obras de Paladio [160].

Para terminar con este tema, vamos a recurrir al testimonio de San Agustín. Nos proporciona un resumen, que no nos desvela gran cosa al respecto, pero que no debemos omitir por venir de la pluma del Santo Doctor: «Contra Sermonem Arianorum liber unus. Inter haec, venit in manus meas quidam sermo Arianorum, sine

[158] Ibid., p.120 121.
[159] Ibid., p.129-134.
[160] *Patrología,* vol.3, p.123-124. En su anterior artículo, *Arianesimo Latino* (p 689-690), mantuvo la misma tesis y, sin embargo, desconocía la obra de Meslin.

nomine auctoris sui. Huic, petente atque instante qui eum mihi miserat, quanta potui brevitate ac celeritate respondi...» [161] Como se ve, ni conoce al autor del *Sermo* ni nos indica el nombre de la persona que le envió este compendio para su refutación.

La doctrina del «Sermo».— «En la base de la doctrina de Arrio y de sus seguidores estaba la concepción de Dios Padre como absolutamente trascendente, no sólo respecto al mundo de la creación, sino también respecto a las otras personas divinas, que la tradición las introducía en la profesión de fe... Esta afirmación fundamental está también en la base del arrianismo de Ulfilas y de su escuela...» [162]. El *Sermo* «no sólo se limita a tratar de las relaciones entre el Padre y el Hijo, sino, en armonía con la nueva dimensión que la polémica había adquirido en la segunda mitad del siglo IV, también toma en consideración al Espíritu Santo, dando así una visión global de las relaciones que median entre las tres personas de la Trinidad. A diferencia de Aecio, pero siempre en línea con la postura de Eunomio, no abusa de los términos ingénito y engendrado en lugar del Padre y del Hijo, pero sabe oportunamente explotar, según la más auténtica tradición arriana, la diferencia que media entre los conceptos de ingénito y engendrado para subrayar la irreductibilidad de la naturaleza del Padre a la del Hijo» [163].

Simonetti, en su exposición, sigue una metodología de una claridad meridiana. Tiene sus inconvenientes, como él mismo reconoce, pero nos convence plenamente. «Para tratar cómodamente este tema expondremos por separado la doctrina arriana: primero sobre el Padre y después sobre el Hijo, aunque en los documentos a nuestra disposición los dos puntos están concebidos el uno en función del otro y, por eso, estrechamente unidos en su exposición. Esto implicará en la nuestra algunas repeticiones, que el lector benévolo sabrá perdonar» [164]. Aunque se refiere a distintos documentos, lo dicho vale para el *Sermo,* como también servirá más tarde para su aplicación al debate con Maximino.

1) *El Padre.* Es el único y solo verdadero Dios. Esta afirmación de carácter absoluto no la podemos limitar, como acabamos de decir al referirnos al arrianismo en general, al orden de la creación; incluye también al Hijo: «El Padre es Dios y Señor de su Hijo» (n.25); «El Padre es Dios y Señor de su Hijo y de todo lo que por virtud del Hijo ha sido creado, siguiendo éste la voluntad paterna» (n.27). La unicidad de Dios Padre se basa en que él solo tiene la prerrogativa de ser ingénito (=increado). El Hijo, en cuanto engendrado (n.10), no pertenece en sentido propio al ámbito de la divinidad. El Padre es el único ser absolutamente autónomo; en cierto sentido, podemos decir que se convierte en causa de sí mismo: «A nadie da gracias, pues de nadie ha recibido beneficio alguno; por su bondad concedió la existencia a todos, pero él de nadie recibió ser lo que es» (n.27). Así, pues, es un ser singular, único, distinto de todos los demás: «El Hijo, Dios unigénito, es distinto *(alius)* por naturaleza y orden, grado y afecto, divina dignidad y potestad, del Dios ingénito» (n.31). Ese *alius,* a la luz de todo el contexto, tiene el sentido fuerte de diverso, extraño y no sólo distinto o numéricamente otro [165].

2) *El Hijo.* Es el llamado frecuentemente Dios, pero jamás en sentido absoluto: «Nuestro Señor Jesucristo es Dios unigénito» (n.1). Recibe la naturaleza divina del Padre: «Por voluntad de Dios y Padre suyo fue hecho *(constitutus)* antes de todos los siglos» (n.2). El hecho de haber recibido del Padre la naturaleza divina implica una manifiesta inferioridad (n.24). Por eso el Padre es declarado Dios del Hijo; «El Padre es Dios y Señor de su Hijo» (n.25.27), aunque «El Hijo es Señor y Dios de todas sus obras, pero por voluntad del Padre» (n.27). También es llamado verdadero Hijo de Dios: «El Hijo no es parte ni porción del Padre, sino propio y amadísimo, perfecto y pleno Hijo unigénito» (n. 23); engendrado por el Padre (n.10), es Dios unigénito (n.1); «El Dios inmortal engendró un Hijo inmortal» (n.7).

Como se puede apreciar, la relación del Hijo al Padre es enunciada sistemáticamente como una relación de generación: «El Padre, queriendo inmutable e impasiblemente, engendró al Hijo» (n.26). Sin embargo, la modalidad de esta generación no nos es explicada. Esta postura nos lleva a Arrio y a Eunomio, que, a base del texto de los Proverbios (8,22), habían establecido la igualdad o equivalencia entre engendrar y crear. San Agustín se hará eco de esta abusiva interpretación: «Quantus quippe conflictus adversus

[161] *Retractationum...,* 2,52: PL 32,650-651. San Agustín nos advierte que en su refutación seguirá la enumeración del opúsculo (ibid., 651).

[162] SIMONETTI, M., *Arianesimo Latino,* p.695.

[163] SIMONETTI, M., *S. Agostino e gli Ariani:* «Revue des Études Augustiniennes» 13 (1967) 56

[164] *Arianesimo Latino,* p.695, nota 101.

[165] *S. Agostino e gli Ariani,* p.56.

Arianos fuerat excitatus, ne unigenitum Filium dicerent esse creaturam, idem putantes creatum esse quod genitum, iste fortassis ignorat» [166]. Ahora bien: el autor del *Sermo,* ¿qué pretendía con esa distinción de origen? Es muy posible que tratara de establecer la diferencia abismal entre el Hijo y los demás seres creados, incluido el Espíritu Santo: el Hijo engendrado o creado inmediatamente por el Padre, mientras que las otras criaturas fueron hechas por el Hijo, aunque éste tenía que cumplir para ello la voluntad y el mandato del Padre (n.3); es decir, las otras criaturas fueron hechas mediatamente por el Padre.

Esta generación es voluntaria: «Por voluntad de Dios y Padre suyo fue constituido antes de todos los siglos» (n.2). Sin embargo, la sustancia paterna no es modificada ni disminuye, pues no se trata de separar con esa acción una parte de ella: «El Padre, queriendo inmutable e impasiblemente, engendró al Hijo» (n.26). Y aunque no hay posibilidad de establecer parangón con la generación humana, ya que ésta incluye un elemento animal y, por tanto, mortal, y el «Dios inmortal engendró un Hijo inmortal» (n.7), de todos modos podemos dudar con suficiente fundamento sobre la verdad de la generación tal como la consideraban los arrianos. Cierto que hablan continuamente del Hijo, del engendrado, del nacido..., pero todas esas expresiones, ¿eran el reflejo objetivo de la realidad divina del Hijo de Dios? Lo acabamos de poner en duda, sin pretender ser más radicales. Para estos herejes, la generación voluntaria se oponía a la generación por necesidad; ahora bien: sostener lo último resultaba a todas luces inadmisible; en consecuencia, el Hijo, que es engendrado voluntariamente por el Padre, tenía que ser contingente, posterior a la voluntad del Padre. Este sofisma lo recoge San Agustín, para más tarde refutarlo, devolviendo maliciosamente la pelota: «Et argumentatio eorum talis esse solet: interrogant enim utrum Pater Filium volens an nolens genuerit; ut si responsum fuerit quod volens genuerit, dicant, Prior est ergo voluntas Patris. Quod autem nolens genuerit, quis potest dicere?» [167]

[166] *Contra Adversarium Legis et Prophetarum,* 1,23,49. Un poco más adelante, refiriéndose a un texto de Isaías (45,7), vuelve sobre la misma idea: «Hinc enim existimant Deum generatorem malorum, quia dictum est, *creans mala:* putans quod et Ariani putaverunt, in Scripturis illis nihil interesse, utrum generari dicatur aliquid an creari» (ibid).

[167] *Contra Sermonem Arianorum,* 1,2. El argumento ya había sido refutado por San Atanasio, que a la generación por voluntad no contraponía la generación por necesidad, sino que incluía la generación por naturaleza *(Contra Arianos Oratio* 1,29: PG 26,72-73).

También se afirma que el Hijo fue engendrado antes de todos los siglos. «De una vez y antes de todos los siglos nació por voluntad de Dios» (n.34). Pero esto no quiere decir que sea eterno como lo es el Padre, pues al *sempiterno se contrapone el primogénito* (n.32). La respuesta que en este sentido nos proporciona el autor del *Sermo* merece la pena transcribirse, pues revela un modo poco airoso de salirse por la tangente: «El Dios sin principio sabía de antemano que sería Padre del Dios unigénito, su Hijo; pero jamás supo con antelación que sería Dios, porque es ingénito, y nunca comenzó a tener presciencia o simplemente a saber» (n.33).

El Hijo no es una parte del Padre (n.23). Engendrado o, si se prefiere, creado inmediatamente por el Padre, tiene que ser de naturaleza distinta: «El Hijo, Dios unigénito, es distinto del Dios ingénito por naturaleza y orden, grado y afecto, divina dignidad y potestad» (n.31). Y aunque el texto paulino (Col 1,15) obliga a sostener que es imagen de toda la bondad y sabiduría y poder del Padre» (n.22), sin embargo, esa semejanza es de carácter moral y no ontológico. Por lo mismo, el Padre y el Hijo no pueden ser «unum eumdemque» (n.32). En este último número, al Hijo se le denomina «similem et imitatorem» respecto al Padre; pero tal semejanza claramente expresa su pertenencia a un orden externo, lo mismo que la imitación [168].

La inferioridad del Hijo respecto al Padre es una constante en toda la literatura arriana, y el autor de este compendio no se ha quedado a la zaga: «El Padre es mayor que su Hijo» (n.24). Lo mismo se desprende de la expresión, 19 veces repetida, «por voluntad y precepto del Padre». Pero es que, además, nos presenta una serie de proposiciones en las que remacha la idea: «El Hijo es ministro del Padre» (n.15); «es mandado por el Padre» (n.16); «es súbdito del Padre» (n.17); «adora y honra al Padre» (n.19)... También la encarnación, pasión y resurrección reflejan la absoluta subordinación del Hijo respecto al Padre: de tal modo cumple la voluntad paterna, que se nos presenta como si fuera un autómata, como si estuviera privado totalmente de vo-

[168] Todo el número 32 manifiesta con claridad meridiana la diferencia radical que hay que establecer entre el Padre y el Hijo: «Es imposible que uno y el mismo sean el Padre y el Hijo, el que engendra y el que nace..., el súbdito y el superior, el primogénito y el sempiterno, el unigénito y el ingénito, el sacerdote y Dios».

luntad propia (n.6-9) [169]. Esta inferioridad no es un obstáculo para que sea llamado Dios, creador y Señor de todo lo creado: «El Hijo como sacerdote adora a su Dios, pero él es adorado por todos como Dios y creador de todos...; es, por voluntad del Padre, Señor y Dios de todas sus obras» (n.27). Su dominio sobre las criaturas carece de término y al final de los tiempos será más perfecto: todo le estará sometido, no sólo por naturaleza, sino también voluntariamente, aunque bajo el dominio del Padre (n.34).

La generación del Hijo está ordenada a la creación del universo. Es el intermediario entre el Padre y el mundo de la creación: «Por voluntad y precepto del Padre, creó de la nada, por su propio poder, lo celeste y lo terrestre, lo visible y lo invisible, lo corporal y lo espiritual» (n.3). Lo mismo sucede en el orden de la redención: «Cristo se encarna, asumiendo un cuerpo mortal, para que el hombre no desesperase de su salvación» (n.5). Todas sus acciones salvíficas, desde la encarnación hasta el juicio final, las realiza como el mediador del Padre (n.4-9). La pasión y la muerte afecta directamente a su cuerpo (no habla en absoluto del alma), aunque de un modo indirecto su divinidad fue injuriada por los que le crucificaron: «Sicut enim qui indumentum conscindit, induto facit iniuriam; ita et qui carnem eius crucifixerunt divinitati ipsius contumeliam intulerunt» (n.7) [170]. La relación entre el vestido (=cuerpo) y la persona que lo lleva puesto implica una concepción de la encarnación totalmente extrínseca, que queda avalada por las expresivas comparaciones que emplea, al referirse a la glorificación de la humanidad de Cristo: «y con el mismo cuerpo, como el pastor con la oveja, el sacerdote con la ofrenda, el rey con la púrpura y Dios con el templo, fue elevado a la gloria por el Padre» (n.8).

3) *El Espíritu Santo.* «Cuando también se comenzó a discutir sobre el Espíritu Santo, los arrianos se encontraron con las manos más libres que a propósito del Hijo, e hicieron uso amplísimo de tal libertad, en perfecta armonía con las directrices fundamentales de su pensamiento. Así, vemos a Eunomio definir al Espíritu Santo

[169] Creemos que Simonetti tiene razón para concluir: «A propósito de la encarnación del Hijo, se distingue perfectamente que la pasión y la muerte no alcanzan a la divinidad de Cristo. Pero la insistencia molesta sobre la adaptación de Cristo a la voluntad del Padre, en lugar de significar únicamente la perfecta identidad de la voluntad de Cristo con la voluntad del Padre, sólo sirve para subrayar la absoluta subordinación del Hijo al querer del Padre, hasta el punto de parecer un autómata, en absoluto desprovisto de voluntad propia» (*S. Agostino e gli Ariani,* p.59).

[170] SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo,* p.545, nota 52.

como criatura, la más importante de los seres creados por el Hijo, en conformidad con la voluntad del Padre, y netamente subordinado a las otras dos personas» [171].

En esta línea se desarrolla la doctrina del *Sermo.* El Espíritu Santo es creado por el Hijo (n.10); el Hijo, sin trabajo ni fatiga, por su sola virtud, creó al Espíritu (n.26). «El Espíritu no es una parte o porción del Hijo, sino la primera y principal obra del Dios unigénito sobre todas las demás» (n.23). Tiene que distinguirse del Hijo «por naturaleza y orden, grado y afecto, dignidad y potestad, virtud y operación» (n.31). La primera y principal obra suya es la de manifestar en las almas de los hombres la dignidad de Cristo (n.12). Es «la manifestación de toda la sabiduría y virtud del Hijo» (n.22), su testigo (n.13), el que le anuncia (n.11) e intercede por nosotros ante él (n.21). Es la virtud que santifica e ilumina (n.30).

La subordinación del Espíritu Santo al Hijo está claramente marcada: fue hecho por el Hijo (n.10); le anuncia (n.11); le sirve (n.15); le está sometido (n.17); sólo habla lo que el Hijo le ordena (n.18); adora y honra al Hijo (n.19). Por eso, el Hijo es incomparablemente mayor y mejor que el Espíritu (n.24); el Hijo es Dios y Señor del Espíritu (n.25).

Es de nuevo Simonetti el que enjuicia acertadamente la doctrina de este librito arriano. «Para terminar, el *Sermo Arianorum* presenta una concepción global de la Trinidad, concebida en sentido subordinacionista, que ve las tres personas divinas distintas entre sí por naturaleza y sustancia, y dispuestas en escala jerárquica. Pero la armonía de tal concepción es solamente aparente, en cuanto que relaciona tres entidades absolutamente heterogéneas entre sí. Por añadidura, el hecho de que la tercera, es decir, el Espíritu Santo, sea tan sólo la primera de las criaturas hace que el mundo divino no se distinga del mundo de la creación; antes bien, por este camino, los dos planos de realidad vienen efectivamente a mezclarse el uno con el otro, según una concepción en armonía perfecta con el espíritu y la tradición helenística, pero del todo extraña al más auténtico pensamiento cristiano» [172].

La refutación de San Agustín.— Como nos lo advierte en las *Retractationes,* seguirá la exposición del *Sermo,* punto por punto, para rebatirlo por completo [173]. Después de un siglo de discusio-

[171] SIMONETTI, M., *Arianesimo Latino,* p.731.

[172] *S. Agostino e gli Ariani,* p.61.

[173] *Retractionum,* 2,52: PL 32,651.

nes, era de esperar que los argumentos que aduce fueran los tradicionales; sin embargo, cada autor siempre aporta elementos propios y originales, y en Agustín no pueden faltar, sobre todo sabiendo que la cuestión trinitaria le preocupó desde joven [174]. Además, el Santo «afronta el problema desde una perspectiva más bien nueva; esto es, no parte de la distinción de las tres hipóstasis, como acostumbraban hacerlo los orientales, sino de la unidad de la naturaleza o sustancia» [175]. Hamman también recalca este aspecto básico de la teología trinitaria de San Agustín: «El Obispo de Hipona elabora ya una doctrina trinitaria de genuino cuño occidental, que se distancia de la tradición griega» [176].

Del examen del opúsculo aparece con claridad meridiana que el Padre es el Dios absolutamente trascendente, el único y verdadero Dios. Este es el eje sobre el cual gira todo el sistema arriano. Si aplicaran en sentido estricto el término Dios al Hijo, en ese caso tendríamos dos dioses. «Confesando en verdad que nuestro Señor Jesucristo es Dios, pero no Dios verdadero, y no queriendo admitir que con el Padre es un solo Dios, nos inducen a sostener que son dos dioses de diversa y distinta naturaleza» [177]. Ya tenemos aquí la concepción diteísta, que ambas partes, arrianos y ortodoxos, procurarán atribuir al contrario. Aunque «para una mentalidad helenizante admitir una divinidad inferior, que está subordinada a un Dios superior, no era incompatible con la concepción monoteísta de la divinidad» [178], el Santo la rechaza de plano, puesto que, como ya hemos adelantado, su reflexión arranca de la unidad de la naturaleza, que es común a las tres divinas personas: «En efecto, un Dios solo es la misma Trinidad; y así, hay un solo Dios como hay un solo Creador» (3,4). «Hay un solo Dios, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, del cual, por el cual y en el cual todo existe» (32,30). «Deben enmendarse de sus vanas e impías blasfemias y confesar que en la Trinidad ninguna persona, excepto el Hijo, que permaneciendo Dios se hizo hombre, es en absoluto criatura o algo hecho por Dios, sino todo lo que es, es Dios sumo, verdadero e inmutable» (27,23).

174 «De joven comencé y de viejo acabo de editar unos libros acerca de la Trinidad, que es el Dios sumo y verdadero» (*Epist.* 174).

175 *S. Agostino e gli Ariani*, p.62.

176 *Patrología*, vol.3 (Madrid 1981), p.10.

177 *Contra Sermonem Arianorum*, 1,1. En adelante, las citas de la obra irán a continuación del texto, a fin de no multiplicar las notas.

178 SIMONETTI, M., *S. Agostino e gli Ariani*, p.62.

Ahora bien: la diversidad de personas, que San Agustín no se cansa de repetir al hablar de la Trinidad, no implica diversidad de naturalezas. «Nosotros sostenemos que el Padre que engendra y el Hijo que es engendrado son dos personas, pero no dos naturalezas diversas. Pues no es uno y el mismo el Padre y el Hijo, sino que el Padre y el Hijo son uno» (34,32). «Aunque piensen que el poder del Padre es distinto al del Hijo y al del Espíritu Santo, por lo menos confiesen que tienen la misma naturaleza» (18,9). Esta Trinidad, nos dice en otra parte, no puede ser considerada en sentido gradualmente descendente, ordenando «los poderes y oficios de la Trinidad en grados dispares, como si fueran tres hombres de diversa y desigual dignidad» (18,9). «Es cierto que *el Padre dio el ser a todo lo que es; pero el ser que él posee de nadie lo recibió.* Sin embargo, a nadie concedió la igualdad con él sino al Hijo que nació de él y al Espíritu Santo que procede de él... Pues cuando servimos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo con el culto, llamado de latría, y escuchamos el precepto de Dios que ordena que a ningún otro, sino sólo a Dios nuestro Señor se lo demos, sin ninguna duda el único y solo Señor Dios nuestro es la misma Trinidad, a la cual única y solamente debemos en justicia ofrecer tal culto de piedad» (29,27).

Si la Trinidad es el verdadero Dios, se sigue que las obras que realiza son propias de todas y de cada una de las personas: «Pues son inseparables las obras de la Trinidad» (4,4). «Pues ¿cómo hará el Padre algo si no es por su Hijo unigénito? Ni tampoco sin el Espíritu Santo, pues las obras de la Trinidad son inseparables» (11,9). Comentando el texto de San Juan (5,19), arguye: «Cuando se dice que (el Hijo) hace *lo mismo* y *del mismo modo* (que lo que hace el Padre), es cierto que las obras del Hijo no son distintas de las del Padre ni el poder es distinto en los que operan. Y sin excluir en esto al Espíritu Santo, pues no se separa en absoluto de ambos en las obras que ambos realizan. Pues de un mismo modo admirable y divino los tres hacen las obras de todos y las de cada uno. Y estas obras son el cielo, y la tierra, y toda criatura... Pues la operación no puede separarse donde la naturaleza no sólo es igual, sino también indivisa. Así, como son tres y cada uno de ellos es Dios, sin embargo no son tres dioses. Pues el Padre es Dios, y el Hijo es Dios, y el Espíritu Santo es Dios. Y el Hijo no es el mismo que el Padre, ni el Espíritu Santo es el mismo que el Padre o el Hijo, sino que el Padre siempre es Padre, el Hijo siempre es

Hijo y el Espíritu de ambos nunca es de uno solo de ellos, o del Padre o del Hijo, sino que siempre es Espíritu de ambos. Pero toda la Trinidad es un solo Dios» (15,9). Y por necesidad lógica, la creación, que era propia del Hijo, ya que el Padre no podía entrar en contacto directo con el mundo de lo creado, San Agustín no dudará atribuirla a la Trinidad: por ejemplo, el hombre creado *a nuestra imagen y semejanza* (Gén 1,26) «se entiende correctísimamente de la persona de la misma Trinidad» (16,9). Y lo mismo hay que decir de las obras atribuidas al Espíritu Santo: «Pues el Espíritu Santo, así como sin Cristo no enseña ni ilumina, así tampoco santifica sin Cristo» (32,30). De esta obra en común encontramos en el hombre una imagen, que nos sirve para aproximarnos al obrar trinitario, pues la actividad espiritual de los hombres tiene que desarrollarse por medio de tres facultades: memoria, entendimiento y voluntad (16,9) [179].

Aunque las obras *ad extra* son comunes a las tres divinas personas, sin embargo en la Escritura encontramos pasajes en los que algo es atribuido a una persona concreta; pero sólo se predica de una por pertenecer a la manifestación de esa persona. Así, sólo el Hijo asumió la naturaleza humana; la voz desde la nube sólo pertenece al Padre; la figura corporal de paloma, únicamente al Espíritu Santo. «Pero toda la Trinidad obró o hizo aquella carne de solo el Hijo, aquella voz de solo el Padre y aquella figura de solo el Espíritu Santo. No porque cada uno de ellos carezca de poder y por ello no pueda realizar sin los otros lo que se hace, sino porque la operación no puede separarse cuando la naturaleza no sólo es igual, sino también indivisa» (15,9).

Para los arrianos, la misión, es decir, el ser enviado por otro, implicaba inferioridad. Agustín niega categóricamente que este aserto pueda aplicarse al orden de la naturaleza: «El hombre padre puede enviar al hombre hijo, que tiene la misma y única sustancia; ¿Dios no podrá? Sobre todo, teniendo en cuenta que cuando el

[179] Son muchos los estudios sobre esta aportación de San Agustín a la teología cristiana Para nuestro propósito nos basta copiar el siguiente párrafo del P. A. Trapè: «La explicación "psicológica" de la Trinidad permite, en fin, ilustrar a la vez el misterio del hombre, creado a imagen de Dios. La reflexión agustiniana es original y profunda: busca esta imagen en el hombre exterior (ibid., 11); mas la encuentra sólo en el hombre interior, en la mente, y la expresa con la fórmula *mens, notitia, amor,* o con aquella otra que es una "trinidad más evidente" (ibid., 15,3,5): *memoria, intelligentia, voluntas.* Esta última tríada por tener un doble objeto, Dios y el hombre, se convierte en memoria, inteligencia y amor de sí (ibid., 10), o en memoria, inteligencia y amor de Dios (ibid., 14-15), que es la semejanza más cercana, pero que no deja de ser una "semejanza desemejante"» *(Epist.* 169,6; *De Trin.* 15,14,24 16,26) *(Patrologia,* vol.3, p.512).

hombre es enviado por otro hombre tiene que separarse del que le envía, lo cual es imposible en Dios. Sin embargo, el fuego envía su resplandor, que no puede separarse del fuego que le envía; y eso que se trata de una criatura visible, que no sirve de comparación adecuada en este caso... Ahora bien: como la misión del Hijo por el Padre es enteramente inefable y no puede ser comprendida, no encuentran manera de mostrar que el Hijo es de otra esencia inferior, ya que no se demuestra que en el hombre enviado por otro hombre tienen naturaleza distinta el que envía y el enviado» (3,4). Comentando la Escritura, añade: «Donde se manifiesta que el Padre y el Hijo enviaron al Espíritu Santo, como se manifiesta por el profeta que el Padre y el Espíritu Santo enviaron al Hijo» (19,9). «Por el Padre y el Hijo fue enviado el Espíritu Santo, lo mismo que el Hijo fue enviado por el Padre y el Espíritu Santo» (21,14). Basta lo dicho para concluir que el Padre no ha sido enviado. La razón que aporta San Agustín no puede fundamentarse en la diversidad de naturaleza, puesto que es única, sino en la característica personal: «No se lee que haya sido enviado el Padre, pues él no tiene autor que le engendre o del que proceda. En consecuencia, no por la diversidad de naturaleza, que no existe en la Trinidad, sino por la misma autoridad, sólo del Padre no se dice que haya sido enviado. Pues ni el resplandor ni el calor envían al fuego, sino éste al resplandor y al calor. Y aunque este ejemplo sea muy diferente y no se encuentre algo en las criaturas espirituales y corporales para referirlo a la Trinidad, que es Dios, de todos modos se lo aplicamos con razón» (4,4) [180].

La carencia de origen, el no tener principio, era para los arrianos la razón formal de la superioridad del Padre; por el contrario, el Hijo tenía que ser inferior, pues era engendrado por el Padre. «Pero nosotros decimos que son dos personas el Padre que engendra y el Hijo que es engendrado, pero no dos naturalezas distintas. Pues no es uno *(unus)* y el mismo el Padre y el Hijo, sino una naturaleza *(unum).* Y que el Padre sea mayor no pertenece a la naturaleza del que engendra y del engendrado, sino a la naturaleza del hombre y de Dios...; según la forma de Dios, en la cual es igual al Padre, el unigénito es coeterno al que le engendra» (34,32). «Estos (los arrianos), aunque confiesan al Hijo unigénito de Dios, no quieren confesar que sea de la misma naturaleza que el Padre,

[180] Maier, J. L., *Les missions divines selon Saint Augustin* (Friburgo 1960).

sino diversa, desigual, distinta en razón de muchos modos y realidades; no nacido de Dios, sino por él creado de la nada, y por ello también una criatura; hijo por gracia, no por naturaleza» (36,32). «Por lo mismo que el Hijo es imagen del Padre, es su virtud y su sabiduría. Es imagen plena y perfecta, es decir, no hecha por él de la nada, sino engendrada por él y que no tiene menos que aquel de quien es imagen. Pues el Hijo unigénito es la imagen suma del Padre, esto es, de tal modo es semejante a él que en ella no hay nada desigual» (26,22). Claramente afirma que el Hijo no es una parte del Padre, sino propio y dilectísimo, perfecto y pleno Hijo unigénito, en contraposición a los hijos de adopción, que participan de la divinidad por la gracia, mientras que el Hijo por naturaleza es igual al Padre, sin diferenciarse absolutamente en nada de él (27,23). Ahora tenemos que preguntarnos: esto, ¿cómo es factible? Y aunque las comparaciones creadas no sean las adecuadas para aplicarlas a la vida íntima de Dios, sin embargo no tenemos otras y por eso nos es imprescindible recurrir a ellas (16,9). «Pues si el hombre, el animal, el ave, el pez, pueden engendrar hijos de la misma naturaleza, ¿Dios no podrá?» (2,3). «Si algunos de éstos, que nos llaman *homeousianos,* dijere que su hijo no es de su misma naturaleza, sino de otra distinta, el hijo preferiría ser desheredado a que se pensara semejante cosa de él» (36,34).

El Hijo, de la misma naturaleza que el Padre, aunque engendrado por éste, no ha sido creado. Es más, los mismos arrianos no se atreven a identificar la generación con la creación (21,10). «Es Dios de Dios, no hecho de la nada por Dios... Pero si se atreven a precipitarse en el abismo de la impiedad y dicen que el Hijo unigénito fue hecho de la nada por el Padre, busquen por medio de quién el Padre ha hecho de la nada al Hijo. No le pudo hacer por el mismo Hijo, como si ya existiese antes de ser hecho, y existiese el mismo por quien había de ser hecho. Entonces, ¿para qué sería necesario que fuera hecho, si ya existía?, o ¿cómo había de ser hecho para que existiera el que ya existía antes de ser hecho? Finalmente, si el Padre le hizo por otro distinto, ¿quién es ése?, pues el Padre todo lo hizo por el Hijo. Y si ha sido hecho por el Padre sin nadie, ¿cómo sin nadie algo ha sido hecho por el Padre, cuando por el Hijo, es decir, por su Verbo, todo fue hecho?» (2,3).

La coeternidad del Hijo con el Padre es uno de los puntos en los que más insiste el Santo en su refutación. «Si alguna vez el

Padre estuvo sin el Hijo, quiere decir que hubo algún tiempo anterior al Hijo en el que el Padre estuvo sin él. Y ¿cómo existía el Hijo antes de todos los siglos, si antes de él hubo un tiempo en el que el Padre estaba sin él? Finalmente, si el Hijo existía antes de todos los siglos [pues no de otro modo se ha de entender *En el principio era el Verbo* y *Todo fue hecho por él* (Jn 1,1 y 3), ya que el tiempo no puede darse sin algunos movimientos de las criaturas, y confesamos que también por él fueron hechos los tiempos, pues todo fue hecho por él], sin duda alguna el Hijo es coeterno al Padre» (1,2). El peligroso sofisma de la argumentación arriana quedará al descubierto por el razonamiento *ad hominem* de Agustín: el Padre, decís, queriendo o no queriendo, engendró al Hijo; lo segundo es blasfemo; luego le engendró queriendo, en cuyo caso la voluntad del Padre es anterior a la generación del Hijo. Pero vuestro argumento es nulo. Respondedme: Dios Padre, queriendo o no queriendo, es Dios; no queriendo, resulta estúpido; luego hay que admitir lo primero, y en tal supuesto la voluntad del Padre es anterior a su ser divino; ¿se puede decir algo más absurdo? (1,2).

El texto siguiente es un constante martilleo sobre la coeternidad del Hijo. Este, «en cuanto que tiene la forma de Dios, en la que es igual al Padre, es unigénito y coeterno al que le engendra. Y aunque sea *el primogénito de toda criatura, porque en él fueron creadas todas las cosas* (Col 1,15-16), él fue engendrado antes de que las cosas fueran creadas. Es sempiterno como el Padre, sin comienzo en el tiempo. Pues decimos con toda propiedad que el Padre es anterior a todo lo que fue hecho, aunque no sea engendrado. Nada tan primero como aquello antes de lo cual nada es. Y como nada existe antes que el Padre, así nada es anterior al Hijo unigénito, en verdad coeterno al Padre. Pues ni porque el Padre engendró ni el Hijo fue engendrado, el Padre es anterior en el tiempo, ya que si entre el Padre que engendra y el Hijo que es engendrado se diera algún tiempo, ese tiempo sería antes del Hijo, y el Hijo ya no sería *el primogénito de toda criatura,* pues el tiempo es criatura; *ni todo hubiera sido hecho por él,* si el tiempo es antes que él; pero *todo fue hecho por él* (Col 1,15-16), y por tanto, no se da tiempo alguno antes que él. Así, Dios Padre y Dios de Dios, el Hijo, existen simultáneamente, porque del mismo modo existen sin principio alguno de tiempo, ni el que engendra precede al engendrado. Y como el fuego productor y el resplandor que es producido son simultáneos, así el Dios Padre que engendra

y el Dios Hijo que es engendrado son coeternos» (34,32). El tema lo dejará Agustín suficientemente asentado en otros puntos (28,25; 35,33; 37,34).

Constantemente ha afirmado que el Hijo no es inferior al Padre. Sin embargo, nos encontramos con textos de la Escritura en los que expresamente se habla de la superioridad absoluta del Padre. Tales textos no los dejará arrinconados: confiesa con fe firme que Cristo, en el tiempo, asumió la naturaleza humana y, en cuanto hombre, es una criatura, necesariamente inferior al Padre: «Y vean que no es aplicable a la distinción y desigualdad de naturaleza entre el Padre y el Hijo lo que éste dijo, *el Padre es mayor que yo* (Jn 14,28), sino antes bien a la forma de siervo, que, hecho algo menor que los ángeles, por razón de su pasibilidad pudo sufrir y morir» (5,5). Comentando el texto de la carta a los Filipenses (2,5-8), escribe: «Pero si investigamos, ¿quién es este que, *existiendo en la forma de Dios, no consideró una usurpación el ser igual a Dios?* Os respondemos con el testimonio apostólico: *Cristo Jesús.* Luego aquella divinidad recibió el título de aquella humanidad. Asimismo si tratamos de averiguar ¿quién *fue hecho obediente hasta la muerte y una muerte de cruz?* Correctamente respondemos: aquel que, *existiendo en la forma de Dios, no juzgó una usurpación el ser igual a Dios.* Luego también esta humanidad recibió el título de aquella divinidad. Con todo, aparece el mismo e idéntico Cristo, gigante de doble naturaleza, bajo un aspecto obediente y bajo otro aspecto igual al Padre; bajo un aspecto Hijo del hombre y bajo otro Hijo de Dios...» (8,6). Cristo no es sólo Dios, igual al Padre por la naturaleza divina; es también hombre, y según esa naturaleza humana el Padre es mayor, de tal modo que no sólo es su Padre, sino también su Señor (11,9). «Aunque leamos (en las Escrituras) que el Hijo es obediente en la forma de siervo, en virtud de la cual el Padre es mayor; no según la forma de Dios, según la cual él y el Padre son una naturaleza» (22,16). Según el Santo, hay un texto evangélico: *Como oigo, así juzgo* (Jn 5,30), que no sólo supone que la perfecta conformidad de la voluntad del Hijo a la del Padre no implica inferioridad, sino que también explica que la completa identidad de querer tiene que reflejar la unidad de la naturaleza: «ya sea por la sujeción humana, porque es Hijo del hombre, o según aquella naturaleza inmutable y simple, que de tal modo es del Hijo, que éste la recibe del Padre. Y en esta naturaleza no es una cosa distinta el oír que el ver o el ser, sino que el ser es también el oír y el ver; de ahí recibe el Hijo el oír y el ver, de quien recibe el mismo ser» (14,19).

Ahora bien: Cristo no asumió sólo un cuerpo, asumió una naturaleza completa, es decir, compuesta de cuerpo y alma. Los arrianos pretenden que «Cristo asumió la carne humana, pero sin alma humana. Propiamente, ésta es la herejía de los seguidores de Apolinar. Pero también éstos, es decir, los arrianos, en sus controversias, no sólo sostienen que en la Trinidad se dan diversas naturalezas, sino que les sorprendemos sentir que Cristo no tuvo alma humana» (5,5). «Y como estos y otros testimonios de la Sagrada Escritura no pueden refutar, confiesen que Cristo unió al Verbo unigénito no sólo la carne, sino también el alma humana, para formar una sola persona, como es Cristo, el Verbo y el hombre. Pues el mismo hombre está formado de alma y carne; y por ello Cristo es el Verbo, el alma y la carne. Porque así ha de entenderse la doble sustancia en Cristo, a saber: la divina y la humana, que la naturaleza humana conste de alma y carne» (9,7). Conforme a una comparación del opúsculo, según la cual el cuerpo de Cristo es semejante a una oveja que lleva el pastor, Agustín arguye: «¿qué oveja transportó el pastor hasta presentarla al Padre? Pues si la carne sin el alma es la oveja que llevó, ¿qué oveja es ésta sino tierra sin sentido, que ni siquiera puede dar gracias? Pues la carne sin alma, ¿qué es lo que puede?» (10,8). Pero esta humanidad completa no será, como algunos piensan, absorbida por la naturaleza divina al final de los tiempos, sino que permanecerá eternamente unida a la persona del Verbo. Por eso, la sujeción del Hijo al Padre «nada tiene de admirable, pues esa forma humana, en virtud de la cual el Padre es mayor que el Hijo, persistirá en éste» (37,34).

De todos modos, el misterio de la encarnación y redención no tiene la menor relevancia en el sistema arriano. El *Sermo* nos dice que Cristo, al morir crucificado, en cumplimiento de la voluntad y precepto del Padre, entregó su cuerpo mortal, que había tomado de la Virgen María, en manos de los hombres y encomendó su divinidad en manos del Padre; su muerte no supuso la degradación de su divinidad, sino la separación de su carne (7). Para San Agustín, este pasaje indica con claridad dos cosas: 1) que Cristo carece de alma, pues entrega al Padre su divinidad y no el espíritu humano; 2) que el Hijo está sometido al Padre, pues sigue en todo su voluntad y precepto (9,7). Conviene indicar que poco antes el Santo ha dejado sentado un principio teológico de gran importan-

cia: nos estamos refiriendo a la comunicación de idiomas [181]. «Se dice que el Hijo de Dios fue crucificado y sepultado, aunque esto no sucedió en la misma divinidad, por la que es el Unigénito coeterno al Padre, sino que padeció en la flaqueza de su naturaleza humana» (8,6).

Sobre el Espíritu Santo no tenemos necesidad de aportar muchos testimonios. Ya hemos dicho que para San Agustín la Trinidad es el verdadero Dios, y, en consecuencia, el Paráclito no puede ser excluido de la divinidad. «El Espíritu Santo, que consuela a los humildes, es Dios» (19,9). Pero, además, si le tributamos con razón culto de latría, los arrianos «no pueden dudar que el Espíritu Santo es Dios» (20,9). Es más, el Obispo de Hipona tiene un párrafo, sumamente denso, sobre la divinidad y eternidad del Espíritu Santo. Comentando el texto de San Juan: *Recibirá de lo mío y os lo comunicará* (16,14-15), argumenta: este verbo en futuro *(recibirá)* no quiere decir que el Espíritu Santo aún no tiene lo que posee Cristo. «Las palabras referentes al tiempo se emplean de modo indiferente cuando las aplicamos a la eternidad, que carece de tiempo. Por eso se dice recibió, porque procedió del Padre; recibe, porque procede; y recibirá, porque nunca dejará de proceder. Así como también es Dios y lo fue y lo será. Y, sin embargo, ni tiene, ni tuvo, ni tendrá principio o fin de tiempo» (24,20).

Sin necesidad de poseer una agudeza extraordinaria, se llega a la conclusión lógica de no convertir al Espíritu Santo en una criatura del Hijo, al que por naturaleza estaría subordinado. Ya que dicen que el Espíritu Santo no es Hijo, sino la obra primera y principal del Hijo sobre todas las demás, respondan: ¿acaso serán mejores que el Espíritu Santo aquellos hijos a los que *el Padre voluntariamente engendró con la palabra de la verdad* (Sant 1,18)? Pues ¿cómo no van a estar obligados a sostener esto, cuando, sin género de duda, es mejor ser hijos del Padre que obra del Hijo? (27,23). «En verdad, éstos, cuyo folleto recibí y al cual respondo, no se atreven a sostener que sea lo mismo hacer que engendrar. Distinguen estas dos acciones de tal modo que, para ellos, el Hijo fue engendrado por el Padre, mientras que el Espíritu Santo fue hecho por el Hijo. Esto jamás lo leen en la Sagrada Escritura, pues el mismo Hijo dice que el Espíritu Santo procede del Padre» (21,10).

[181] VAN BAVEL, T., *Recherches sur la Christologie de Saint Augustin* (Friburgo 1954).

El Santo vuelve a aludir a la procesión inefable del Espíritu Santo, refiriéndose al pasaje de San Juan (16,14-15) que acabamos de citar. «El mismo Cristo resolvió esta cuestión: para que no se pensara que el Espíritu Santo venía de él, como él a su vez venía del Padre, es decir, como descendiendo por grados, cuando ambos provienen del Padre, él por generación y el Espíritu por procesión; los dos actos son sumamente difíciles de discernir en la sublimidad de la naturaleza divina» (23,19). El Espíritu Santo, todo lo que es lo recibe del Hijo, pero teniendo presente que lo que éste posee lo recibe del Padre. Y «esto no es el reconocimiento de la diversidad de naturaleza, sino la afirmación de un solo principio» (23,19). Siguiendo con el texto evangélico, *lo que oyere, eso hablará* (Jn 16,13), Agustín da un paso más en la cuestión de la procesión del Espíritu Santo: «De donde recibe lo que es, sin género de duda de allí hablará; porque de allí oye, de donde procede. Pues conoce al Verbo de Dios, por proceder de donde nace el Verbo, y así es en común Espíritu del Padre y del Verbo» (23,20).

Debate con Maximino.—Unos diez años más tarde de que San Agustín refutara el *Sermo Arianorum* tuvo lugar una discusión pública en Hipona con este obispo arriano. La proximidad doctrinal con el opúsculo mencionado es manifiesta. Simonetti ha observado que «la concepción arriana expuesta por Maximino coincide con la del *Sermo Arianorum* no sólo en las líneas generales, sino también en muchos detalles particulares... La comparación de las dos obras hace pensar que nos encontramos, si no ante un mismo exponente arriano, al menos ante un mismo ambiente: el hecho de que Maximino era godo obviamente nos hace pensar en la escuela de Ulfilas» [182]. Basevi, aunque fundamentalmente de acuerdo con esta tesis, juzga necesario precisar la conclusión del prestigioso investigador italiano: «Aunque Maximino y el *Sermo* coincidan sustancialmente, perteneciendo ambos a la corriente anomea, sin embargo la postura de Maximino es más matizada, porque llega a decir "nos et verum Filium profitemur, et similem Patri non denegamus" (PL 42,733), mientras que el *Sermo* no vacila en afirmar "Filius natura et ordine, gradu et affec-

[182] *S. Agostino e gli Ariani*, p.72.

tu, divina dignitate et potestate, unigenitus Deus alius est ab ingenito" *(Sermo* 31: PL 41,682)» [183].

La discusión, como tendremos ocasión de comprobar, no dejó al Santo satisfecho de su exposición, debido a la astucia de su experimentado contrincante, que supo agotar el tiempo disponible, para que Agustín no pudiera intervenir con sus réplicas certeras. De ahí la necesidad de escribir los dos libros *Contra Maximinum arianorum episcopum.* Pero todos estos pormenores los abordaremos más adelante.

En primer lugar, vamos a presentar a este obispo arriano. «Maximino es el único escritor arriano latino del que poseemos alguna obra y al que pueden ser atribuidas otras con bastante probabilidad. De su vida conocemos sólo lo que cabe deducir de sus escritos, y no es mucho. Nace hacia el 360-365, pues en el 397 ya había compuesto su *Dissertatio contra Ambrosium* y, por otra parte, afirma ser unos años más joven que Agustín. Su estrecha relación con los obispos arrianos Paladio y Secundiano, condenados el 381 en Aquileya, parece sugerir su origen ilírico, y acaso en Iliria se encontrara la comunidad arriana de la que estuvo al frente, como se deduce claramente de las homilías. El 427 lo encontramos con las tropas bárbaras, al servicio de Roma, destacadas en Africa, a las órdenes del *comes* Sigisvult, para domar la rebelión de Bonifacio. Este detalle parece dar a entender que era godo; pero Agustín y Posidio, que narran el hecho, no lo califican de tal, y el desprecio que en sus escritos reservan a los bárbaros hace pensar a Meslin que fuese de origen romano. El único episodio de su vida que conocemos con detalle fue la discusión pública que sostuvo en Hipona con Agustín el 427 o 428, acerca de la doctrina trinitaria. Después de este episodio no sabemos de él nada más, pues no cabe identificarlo con el jefe arriano homónimo que actuaba en Sicilia hacia el 440» [184].

A estas noticias, dadas con no poca prudencia y mesura, se han añadido otras, a veces un tanto aventuradas. Simonetti tiene una alusión a Meslin totalmente justificada, pues éste se pregunta por el origen de Maximino: ¿era godo o romano? Posiblemente, dice, un romano de la provincia de Iliria [185]. Más joven que Ursacio,

[183] *Los textos de la Sagrada Escritura sobre la Pasión de Cristo en la exégesis arriana y agustiniana,* en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre* (Pamplona 1982), p.360, nota 4

[184] SIMONETTI, M., en *Patrología,* vol.3, p.113-114.

[185] *Les Ariens d'Occident, 335-430* (París 1967), p.92 93.

Valente y Paládio, Maximino se convierte clandestinamente en el jefe de una de las comunidades homeas de Iliria, puesto que el poder imperial las persigue a partir del 381. «De numerosos pasajes de sus obras se revela en efecto la situación de un obispo de una ciudad romana, del pastor de una "iglesia bajo la cruz"» [186]. Ciertamente, la legislación de Teodosio estaba en vigor contra los arrianos [187]. Es un hombre de edad el que a finales del 427 desembarca en Africa con el ejército imperial, mandado por Sigisvult. No se explica con claridad su incorporación a la expedición militar: ¿sería una especie de obispo castrense de los soldados godos, en su mayoría de profesión religiosa homea? [188] «Con una ciencia escriturística innegable y hábil, con una lógica terca, este representante de la teología racionalista se enfrenta a Agustín» [189]. No sabemos si después regresó a Italia con Sigisvult o se quedó en Africa [190]. Tampoco si el obispo arriano, llamado Maximino, que se encontraba en Sicilia cuando Genserico la invade, es la misma persona u otra distinta [191].

Hanssens, por su parte, cree que hay que establecer tres momentos para poder encuadrar al obispo arriano: 1) Maximino es el obispo que lanza una violenta diatriba contra San Ambrosio en la *Dissertatio contra Ambrosium* (y el autor de la misma); 2) es el obispo godo que en el 428 se encontró con San Agustín en una conferencia pública, tenida en Hipona, y contra el cual el mismo Agustín publicó poco después su obra *Contra Maximinum haereticum arianorum episcopum;* 3) es el jefe de los arrianos en Sicilia cuando la isla fue invadida parcialmente por los vándalos en el 440, y que indujo a su rey Genserico a que obligara a los católicos a pasarse al arrianismo. Este año debió de ser el último o uno de los últimos de su vida [192]. Hanssens prosigue: «Estas identificaciones nos parecen muy plausibles para permitirnos establecer y datar

[186] Ibid., p.93.

[187] Ibid., p.93-94. Podemos dudar con fundamento que se les aplicara con rigor la legislación vigente. Los godos eran aliados, que proprocionaban al ejército romano muchísimos mercenarios. Parece muy poco político perseguir por motivos religiosos a los que defendían con las armas las fronteras del Imperio.

[188] Ibid., p.94. Hamman ya le había considerado capellán de aquellos expedicionarios *(Maximin:* DTC 10,467). Pero bajo ningún aspecto puede sostenerse que ya se encontraba en Africa con el ejército del conde Bonifacio y, menos aún, que la discusión pública con Agustín se desarrolló en diez conferencias (LE BACHELET, X., *Arianisme:* DTC 1 849)

[189] *Les Ariens d'Occident,* p.95. Sobre el carácter racionalista del arrianismo latino, cf ibid., p.300 387.

[190] Ibid., p.95 96.

[191] Ibid., p.96.

[192] *Massimino il Visigoto:* «La Scuola Cattolica» 102 (1974) 476-477.514.

los principales acontecimientos de la carrera de este interesante personaje» [193]. Sin embargo, son pocos los acontecimientos que nos narra. Nacido hacia el 360, en los años 383/384 debía de tener cerca de veinticuatro años, edad a la que ya podía ser presbítero [194]; pero no puede determinar la fecha de su consagración episcopal [195]. Es el discípulo personal y preferido de Ulfilas, aplicándole una frase de la *Dissertatio* que la mayoría de los autores la refieren a Auxencio de Dorostorum [196]. Como su maestro, también tenía por educación un conocimiento perfecto de las tres lenguas: griego, latín y gótico [197]. Y termina: «Este Maximino, no con toda seguridad, pero sí muy probablemente, es el obispo visigodo Maximino, el interlocutor de la conferencia de Hipona y el autor de un conjunto de homilías, sermones y discursos que se reconocen como suyos con suficiente probabilidad [198].

Podemos atribuirle la siguiente producción literaria: *a)* además de la *Dissertatio contra Ambrosium,* es el autor de tres *Tratados (contra haereticos, contra judaeos, contra paganos); b)* de 15 *Homilías,* predicadas en festividades importantes; *c)* de 24 breves *Expositiones de capitulis Evangeliorum* [199]. Meslin cree que puede poner bajo su nombre el *Opus imperfectum in Matthaeum* y el *Comentario in Iob* [200], «pero faltan razones de peso en favor de la atribución a Maximino» [201]:

Una vez presentado el personaje, vamos a relatar el debate. San Posidio, con su acostumbrada brevedad, nos narra este episodio de la vida del Santo: «También disputó en Hipona, a petición de muchos y con asistencia de hombres distinguidos, con otro obispo arriano: Maximino, llegado con los godos a Africa. Lo que de ambas partes se dijo puede leerse en los documentos, los cuales muestran dónde está la astucia y la falsedad del error que engaña

[193] Ibid., p.477.
[194] Ibid., p.511.
[195] Ibid., p.484.
[196] p.498-502. El párrafo aludido es el siguiente: «quem condigne laudare non sufficio et penitus tacere non audeo; cui plus omnium ego sum debitor quantum et amplius in me laborabit *(sic):* qui a prima etate mea a parentibus meis discipulum suscepit et sacras litteras docuit et veritatem manifestavit et per misericordiam dei et gratiam christi et carnaliter et spiritaliter ut filium suum educavit» *(Dissertatio:* PLS 1,705).
[197] *Massimino il Visigoto,* p.477-478.
[198] Ibid., p 514 Capelle, B., *Un homéliaire de l'évêque arien Maximin:* «Revue Bénédictine» 34 (1922) 81-108; 224 233; Id., *Les homélies «de lectionibus evangeliorum» de Marximin l'Arien* «Revue Bénédictine» 40 (1928) 49 86.
[199] Simonetti, M., en *Patrología,* vol.3, p.115 117.
[200] *Les Ariens d'Occident,* p.180,226.
[201] Simonetti, en *Patrología,* vol.3, p.117.

y lo que la Iglesia católica sostiene y predica de la divina Trinidad. Y cómo también aquel hereje, volviendo de Hipona a Cartago, se lisonjeaba mintiendo de haber salido vencedor por la mucha locuacidad que derrochó en la discusión; y como, por otra parte, los ignorantes de la divina ley no pueden con facilidad examinar y juzgar del caso, el venerable Agustín, en un escrito divulgado después, hizo una recapitulación de todas las objeciones y respuestas, probando el poco fundamento que tenían las contestaciones de aquel hereje; añadió algunos suplementos para consignar lo que por falta de tiempo en el debate no pudo ni decir ni escribirse. Porque ésa fue la maldad de aquel hombre: ocupar con su última y larguísima intervención todo lo que quedaba del día» [202].

Simonetti establece no sólo una división razonable de la conferencia, sino que también enjuicia históricamente la aportación del obispo godo. «Maximino, el 427 o 428, sostuvo en Hipona una discusión pública con Agustín sobre diversos argumentos concernientes a la controversia arriana: la llamada *Collatio Augustini cum Maximino Arianorum episcopo* (=CM). La discusión, que conocemos por la fiel transcripción de los *notarii,* se puede dividir en tres partes; en la primera vemos a Maximino acosado inmediatamente con gran energía por Agustín, que trata de sorprenderlo en contradicción (c.1-10); en la segunda, Maximino lograr liberarse del asedio solicitando algunas aclaraciones, que permiten a Agustín exponer una serie de argumentos antiarrianos tradicionales (c.11-14); la tercera es un largo solo de Maximino, que expone con todo detalle la doctrina arriana, alargando su discurso adrede, hasta el punto de dejar a Agustín sólo un breve margen de réplica (c.15-26). Agustín entonces exige que conste en las actas su intención de responder por escrito a los argumentos exhibidos por su contrincante, y Maximino se compromete a responder, a su vez, a la réplica de Agustín (la respuesta de Agustín está en los dos libros *Contra Maximinum,* que transmiten aneja la *Collatio.* No consta que Maximino haya replicado)».

«El texto reviste particular importancia, desde el punto de vista histórico, por el realismo y dramatismo del debate que documenta, y desde el punto de vista doctrinal, por contener, en las intervenciones de Maximino, una exposición detallada de la doctrina

[202] *Vita Sancti Augustini,* 17. San Posidio afirma que el debate se celebró a petición de muchos, Maximino da a entender que el presbítero Heraclio fue el promotor del mismo *(Collatio,* 1)

arriana. En algunos puntos, la exposición resulta algo confusa debido a la sucesión de preguntas y respuestas; a veces es desordenada o no se atiene a un orden riguroso (algunas observaciones de Maximino acaso obedezcan a la necesidad de improvisar argumentos que oponer a su aguerrido contrincante); mas, en su conjunto, la exposición concuerda fielmente con lo que leemos en otras fuentes y, por extensión, aporta luz sobre varios puntos»[203].

Pasamos ahora a resumir la doctrina trinitaria de Maximino. La absoluta trascedencia del Padre también aparecerá en las expresiones empleadas por el adversario dialéctico de Agustín. No es ninguna novedad, tratándose de un escritor arriano. Tenemos, pues, que partir de ese principio. Metodológicamente seguiremos el mismo desarrollo que ya hemos aplicado al *Sermo Arianorum*.

1) *El Padre*. Es el único *verdadero* Dios. Este término tiene una referencia clara y manifiesta respecto al Hijo. «Cuando afirma el Señor en el Evangelio: *Para que te conozcan a ti, solo Dios verdadero, y al que enviaste, Jesucristo* (Jn 17,3), dice que solo el Padre es verdadero, como solo es bueno, solo poderoso, solo sa bio» (n.15,25). «Confieso un solo Dios, y no que uno sea tres, sino un único Dios, incomparable, inmenso, infinito, innato, invisible, al que el mismo Hijo rogó y ruega, ante el cual el Espíritu Santo aboga» (n.12). A estos atributos hay que añadir y destacar el adjetivo constantemente repetido *uno* y *único*. «Afirmando un Dios, ciertamente harías bien si, confesando un Dios, no llamaras al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo un Dios, rechazando tu opinión. Nosotros adoramos a un solo Dios, innato, increado, invisible, que no descendió a la miseria humana, a la carne humana» (n.13). Es el único invisible, el único incomprensible, el único inmenso (n.15,26). «Yo sostengo con los testimonios ya dados que el Padre solo es Dios y que no forma esa unidad con otro o con un tercero, sino que solo él es Dios» (n.15,10).

Pero es que, además, «el Padre, como ingénito e innato, es antes del principio y sin principio» (n.15,17): es sin principio cronológico y, en consecuencia, eterno; también carece de principio ontológico, es decir, que la razón de su propio ser la tiene en sí mismo. Y no sólo tiene la vida en sí mismo, sin recibirla de nadie; se la da al Hijo: «Creo que uno es Dios Padre, que de nadie ha recibido la vida; y que uno es el Hijo, que ha recibido del Padre

[203] *Patrología*, vol.3, p 115; *Arianesimo Latino*, p 688-689.

el ser y el vivir» (n.4); «Y porque él (el Padre) solo, uno y perfecto, es Dios, que, como tú mismo has explicado, de nadie ha recibido la vida y que dio al Hijo tener, a ejemplo suyo, la vida en sí mismo» (n.13; 15;14).

El Padre es simple. «Yo sostengo con los testimonios ya dados que el Padre solo es Dios, y que no forma esa unicidad con otro o con un tercero. Si él solo no es uno, será una parte. No digo que Dios esté compuesto de partes; pero lo que él es, es virtud ingénita y simple» (n.15,10). También es espíritu: «El Padre espíritu engendró antes de todos los siglos al Hijo espíritu» (n.15,15). E incomprensible y, por tanto, inefable: «Y verás cómo Dios Padre es uno e invisible, que no tiene superior que le observe atentamente. Que cuanto es, es infinito. Que no puede ser definido por las palabras ni concebido por la mente. De cuya grandeza no sólo la lengua de los hombres, sino también todas las virtudes celestes unidas, dicen lo que pueden, pero no pueden explicar lo que él es» (n.15,9).

La superioridad del Padre respecto al Hijo ya ha quedado de manifiesto: «¿Cómo el Padre solo es poderoso? Digo *solo*, porque ninguno se le puede comparar, porque él solo tiene tanta grandeza, tanta potestad, tanto poder» (n.15,13). Podemos, sin embargo, resumir este tema en tres puntos: 1) el Padre tiene la vida en sí mismo, mientras que el Hijo la recibe de su Padre (n.4; 13); 2) una clara prueba de la radical subordinación del Hijo la hallamos en su oración al Padre por nosotros, no sólo durante su estancia en la tierra, sino también en la gloria (n.12); 3) el Padre, por su absoluta trascendencia, no puede entrar en contacto directo con el mundo de la creación, y, en consecuencia, no pudo descender «ad humana contagia, ad humanam carnem» (n.13).

La radical superioridad del Padre tiene un fundamento, que los arrianos no se cansan de subrayar: el Padre es ingénito, carece de principio. «El Padre solo es el que en verdad tiene la inmortalidad, porque no la ha conseguido en dependencia de otro, pues no tiene genitor ni tampoco origen» (n.15,14). «Por eso, nosotros glorificamos al Padre de tal modo, que le confesamos mayor que el grande (el Hijo) y le proclamamos más sublime que el elevado» (n.15,25). Poco antes nos había dicho que Cristo vino a la tierra para enseñarnos esa superioridad del Padre (n.15,25).

2) *El Hijo*. La trascendencia del Padre sobre el Hijo le convierte en un ser singular: el único verdadero Dios. Entonces, ¿a qué

categoría pertenece el Hijo? En los escritos arrianos encontramos una y otra vez afirmada su divinidad, pero casi siempre con aditamentos restrictivos. Maximino es uno de los pocos autores que *parece* definirlo como Dios sin cortapisas. «Siguiendo la autoridad de la Sagrada Escritura, adoramos al Padre; igualmente instruidos por las divinas Letras, damos culto y adoramos a Cristo Dios» (n.15,3). «Pero ¿quién ignora que Dios engendró a Dios?» (n.15,7; 15,15). «¿Quién niega que el Hijo existiese en forma de Dios? Pienso que ya hemos expuesto ampliamente que sea Dios, Señor y Rey» (n.15,15). Estas afirmaciones, sin embargo, no deben hacernos olvidar la tesis básica del arrianismo y lógicamente también la de Maximino: la neta superioridad del Padre. Por eso mismo, el obispo godo nos ofrecerá otros asertos, en los que resaltará la dependencia radical del Hijo respecto al Padre.

Le confesará verdadero Hijo de Dios. «El Padre verdadero e innato engendró al Hijo verdadero» (n.15,15). La filiación divina del Hijo no es por gracia como en nosotros, sino por naturaleza: «Nosotros somos llamados hijos por gracia, pues por naturaleza no hemos nacido hijos de Dios. Por eso, el unigénito es Hijo, porque lo que es lo tiene según la naturaleza de su divinidad, es decir, que ha nacido Hijo. Si por ventura aplicas esto al Espíritu Santo, haciéndole semejante e igual al Hijo, le conviertes en su hermano, pues confiesas que procede igualmente de la sustancia del Padre. Y si esto es así, el Hijo no es unigénito, ya que proviene de la misma sustancia, pero de un modo distinto» (n.15,15; 15,14). En virtud de esta procedencia, el Hijo todo lo recibe del Padre: «El Hijo único ha recibido del Padre el ser y el vivir» (n.4; 11). «El solo (el Padre) es Dios único y perfecto, que, como tú mismo lo has expuesto, de nadie recibe la vida, y que, a ejemplo suyo, concedió al Hijo que la tuviera en sí mismo» (n.13).

El Padre es ingénito y el Hijo engendrado. «Lo que él (el Padre) es, es virtud ingénita y simple; también el Hijo es engendrado antes de todos los siglos como virtud» (n.15,10). Pero tenemos que entenderlo de tal modo que percibamos con claridad que el Hijo es el único que mantiene una relación especialísima y singular con el Padre; por eso es el Unigénito: «Hay que considerar la virtud del Dios unigénito y en él admirar la grandeza de la ommnipotencia de Dios Padre» (n.15,9). «Oigo llamar a Cristo unigénito y no lo pongo en duda, porque uno ha sido engendrado por uno» (n.13). «El Dios unigénito es Dios de toda criatura, puro, sin mancha, santo, seguro, sin inmundicia alguna» (n.15,8).

Por lo dicho hasta aquí, claramente se ve que la relación entre el Padre y el Hijo es una relación de generación. Por si quedara alguna duda, añadiremos algunos textos: «Creo que Cristo Dios ha sido engendrado por el Padre» (n.15,8). «Sabemos que el Hijo de Dios es Hijo de Dios; sabemos que no existe por sí mismo, sino que ha sido engendrado por el Padre; que el Padre es ingénito y que de nadie ha recibido el ser y la vida, mientras que el Hijo ha recibido del Padre la vida, pero no como si hubiera estado algún tiempo sin vida. El Padre le dio la vida, engendrando la vida; engendrándole, que es la vida, le dio la vida» (n.13). «Es cierto que, según aquella bienaventurada sustancia de su divinidad, que tuvo antes de la creación del mundo, antes de los siglos, antes de los tiempos, antes de los días, antes de los meses, antes de los años, antes de que algo fuera, antes de todo pensamiento, en aquella bienaventurada naturaleza Dios nació del Padre» (n.15,5). Pero la generación del Hijo no merma la naturaleza divina del Padre: «¿Quién ignora que Dios engendró a Dios, el Señor al Señor, el Rey al Rey, el Creador al Creador, el bueno al bueno, el sabio al sabio, el clemente al clemente, el poderoso al poderoso? El Padre nada perdió al engendrar al Hijo» (n.15,7). «El Padre engendró porque quiso, como poderoso nada perdió, engendró al poderoso sin la menor envidia» (n.15,14).

Ahora tenemos que repetir la pregunta, que inevitablemente se dirigía a los arrianos: la generación del Hijo, ¿es considerada por ellos como verdadera generación? La respuesta a este interrogante es fundamental para poder deslindar los campos. Es evidente que se nos habla de personas distintas. Pero fácilmente se comprende que esto no es suficiente: el problema no se habría planteado ni debatido con tanta pasión. Así que debemos continuar preguntando: ¿estamos ante tres realidades distintas en virtud de una naturaleza específicamente distinta? Maximino es uno de los pocos que han pretendido afrontar esta espinosa cuestión, aunque su explicación dejará pasmado a San Agustín [204]. El Padre, «sin buscar materia para hacer al Hijo, sin recibir auxilio alguno, sino como él mismo conocía, por su virtud y sabiduría, engendró al Hijo. Vosotros nos calumniáis al achacarnos que lo mismo que la criatura fue hecha

[204] *Contra Maximinum...*, 2,14,4.

de la nada, así también confesamos que el Hijo fue creado de la nada» (n.15,13). Y ahora nos da la explicación aludida: «No comparáis toda aquella magnificencia al candor del alma, sino a la fragilidad del cuerpo: pues del cuerpo nace la carne, el hijo corporal; sin embargo, del alma no nace otra alma. Si, pues, nuestra alma engendra incorruptiblemente e impasiblemente, sin sufrir disminución ni impureza alguna, sino que, según los derechos divinos, engendra legítimamente un hijo, y por la sabiduría está conforme con el cuerpo, permaneciendo ella íntegra, ¿cuánto más el Dios omnipotente?» (n.15,14) [205]. Poco después advertirá que esta generación no debe ser comparada a la generación humana, pues «el Padre incorruptible, ¿engendró incorruptiblemente al Hijo?» (n.15,14).

Generación es un término constantemente repetido por Maximino. Ahora bien: en el presente caso, ¿podemos establecer la igualdad entre engendrar y crear? Acabamos de ver que ha rechazado esa interpretación como una calumnia (n.15.13). Sin embargo, no vemos que el engendrado tenga la misma naturaleza que el Padre: no es Dios verdadero. De todos modos, esta acción del Padre no es equivalente a aquella por la que da el ser a todas las demás criaturas; es totalmente distinta: «Consta que en el principio existía el Hijo y que estaba junto al Padre y que era Dios. Estaba en el principio junto a Dios como primogénito de toda criatura, pues todo fue hecho por él y sin él nada se hizo» (n.15,17).

El Hijo fue engendrado antes de todos los siglos. «Es cierto que según aquella bienaventurada sustancia de su divinidad, que tiene antes de la creación del mundo, antes de los siglos, antes de los tiempos, antes de los días, antes de los meses, antes de los años, antes de que algo fuera, antes de todo pensamiento, en aquella bienaventurada naturaleza Dios nació del Padre» (n.15,5). «Creo que Cristo Dios fue engendrado por el Padre antes de todos los siglos» (n.15,8). «Mira al Hijo y verás la sabiduría del Padre. Por esta razón, el mismo Cristo decía: *El que me ve, ve al Padre* (Jn 14,9); esto es, en mí ve su sabiduría, alaba su poder, glorifica al que tan grande y tan excelso me engendró antes de todos los siglos; al uno que engendró al uno, al solo que engendró al solo» (n.15,13). Estos textos y otros más no nos deben confundir: de

[205] Aunque la última parte del párrafo sea oscura, el sentido del mismo, en lo fundamental, es claro: primero afirma que el alma no puede engendrar; después dirá que sí puede hacerlo. San Agustín no disimulará su asombro

ellos no se sigue, como parece a simple vista, la eternidad del Hijo: «El Hijo existía en el principio; pero el Padre, antes del principio y sin principio, como ingénito e innato» (n.15,17). Volvemos a encontrar la razón de la eternidad en el ser ingénito, que es exclusivo del Padre. Luego tuvo que haber un momento en el que Dios no fue Padre. Maximino trata de disimularlo con esas expresiones tan reiterativas; pero como se verá, Agustín no se dejará convencer.

Por otra parte, la existencia del Hijo tiene una clara ordenación a la creación. «El Hijo existía en el principio junto a Dios como primogénito de toda criatura: por él fue hecho todo y sin él nada se hizo» (n.15,17). Y aunque llama al Padre el solo poderoso, no podemos prescindir del Hijo poderoso: «¿Quieres saber que el Padre es el solo poderoso? Mira al Hijo, admirando la potencia del Hijo. En él adviertes que el Padre es el solo poderoso, pues engendró un Hijo tan poderoso. Pues el Padre, con su inmenso poder, engendró un creador poderoso. El Hijo, con aquel poder que ha recibido del Padre..., no creó un creador, sino que creó a las criaturas» (n.15,13). Maximino establece la distinción entre autor y creador: «A Cristo adoramos como creador; al Padre adoramos con sincera devoción como autor, al cual proclamanos en todas partes y ante todos único autor» (n.15,15). Posiblemente el término *autor*, atribuido en exclusiva al Padre, sea equivalente al ser absolutamente trascendente, que es principio sin principio.

Pero este Hijo, que recibe el ser y la vida del Padre (n.4), se acomoda en todo al querer paterno: «El Hijo está sometido al Padre como el amadísimo, el obediente, el bueno engendrado por el bueno. Pues el Padre no engendró a un Hijo que le fuera opuesto: engendró a un Hijo que clama y dice: *Yo hago siempre lo que agrada al Padre* (Jn 8,29)» (n.10). «La voluntad del Hijo está en armonía y conformidad con la voluntad del Padre. En cuanto el Hijo es mayor como Dios que todas las criaturas, en tanto su voluntad está más en consonancia con la voluntad del Padre y está más adherido a su genitor. Pues digo: se adhiere a su genitor como Hijo carísimo, en el amor, en la dilección, en la unanimidad, en el consentimiento y en la conveniencia» (n.15,20). El Padre y el Hijo, según el texto de San Juan (10,30), «son uno en la concordia y en el consentimiento» (n.12). «Para defender las ovejas e iluminarlas, el Padre y el Hijo son uno, concordes y unánimes, según esta razón que has oído» (n.6).

Pero la sumisión del Hijo al Padre no sólo se limita al cumplimiento de la voluntad paterna, no sólo queda reducida al orden moral; también afecta a la esencia de su propio ser: «Tú has expuesto que el Hijo fue engendrado por el Padre. Afirmas repetidamente que el Hijo es igual al Padre. Sin embargo, el mismo Dios unigénito siempre y en todo lugar llama al Padre autor suyo, de quien, como poco antes dije, ha recibido la vida» (n.15,14). «El Hijo, según el Apóstol (Tit 2,13), no es pequeño, sino gran Dios. Este gran Dios, Cristo, dice: *Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios* (Jn 20,17). Con su sujeción establece que hay un único Dios. Y a este solo Dios, en conformidad con los testimonios aportados, Cristo y el Espíritu Santo adoran, y toda criatura venera y da culto. Por esta razón le confesamos único» (n.13). «Afirmar la inferioridad (del Hijo), en cuanto que asumió la forma de esclavo, me parece una estupidez mayúscula: la Verdad vino a nosotros para enseñarnos que el Padre es mayor que el Hijo, que es mayor que este Hijo que es gran Dios» (n.15,25). Por eso resulta totalmente lógico afirmar que la sujeción del Hijo continúa después de su glorificación: «Pues esto confesamos: que en la resurrección, cuando todo esté sometido al Hijo, todos honrándole, todos venerándole, todos adorándole, entonces el Hijo no se ensoberbecerá; se someterá al Padre con todo lo que le ha sido sometido a él» (n.15,18). «El Hijo ruega al Padre. Aunque acostumbráis aplicar a su estado en el cuerpo todos aquellos testimonios que leemos en el santo Evangelio, sin embargo nosotros os manifestamos, examinadas las divinas Escrituras, que ahora, sentado a la diestra del Padre, intercede por nosotros» (n.12). Después de todo lo expuesto, a nadie puede extrañar que en otro lugar afirme que «el Hijo es profeta de su Padre» (n.15,26).

En este debate, Maximino no duda en sostener que el Hijo es semejante al Padre. «Como dijimos, el Hijo nació. También nosotros confesamos un Hijo verdadero, y no negamos que sea semejante al Padre. Además, lo enseñamos basados en la Sagrada Escritura» (n.15,15). Todo el que conozca, aunque sea superficialmente, la historia del arrianismo, sabe que el término *semejante* desempeñó un papel primordial: lo mismo se aproximaba al consustancial niceno que a la interpretación anomea. Por lo que hemos comprobado hasta ahora, Maximino está en la línea del Concilio de Rímini, pues le cita en varias ocasiones como una autoridad (n. 2; 4; 15,13). Y el «semejante al Padre según las Escrituras», adoptado en este Sínodo

por los filoarrianos, excluye el ámbito de la naturaleza: el Hijo es distinto sustancialmente del Padre [206]. Este, y no otro, es el sentido que tiene para el adversario de San Agustín.

Con todo, la relación entre el Padre y el Hijo es única, singular. De tal modo que «el Padre, verdaderamente feliz y el solo poderoso, engendró al Hijo como es ahora y como permanecerá perpetuamente, no en estado de progreso, sino perfecto; el cual recibió de su progenitor la perfección y la vida» (n.15,15). El Hijo tiene todos los atributos del Padre, pero siempre de forma derivada, como ya lo hemos visto con anterioridad. Así, pues, podemos y debemos convertir a Cristo en objeto de adoración: «Nosotros adoramos a Cristo como Dios de toda criatura. Pues es adorado y honrado no sólo por los hombres, sino también por todas las virtudes celestes... Nadie hay en el cielo que no se arrodille ante Cristo, nadie permanece en la tierra que no doble la rodilla ante Cristo, nadie hay en los infiernos que no se postre ante Cristo» (n.15,2). «Basados en la autoridad de las Sagradas Escrituras, adoramos al Padre; igualmente enseñados por las divinas Letras, damos culto y adoramos a Cristo Dios» (n.15,3). Debemos, sin embargo, recordar que también ha sostenido que el Padre es adorado por Cristo (n.15,9).

Cristo, el creador por quien todo ha sido hecho (n.15,17), es el intermediario del Padre, puesto que éste no puede entrar en contacto directo con el mundo de la creación (n.13). Por añadidura, el hombre está bajo el dominio del pecado. Es el Hijo el que tuvo que bajar hasta la miseria terrena: «Luego Cristo asumió la humanidad *(hominem)*, como tú mismo expusiste, y por este motivo decimos que descendió *ad terrena contagia»* (n.15,5). Aunque «constituido en la forma de Dios, como tú afirmaste, recibió la forma de siervo» (n.15,26); apareció en forma de hombre (n.15,26); asumió un cuerpo (n.15,14). El símil del templo, construido por Salomón, parece indicar que la concepción de Maximino sobre la encarnación era de marcado carácter externo: «Creo que Cristo Dios fue engendrado por el Padre antes de todos los siglos, y que él se edificó, a ejemplo de Salomón, una casa perfecta..., que asumió en lugar del templo» (n.15,8). Por otra parte,

[206] Para Simonetti, la fórmula de Rímini tiene un carácter marcadamente político «Quiere ser una fórmula de compromiso que pueda contentar a todos, y por eso evita afrontar aquello que había llegado a ser el punto fundamental de contraste entre arrianos y ortodoxos, a saber: la naturaleza de la relación que une al Hijo con el Padre» *(Arianesimo latino,* p.676). San Jerónimo comenta amargamente la ingenuidad de los firmantes de la fórmula: «Sonabant verba pietatem et inter tanti mella praeconii, nemo venenum insertum putabat» *(Dialogus contra Luciferianos,* 17: PL 23,179).

es conveniente recordar que la expresión *asumió un cuerpo* (n.15,14) apunta a la tesis arriana, según la cual Cristo careció de alma humana.

La unión del Logos divino con el cuerpo humano no implica que su divinidad sufriera la más mínima alteración (n.15,5; 15,8). Sólo la humanidad de Cristo estuvo sometida a la pasión y muerte, para después resucitar gloriosa: «Si su santo cuerpo no se corrompió en el sepulcro, pues resucitó de entre los muertos al tercer día, con mayor razón su divinidad, que asumió el cuerpo, permanecerá incorruptible» (n.15,14).

Son dos las razones que Maximino aporta sobre el motivo de la encarnación, pero, como es normal entre los arrianos, da la impresión de que las deja caer sin mayores preocupaciones de carácter doctrinal. 1) La salvación del hombre. El Verbo de Dios asumió un cuerpo por nuestra salvación (n.15,14). «Para esto vino Cristo: no para contaminarse él mismo, antes bien para purificarnos de los pecados e iniquidades» (n.15,5). 2) La superioridad del Padre. «Pues no vino Cristo para enseñarnos que el Padre es mayor que él en cuanto que asumió la forma de siervo, sino que la Verdad vino a nosotros para enseñarnos e instruirnos que el Padre es mayor que el Hijo, mayor que este Hijo que es Dios grande» (n.15,25).

Finalmente, Maximino recalca, como sus correligionarios, la invisibilidad del Padre: el Espíritu Santo fue visto bajo las especies de paloma y de fuego; el Hijo, en la forma de hombre. «Pero el Padre, ni en la forma de paloma ni en la forma de hombre; ni se convierte ni se convertirá alguna vez en formas... Sabed, pues, que uno es invisible, que también uno es incomprensible e inmenso» (n.15,26). Y ahora viene el papel de Cristo, que se convierte en el medio para llegar a ver al Padre: «Pues en conformidad con aquello que dice: *Quien me ve, ve también al Padre* (Jn 14,9), hay que creer con fe cierta que el que ve al Hijo, por el Hijo ve y comprende al Padre» (n.15,24). Este ver y comprender al Padre no puede ser adecuado y perfecto. La razón es sencilla: Cristo ve al Padre, pero no como el Padre le ve a él; ve al Padre, pero éste le resulta incomprensible (n.15,9). Y si Cristo se encuentra en esa situación permanente de conocimiento imperfecto respecto al Padre, es imposible que nos lleve a conocer a su progenitor como es en sí: nos lo anuncia, nos lo manifiesta, como profeta del Padre (n.15,26).

3) *El Espíritu Santo.* Sobre la tercera persona de la Trinidad, la doctrina de Maximimo, sin llegar a ser exhaustiva, es suficientemente clara.

El Espíritu Santo ni es Dios, ni Señor, ni Rey... «La Verdad no se infiere de los argumentos, sino que se comprueba con testimonios ciertos. Por esta razón debéis aportar testimonios, según los cuales el Espíritu Santo es Dios, Señor, Rey, Creador, Autor; el que se sienta con el Padre y el Hijo; el que es adorado, si no por los seres celestiales o terrestres, por decirlo de algún modo, es posible que puedas mostrar que es adorado en los infiernos. Pero esto no lo decimos para rebajar al Espíritu Santo» (n.15,21). Y en relación al Hijo se afirma: Cristo es Dios, el primogénito de toda criatura, por quien todo fue hecho y sin el cual nada se hizo... «Esto no se puede sostener de la persona del Espíritu Santo» (n.15,17). Por otra parte, aunque Maximino establece con nitidez la superioridad del Padre, sin embargo concede al Hijo la facultad de crear: «Hay que considerar la virtud del Dios unigénito y en él admirar la grandeza de la omnipotencia de Dios Padre, que engendró tan grande y tan excelso Hijo, tan poderoso, tan sabio, tan perfecto, que hizo tantas y tantas virtudes celestes» (n.15,9). «Porque todo fue hecho por Cristo, sin duda el Espíritu Santo le alaba cuando dice: *Todo lo hiciste con sabiduría»* (n.15,13).

Con anterioridad hemos visto que el Padre engendra al Hijo; que éste es creador, primogénito de toda criatura, por quien todo fue hecho. Es obligado preguntarnos ahora: el Espíritu Santo, ¿en qué ámbito se encuentra? Sencillamente, es una criatura. Esta es la postura típica del arrianismo, recordada por Agustín. «¿No habla contra el Espíritu Santo y peca contra él todo el que aún no es cristiano, el hereje, el arriano, el eunomiano o el macedoniano, pues todos éstos dicen que el Espíritu Santo es una criatura...?» [207]. Esta afirmación no necesita argumentos especiales. Siguiendo la lógica arriana, se llega a ella con facilidad: todo lo ha recibido del Hijo. «El Espíritu Santo, ya ilumine, ya enseñe, ya instruya, todo lo ha recibido de Cristo, porque por Cristo *todo fue hecho y sin él nada se hizo* (Jn 1,3)» (n.10). «Yo confieso al Espíritu Santo en conformidad con el magisterio del Salvador: si ilumina, de Cristo lo recibe; si enseña, de Cristo lo recibe; todo lo que el Espíritu Santo hace, lo recibe del Dios unigénito» (n.9). «Todo lo que nos sugiere el Espíritu Santo, lo ha recibido de Cristo» (n.7).

[207] *Epist.* 185,11,48.

Partiendo de esta premisa: *todo lo ha recibido de Crito,* es imposible que sea igual al Hijo. «El Unigénito es Hijo porque lo que es lo tiene según la naturaleza de su divinidad, es decir, que ha nacido Hijo. Si por ventura aplicas esto al Espíritu Santo, haciéndole semejante e igual al Hijo, le conviertes en su hermano, pues confiesas que procede igualmente de la sustancia del Padre. Y si esto es así, el Hijo no es unigénito, ya que proviene de esa misma sustancia, aunque de modo distinto» (n.15,15). «Pues cuando decís que también el Espíritu Santo es de la sustancia del Padre, si el Hijo es de la sustancia del Padre y lo mismo el Espíritu Santo, ¿cómo uno es Hijo y el otro no lo es? ¿Cómo explicáis que, siendo de la misma sustancia e igual al Hijo, no haya sido constituido heredero de todo ni sea Hijo? ¿Por qué no se le aplica la misma expresión que a Cristo, llamándole *primogénito de toda criatura* (Col 1,15)? Pues si es igual, ya no hay un unigénito, pues existe otro que también ha sido engendrado con él, y además de la misma sustancia del Padre, de donde decís que es el Hijo» (n.15,14). «No encuentras en la Sagrada Escritura pasajes para afirmar que el Espíritu Santo es igual al Hijo» (n.15,17).

Si bien el Espíritu Santo pertenece al ámbito de la creación, es una criatura excepcional que ilumina y santifica nuestras almas (n.4; 15,21). «Es tan grande y tan sublime que hasta los mismos ángeles desean mirarse en él (1 Pe 1,12). Es tan grande este Espíritu, que en todas partes puede recibir las súplicas de todos e interceder por todos» (n.12). Es tan grande y tan poderoso, que nadie puede decir *Señor Jesús sino por influjo del Espíritu Santo* (1 Cor 12,3); es de tal naturaleza, que se encuentra presente en todo lugar donde se invoque verdaderamente a Dios o donde alguien fuere bautizado (n.15,21). «Mira cuán grande sea la potencia del Espíritu Santo: si alguno rebaja al Espíritu Santo, también rebaja al Dios unigénito, por quien *todo fue hecho y sin el cual nada se hizo* (Jn 1,3)» (n.15,21).

Aunque el Espíritu Santo esté sometido al Hijo (n.10), ofrecerle repercute en el honor del Hijo, como acabamos de ver. Sin embargo, no puede ser adorado. «Presenta testimonios según los cuales el Espíritu Santo ha de ser adorado: en los que los seres celestes, terrestres e infernales tengan que doblar la rodilla ante él» (n.15,3). En contraposición al Padre y al Hijo, que han de ser adorados, el Espíritu Santo únicamente puede ser honrado: «Nosotros honramos con toda justicia al Espíritu Santo como doctor,

guía, iluminador y santificador» (n. 15,5). Esta conclusión se sigue necesariamente, pues el Espíritu Santo es una criatura, aunque de carácter excepcional, que no pertenece al ámbito de lo divino: sólo a Dios se le puede dar culto de latría.

La Trinidad en sí misma.— Para terminar, añadiremos unas breves palabras sobre las tres divinas personas. El *Sermo Arianorum* constantemente propone la subordinación radical, y a la vez, gradual, del Hijo y del Espíritu Santo respecto al Padre [208]. Pero creemos que no hay necesidad de insistir sobre el tema, ya que hemos hablado suficientemente de él. Tan sólo encontramos al final del *Sermo* una doxología que juzgamos oportuno transcribir: «Y para que Dios sea todo en todos, teniendo siempre la monarquía y la potestad de todo, al cual la gloria y el honor, la alabanza y la acción de gracias por su unigénito Hijo, Señor y Salvador nuestro, en el Espíritu Santo, ahora y por todos los siglos de los siglos, Amén» (n.34).

En el debate con Maximino la exposición es mucho más extensa. San Agustín, desde el comienzo del enfrentamiento dialéctico, le pregunta con insistencia acerca de su fe trinitaria: «Dime tu fe sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo» (n.2; 3; 4). A Maximino no le queda más remedio que responder: «Creo que uno es Dios Padre, que de nadie recibe la vida; y que uno es el Hijo, que recibe del Padre el ser y el vivir; y que uno es el Espíritu Santo Paráclito, que ilumina y santifica nuestras almas» (n.4). Más adelante repetirá su fe en términos parecidos: «El Padre es Padre porque es innato, porque de nadie recibe la vida; el Hijo ha conseguido del Padre la vida; y el Espíritu Santo es Espíritu Santo» (n.13). «Sólo el Padre, de nadie recibe la vida; el Hijo, ya lo he declarado, recibe del Padre el vivir; del Espíritu Santo lo que dije» (n.11). Esta fórmula, por su ambigüedad, no comprometía en absoluto. La discusión, que precisamente estará centrada en su significado auténtico, dejará en claro las posturas encontradas de los dos obispos.

Maximino rechaza una trinidad de personas que sean iguales en la única sustancia divina. «Afirmando un solo Dios, harás bien si confiesas un único Dios, pero sin decir que el Padre, el Hijo y

208 «Gran maravilla sería —escribe el Santo Doctor— si fuese verdad lo que os he oído decir, a saber: que el Espíritu Santo es menor que el Hijo, como el Hijo es menor que el Padre» (*Epist.* 238,4,21). Simonetti ofrece un ramillete de frases, tomadas del *Sermo*, que ilustran elocuentemente la naturaleza de la relación entre las tres personas (*Arianesimo Latino*, p.742).

el Espíritu Santo son un solo Dios» (n.13). «Tú confiesas a los tres, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, idénticos e iguales. Y además, al confesar tres iguales, vuelves de nuevo a proponer el testimonio de las divinas Letras, no referente a la igualdad, sino a la singularidad del Dios omnipontente, que es el único autor de todo. Y porque me precedes por la edad y eres mayor en autoridad, presenta o dispón primero los testimonios que dicen que los tres son iguales, los tres omnipotentes, los tres innatos, los tres invisibles, los tres incomprensibles» (n.11) [209]. «Si sostienes que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tienen una misma virtud, una misma sustancia, una misma deidad, una misma majestad y una misma gloria, si lo afirmases, basándote en las Sagradas Escrituras o presentando otro escrito tomado de otra parte, nosotros optamos por permanecer discípulos de las divinas Letras» (n.15,26).

La postura del obispo arriano no sólo es de rechazo, de carácter negativo; también trata de exponer en lo que cabe su propia fe. Este extremo resulta un tanto excepcional, pues los arrianos se mostraban alérgicos a proponer su propia concepción [210]. «El Padre es virtud ingénita y simple; el Hijo es virtud nacida antes de todos los siglos; el Espíritu Santo es virtud *in sua proprietate»* (n.15,10). «Nosotros honramos justamente al Espíritu Santo como doctor, guía, iluminador y santificador; damos culto a Cristo como creador, y adoramos con sincera devoción al Padre como autor» (n.15,5). «Confieso un solo Dios, y no que uno sea tres: un solo Dios incomprensible, inmenso, infinito, innato, invisible, al que el mismo Hijo oró y ora, y ante el cual el Espíritu Santo intercede» (n.12). «Luego a este único Dios, como ya lo hemos publicado con testimonios, Cristo y el Espíritu Santo adoran» (n.13). Maximino, sin embargo, admite la unión moral de las tres personas, unión que no plantea problema alguno. «Sin duda, pues, si todos los creyentes tenían un solo corazón y una sola alma, ¿por qué el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no han de ser uno en el consentimiento, en la conveniencia, en la caridad, en la unanimidad? ¿Pues qué hizo el Hijo que no agradase al Padre? ¿Qué mandó el Padre que no cumpliera el Hijo? ¿Cuándo el Espíritu Santo dio órdenes en contra de Cristo o del Padre?» (n.12).

209 Esta acusación es típica de los arrianos. Maximino ya la había lanzado en otra ocasión. «Vos tres omnipotentes deos credendos dixistis, tres sempiternos, tres aequales, tres veros, tres cooperarios, tres concessores, tres indifferentes, tres inresolutos, tres nihil impossibilitatis habentes» *(Dissertatio Maximini contra Ambrosium:* PLS 1,724).

210 SIMONETTI, M., *Arianesimo Latino,* p.736.

Ya hemos dicho que muy poco interesó al arrianismo la profesión propia de la fe trinitaria. Su preocupación estaba centrada en subrayar la superioridad radical del Padre respecto a las otras dos personas. Todo lo demás se convertía en algo accesorio. Así, no es de extrañar que sean escasos los testimonios auténticamente trinitarios que se encuentran en sus escritos.

Réplica de Agustín a Maximino.— Hemos hablado de cómo se desarrolló el debate y de la necesidad que tuvo el Obispo de Hipona de escribir una obra que rellenara los baches producidos intencionadamente por su oponente: *Contra Maximinum haereticum arianorum episcopum libri duo.* No creemos preciso seguir paso a paso la exposición completa, puesto que la doctrina de Maximino coincide sustancialmente con la del *Sermo,* y la refutación del Santo Doctor tiene que ser igual en lo fundamental [211].

De entrada, Agustín pregunta insistentemente a Maximino por su fe trinitaria (C 2; 3; 4). Por fin, recibe una respuesta, en la que el Espíritu Santo es proclamado iluminador y santificador de nuestras almas (C 4). De esta afirmación, aparentemente sin trascendencia, parte el Santo para centrar toda la discusión (C 6; 7; 8). Maximino termina por reconocer que «si el Espíritu Santo ilumina, de Cristo lo recibe; si enseña, de Cristo lo recibe; pues todo lo que tiene lo ha obtenido del Dios unigénito» (C 9). De este aserto, concluye Agustín: «Si Cristo ilumina por el Espíritu Santo y si el Espíritu Santo ilumina por Cristo, los dos tienen idéntica potestad» (C 11). Para Simonetti, semejante deducción resulta forzada, pues la preposición *per* podía ser tomada en un doble sentido: en primer lugar, como causa instrumental, por medio de la cual Cristo realiza su acción iluminadora; en segundo, en cuanto que el Espíritu Santo ilumina por el poder que le ha dado Cristo [212]. Continuando con esa conclusión, Agustín deducirá que ambos son «una sola sustancia, una misma divinidad» (C 11). A partir de este momento, pasará a afirmar su fe trinitaria. Claramente dice que el meollo de toda la cuestión debatida es precisamente la doctrina sobre la Trinidad: «Causa quippe inter nos agitur, utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus diversae, ut vos dicitis, an potius, ut nos dicimus, unius sint eiusdemque substantiae, unusque Deus sit ipsa Trinitas» (CM 2, prefacio).

211 SIMONETTI, M., *S. Agostino e gli Ariani,* p.76. Para facilitar las referencias, la letra C significará la *Collatio,* y CM, *Contra Maximinum.*

212 *S. Agostino e gli Ariani,* p.70, nota 76.

La confesión trinitaria de Agustín no deja lugar a equívocos, aparte de repetirla una y otra vez: «Por eso, aunque damos culto a la Trinidad, porque el Padre no es el Hijo, ni el Hijo es el Padre, ni el Espíritu Santo es el Padre o el Hijo, con todo adoramos a un solo Dios, pues la unión inefable y sublime de la Trinidad indica un solo Dios y un solo Señor» (C 11). «Vemos cómo entre sí no se oponen estas dos realidades: que el Padre sea distinto, que el Hijo sea distinto, que el Espíritu Santo sea distinto, y, sin embargo, los tres sean a la vez un solo Señor Dios... Primero cree que estos tres son tres en cada una de sus personas, y con todo no son tres señores dioses, sino un solo Señor Dios» (C 15,26). «Por aquella unión inefable, la misma Trinidad, de la que decimos que es una sola sustancia, es un solo Dios» (CM 1,10). «Pues tres personas son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Y estos tres, porque son de una sola sustancia, son uno y de modo sumo son uno, ya que entre ellos no hay diversidad de naturalezas ni de voluntades. Si fuesen uno por naturaleza y no también por conformidad, no serían uno de modo sumo; si fuesen distintos por naturaleza, no serían uno. Porque estos tres, que son uno por la inefable unión de la deidad, en virtud de la cual se unen inefablemente, son un solo Dios» (CM 2,10,2). «Ciertamente, en la Trinidad, que es Dios, uno es el Padre, no dos o tres; y uno es el Hijo, no dos o tres; y uno es el Espíritu Santo de ambos, no dos o tres. Y el mismo único Padre es Dios; y el mismo único Hijo es Dios, como vosotros lo reconocéis; y el mismo Espíritu Santo de ambos es también Dios, aunque vosotros lo neguéis» (CM 2,23,3).

Ante una pregunta de su oponente, que deseaba ganar tiempo, Agustín puntualiza: la diversidad de personas no implica que admitamos tres dioses o tres omnipotentes. «Pues piensas sin fundamento que nos encontramos coartados por el número, cuando la potencia de la divinidad también supera la razón del número» (C 12). Pero aún hay más. Maximino rechaza la Trinidad por temor a convertir al Padre en una parte de un Dios que estaría formado por tres. No lo temas, le replica el Santo: «Ninguna división de partes se hace en la unidad de la deidad» (CM 2,10,1). Y se lo explicará recurriendo a dos ejemplos: 1) La unidad personal del Verbo encarnado: Cristo es Dios y hombre verdadero, y Dios no puede ser considerado como una parte de su persona, pues, en caso contrario, no estaría completo sin asumir la forma de siervo, y asumiéndola, aumentaría. 2) Lo mismo decimos del hombre, que, por la

gracia, se une al Señor, formando un solo espíritu con él (1 Cor 6,17). Estas explicaciones le dan juego para proseguir: «Pues en la Trinidad, que es Dios, el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios, y los tres son a la vez un solo Dios. Y uno de ellos no es la tercera parte de esta Trinidad; ni dos son una parte mayor que uno; ni los tres son algo mayor que uno solo, pues la magnitud es espiritual y no corporal»[213]. Y concluye: Predicamos muchos atributos de Dios, al que con razón llamamos simple. Y nadie piensa que esos atributos son partes que le constituyen. «¿Con cuánta mayor razón el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, por su deidad individual, son un solo Dios, y por la propiedad de cada uno son tres personas, y por la perfección de cada uno no son partes de un único Dios?» (CM 2,10,3). A este propósito conviene recordar aquella frase del debate: «La potencia de la divinidad supera la razón del número» (C 12).

La doctrina de la única naturaleza en la Trinidad, puesta en primer plano por San Agustín, le sirve para acusar a los arrianos, en la persona de Maximino, de diteístas. «Vosotros queréis hacer dos dioses y dos señores: decís que el Padre es Señor y Dios, decís que Cristo es Dios y Señor. Te pregunto si los dos son a la vez un Dios. Respondéis: dos dioses. Sólo os falta que les construyáis templos e ídolos» (C 11). «Sostén con la Iglesia católica que el Padre no es lo que es propio del Hijo, y que el Hijo no es lo que es característico del Padre; que el Padre es Dios y que el Hijo es Dios, y, sin embargo, ambos a la vez no son dos dioses, sino uno solo. Unicamente de este modo puedes adorar al Padre y al Hijo, pero no digas que los adoras como a dos dioses, sino que sólo adoras a uno» (CM 1). No podemos coincidir en una misma fe, «si te construyes dos dioses, uno mayor, es decir, el Padre, y otro menor, es decir, el Hijo» (CM 2,5; 2,13,1). El tema lo expondrá con mayor amplitud más adelante (CM 2,23,1).

La unión de las tres divinas personas es para Agustín un misterio, al que denomina acertadamente «copullatio ineffabilis» (C 14; CM 1,10). Ahora bien: ¿cómo podemos entenderla? El Santo no

[213] CM 2,10,2. En la carta, que escribió años antes a Máximo, arriano converso, ya había expuesto con gran precisión esta explicación: «Esta Trinidad tiene una misma naturaleza y sustancia. No es menor en cada persona que en las tres juntas, ni mayor en las tres que en cada una. Tan grande es en solo el Padre o en solo el Hijo, como en el Padre y en el Hijo juntos, y tan grande es en solo el Espíritu Santo como lo es en el Padre, Hijo y Espíritu Santo juntos. Los tres son uno sin confusión, pero no son tres por separación, sino que, siendo uno, son tres, y siendo tres, son uno» (*Epist.* 170,5).

recurre a expresiones humanas; se sirve del testimonio de la Escritura: *El que se adhiere al Señor es un espíritu con él* (1 Cor 6,17), para argumentar: si dos espíritus distintos, el del hombre y el de Dios, pueden llegar a ser un solo espíritu, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo ¿no podrán ser un solo Dios? (C 14). De este texto acostumbráis decir que no se refiere a la unidad de naturaleza, sino de voluntad; es decir, que se trata en él de unidad moral y no sustancial (CM 1,10). Y, efectivamente, así era [214]. Pero Agustín continuará acosándole: «Si no queréis decirlo en virtud de la unidad de la sustancia, decidlo al menos por el consentimiento de la voluntad, decidlo alguna vez, decidlo de algún modo: el Padre y el Hijo son un solo Dios. Pero no lo decís, no sea que os veáis obligados a confesar lo que nunca quisisteis confesar: que de ambos, y no sólo del Padre, se dijo: *Escucha, Israel; el Señor Dios tuyo es un único Señor* (CM 1,10). Aduce otro texto, tomado de los Hechos: *Tenían un solo corazón y una sola alma* (4,32): «si el amor del Espíritu Santo hace que miles de corazones y de almas sean un solo corazón y una sola alma, ¿con cuánta mayor razón nosotros decimos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios, pues siempre están unidos entre sí, inseparablemente y con inefable caridad?» (C 12). En el texto transcrito vuelve a aparecer la unidad moral, y lo mismo corroboraremos en otro sobre la concordia entre Pablo y Apolo (CM 2,22,1). Esta insistencia del Santo está motivada por la ilación necesaria que establece entre la naturaleza y la voluntad en Dios. De lo contrario, su argumentación se vendría abajo como un castillo de naipes [215].

San Agustín no se conforma con esas semejanzas desemejantes. Pretende profundizar más en el misterio de la vida íntima de Dios. La tradición teológica occidental, y de modo especial la especulación de Tertuliano, le allana el camino. Pues su compatriota, comentando el texto de San Juan (10,30): *Yo y el Padre somos uno,* había distinguido *unum* en neutro para designar la unidad de naturaleza, y *unus* para significar la unidad de persona [216]. El Obispo de Hipona sigue esta orientación e insistirá sobre la misma, desarrollándola con su inapreciable aportación. La correspondencia con Pascencio ya apunta en esta dirección [217]. Pero será en el deba-

[214] Maximino había reconocido que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son uno «in consensu, in convenientia, in charitate, in unanimitate» (C 12).

[215] SIMONETTI, M., *S. Agostino e gli Ariani,* p.78.

[216] *Adversus Praxeam,* 22: PL 2,207.

[217] *Epist* 238,4,25; 5,28-29

te con Maximino donde exponga esa idea con mayor precisión, pues, para el obispo arriano, «unum ad concordiam pertinet, unus ad numerum singularitatis» (C 15,22). Agustín no le admite esa interpretación: «Pues una cosa es son uno *(unum)* y otra es uno *(unus).* Cuando se dice son uno *(unum),* aunque no se especifique qué sea ese uno *(unum),* se entiende la misma sustancia. Cuando se dice de dos sustancias diversas es uno *(unus),* hay que averiguar qué uno *(unus)* sea. Así, por ejemplo, la sustancia del alma y del cuerpo es distinta, y, sin embargo, de su unión resulta un hombre. Diversa es la sustancia del espíritu del hombre y del espíritu de Dios, y con todo *el que se adhiere al Señor es un espíritu* (1 Cor 6,17). Añadió, espíritu. No dijo son uno *(unum).* Pero donde se dice son uno *(unum),* se entiende una sustancia, lo cual vosotros no queréis admitir» (C14). En la refutación escrita vuelve sobre el tema: «Pues una cosa es son uno *(unum)* y otra es un Dios. Distingue entre es y son. No dice el Apóstol los que se adhieren al Señor son uno, pues tienen distinta sustancia, sino que dijo: *el que se adhiere al Señor es un espíritu.* Si, pues, vosotros pensáis que es lo mismo afirmar de dos: es uno *(unus),* diciendo qué uno *(unus)* sea, como lo hace el Apóstol: *es un espíritu;* y decir de dos: son uno *(unum),* sin especificar qué uno *(unum)* sea, como dijo el Salvador: *Yo y el Padre somos uno,* ¿por qué no decís que el Padre y el Hijo es un solo Dios?» (CM 1,10; 1,12). «Ahora, por lo menos, distingue estas dos cosas que no pudiste distinguir en nuestra discusión, cuando estuvimos juntos. Así que presta toda tu atención a lo que voy a decir. Cuando de dos cosas o más se dice que es uno *(unus)* o una, y se añade en qué sea uno o una, esto se puede aplicar a las cosas que son distintas o que son de una misma naturaleza. Pues son distintas sustancias el espíritu del hombre y el espíritu de Dios, y, sin embargo, se dijo: *El que se adhiere al Señor es un espíritu;* son de una misma sustancia las almas y los corazones de los hombres, de quienes se dijo: *Tenían un alma sola y un solo corazón.* Pero donde se afirma, de dos o más, son uno *(unum),* sin añadir en qué sean uno *(unum),* no se entiende de distintas sustancias, sino de una misma sustancia, como fue dicho: *El que planta y el que riega son uno* y *Yo y el Padre somos uno.* Pero tú, que pretendes que el Padre y el Hijo son de diversa naturaleza, no has podido encontrar un pasaje en el que se diga de diversas sustancias que son uno *(unum)»* (CM 2,20,1).

San Agustín no deja de dar vueltas a esta idea. Tiene un texto, sumamente extenso, que la expone con todo lujo de detalles (CM 2,22,1-2). Como anteriormente dijimos, no le basta establecer la unidad moral: es imprescindible llegar hasta la raíz, y ésta no es otra que la unidad sustancial. Por eso su insistencia: «Creo que os he inculcado suficientemente la diferencia entre estas dos locuciones. Así que examina las Escrituras canónicas, antiguas y nuevas, y encuentra, si puedes, dónde se diga que algunas cosas de distinta naturaleza y sustancia sean uno *(unum)*» (CM 2,22,2). Llama la atención la explicación que propone del pasaje de la primera carta de San Juan (5,8): *Tres son los testigos: el espíritu, el agua y la sangre, y los tres son uno (unum).* Como resulta fácil de comprender, basta un solo caso para echar por tierra toda su laboriosa y brillante aportación: el texto bíblico era la excepción de su regla infalible. Es lógico que el Santo, más que un comentario exegético, ofrezca una explicación que justifique su teoría: «Pues éstos son sacramentos, en los que no se atiende siempre lo que en sí sean, sino lo que manifiestan. Porque son signos, que son una cosa en sí y significan otra. Si, pues, se considera lo significado por ellos, vemos que son de la misma sustancia. Como si dijéramos: la piedra y el agua son uno *(unum),* entendiendo por piedra a Cristo y por agua al Espíritu Santo. ¿Quién duda que la piedra y el agua son de distinta naturaleza? Sin embargo, puesto que Cristo y el Espíritu Santo son de la misma y única naturaleza, cuando se afirma que la piedra y el agua son uno *(unum),* se puede entender correctamente de estas dos realidades que tienen distinta naturaleza, pero que son signos de otras que tienen la misma naturaleza» (CM 2,22,3). Explicada de este modo la posible escapatoria de su adversario, pasa a establecer la equivalencia de los tres miembros del texto: el espíritu, el Padre; la sangre, Cristo; el agua, el Espíritu Santo [218].

El Obispo de Hipona insiste especialmente sobre la generación del Hijo. A primera vista parece que está perdiendo el tiempo, pues Maximino no sólo afirma que el Hijo ha nacido del Padre, sino que explícitamente sostiene que no ha sido creado de la nada. En este caso, la ecuación entre engendrar y crear es rechazada como una calumnia de los homeousianos (C 15,13). Agustín, sin embargo, estaba plenamente convencido de que la procesión del Hijo por vía de generación suponía la igualdad de naturaleza respecto al Padre. Y este punto, básico en la polémica arriana, lo quiso dejar bien sentado. «Confieso, como tú dices, que el Padre es innato y el Hijo ha nacido. Pero no porque uno no ha nacido y el otro ha nacido son de distinta naturaleza o sustancia. Ciertamente, si ha nacido, es Hijo; si es Hijo, es verdadero Hijo, porque es unigénito. Pues también nosotros somos llamados hijos, ¿y acaso tantos hijos somos unigénitos? Pero el Hijo unigénito lo es de otro modo: él es Hijo por naturaleza, nosotros somos hijos por gracia. El unigénito ha nacido del Padre, y es lo que el Padre según la naturaleza, según la sustancia. El que afirma que precisamente por haber nacido es de distinta naturaleza, niega que sea verdadero Hijo» (C 14). Y prosigue: «Pues no llamo al Hijo ingénito; sino al Padre, el que engendra, y al Hijo, el que es engendrado. Pero el Padre engendró lo que él es; de lo contrario, el Hijo no sería verdadero Hijo si no fuese lo que es el Padre... Dices del Hijo: *si fuese igual, ciertamente tal* (idéntico), esto es, puesto que no es ingénito no parece que sea tal (idéntico). Puedes afirmar que lo engendrado por Adán no es hombre, pues el mismo Adán no fue engendrado, sino creado por Dios. Si Adán, sin ser engendrado, pudo engendrar lo que él era, ¿negarás que Dios puede engendrar a Dios igual a sí?» (C 14). En la respuesta escrita recordará a Maximino que ante el ejemplo de Adán, que le propuso, no supo qué responder: «Ad haec non miror nullum te invenisse responsum: sed plane laudo nec respondere conatum» (CM 1,20).

Agustín recoge la cita bíblica, aducida por Maximino: *Del vientre, antes del lucero, te engendré* (Sal 109,3). Y aunque no vea cómo encaja en el contexto de la discusión, se aprovecha de ella para explicar la generación divina, comparándola con la humana: «No es propio de la persona del Hijo decir: de tu seno o de tu vientre tú eres mi Dios. Si esa expresión también la aplicamos a la inefable generación, decir del vientre del Padre significa que Dios engendró a Dios de sí mismo, a saber: de su sustancia; como nacido del vientre materno quiere decir que el hombre engendra a otro hombre. Para que entendamos que en ambas generaciones no hay diversidad de sustancia entre el que nace y aquellos de quienes nace. Ciertamente hay diversidad de sustancias entre Dios Padre y la madre humana *(homo mater);* pero no hay diversidad de sustancia entre Dios Padre y Dios Hijo, como no hay diversidad

[218] No pretendemos hablar del origen africano del *Comma iohanneum.* Nos basta saber que San Agustín lo desconoce. Cf. THIELE, W., *Beobachtungen zum Comma Johanneum (1 Joh 5,7s)* «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 50 (1959) 71.

de sustancia entre la madre humana *(homo mater)* y el hijo hombre»[219].

Los textos se multiplican en la pluma del Santo. Advertíamos antes que no dejó de remachar la verdadera filiación del Hijo. «Pero vosotros no admitís que el Hijo es engendrado de la sustancia del Padre, ni tampoco que fue hecho de la nada o de otra materia, sino que concedéis que es del Padre. No veis que es necesario admitir que el que no proviene de la nada o de otra cosa, sino de Dios, tiene que ser de la sustancia de Dios y ser lo que Dios es, del cual procede, esto es, Dios de Dios. Por lo cual, es Dios nacido de Dios, pues antes no fue otra cosa, ya que por su naturaleza coeterna es de Dios, y no es otra cosa que no sea lo que es aquel del cual es, a saber: de la misma y única naturaleza o de la misma y única sustancia... Nos acusáis de concebir la generación divina como si se tratara de la corporal y corruptible. No entendéis las Escrituras, y por eso rechazáis la verdadera filiación del Hijo. Ahora bien: si éste no ha sido hecho de la nada y no es de la sustancia del Padre, ¿de qué sustancia viene? No sois capaces de decirlo, pues no lo encontráis» (CM 2,14,2; 2,14,4). «Pues el Padre y el Hijo son de la misma y única sustancia. Esto es lo que significa aquel *homousion,* que en el Concilio de Nicea fue confirmado con la autoridad de la verdad y con la verdad de la autoridad por los Padres católicos contra los herejes arrianos» (CM 2,14,3). Quitad de esa generación la corrupción, la pasión carnal, y veréis que, como los hombres engendran verdaderos hombres, «con mayor razón Dios pudo engendrar un verdadero Hijo, permaneciendo la incorrupción espiritual totalmente ajena a la corrupción carnal» (CM 2,14,3).

La generación divina no está sujeta a los cambios o al tiempo. Es incomparablemente más perfecta que la generación humana. «Pues la mortalidad necesariamente tiene que variar por la edad, cuando el nacimiento es temporal, pero no cuando es eterno. Pues éste es de tal modo que ni el Hijo crece ni el Padre envejece. Y, por lo mismo, no hay diferencia de edad entre ambos, pues en la

[219] CM 1,7. En el sermón sobre el citado salmo explica al pueblo este pasaje: «*Del vientre, antes del lucero, te engendré.* ¿Qué es esto? Si Dios tiene Hijo, ¿por ventura también tiene vientre, como los cuerpos carnales? No. Tampoco tiene seno, y, sin embargo, se dijo. *El que está en el seno del Padre, éste lo declaró.* Este seno es este vientre; y tanto la palabra *seno* como *vientre* se consignaron por *secreto.* ¿Qué significa entonces *desde el vientre?* Desde lo secreto, desde lo oculto; de mí mismo, de mi sustancia. Esto, pues, significa desde el vientre» *(Enarrat. in ps.* 109,16).

eternidad no se da edad. Por tanto, la forma de ambos no es diversa, pues el Hijo verdadero no ha nacido para crecer o para permanecer imperfecto; ha nacido igual» (CM 2,14,6). El Hijo, al nacer, todo lo recibe del Padre; éste, al engendrar, todo se lo da, pero sin perder lo que da: «El que dio, lo dio engendrando; el que recibió, naciendo lo recibió. No se socorrió al indigente, sino que fue engendrada la misma abundancia. Ni el que recibió puede ser distinto del que se lo dio, pues precisamente lo recibió para ser igual» (CM 2,14,7). «Pues ¿cómo decís que confesáis al verdadero Hijo, que no negáis que sea semejante al Padre, cuando negáis que sea con el Padre de una sola sustancia? Así como una misma sustancia indica al verdadero Hijo, una sustancia diversa muestra al que no es verdadero. Pero ¿cómo decís que el Hijo es semejante al Padre si no admitís que sea de la sustancia del Padre? ¿Por ventura el cuadro o la estatua no es semejante al hombre?, y, sin embargo, no puede llamarse hijo suyo, pues es de diversa sustancia» (CM 2,15,2). Lo mismo afirmará de la filiación adoptiva, para concluir: «Pues al que pensáis que tiene diversa sustancia, más que llamarle semejante tenéis que llamarle desemejante y negar de plano que sea verdadero Hijo» (CM 2,15,2). Y poco después añade: Decís que Dios Padre engendró a Dios Hijo, no perfectible, sino perfecto. Estamos de acuerdo. Pero entonces admite que el Hijo es igual que el Padre. Pues si fuera menor, como vosotros sostenéis, el Padre o no pudo o no quiso engendrar a un Hijo igual a sí... Es más, la generación humana sería más perfecta, pues el hijo puede progresar (CM 2,15,5). Sólo otra cita más, referente a la misión, de la que tanto abusaban los arrianos: «Pero ¿qué cristiano ignora que el Padre envió y el Hijo fue enviado? Pues no era conveniente que el que engendra fuera enviado por el engendrado, sino éste por aquél. Esto, sin embargo, no proviene de la desigualdad de sustancia, sino del orden de la naturaleza: uno no es mayor que el otro, sino que uno proviene del otro» (CM 2,14,8).

Todos estos textos y otros muchos, que podríamos añadir, están plenamente justificados, pues en una frase del debate Maximino dejó entrever el significado que para él tenía la generación del Hijo: «Ya sea el Hijo, ya sean los seres creados por el Hijo, cada uno según la medida de su fe, recibieron la bondad para ser buenos de aquella única fuente de bondad» (C 15,23). San Agustín comprende perfectamente el alcance de esta afirmación y la rechaza de inmediato, pues peligra la divinidad del Hijo, tomada en

sentido propio: Si del Padre, fuente de bondad, el Hijo y las demás criaturas reciben la bondad según la medida de su fe, se sigue que el Hijo lo será por gracia y no por naturaleza. «He aquí que vas contra tu sentencia, ha aquí que ya has descubierto el secreto impío de vuestra herejía, pues al unigénito verdadero Hijo de Dios, que es verdadero Dios, le confesáis Hijo, no por naturaleza, sino por gracia. Pues si él, como lo proclaman tus palabras, para ser bueno recibió la bondad según la medida de su fe, es, en consecuencia, Hijo por gracia, no por naturaleza. Y en algún tiempo no fue bueno, y creyendo se hizo bueno, pues, como tú dices, recibió la bondad del Padre, que es la fuente, según la medida de su fe» (CM 2,23,7).

Mucho nos hemos detenido en este punto. Pero la preocupación de Agustín, como la de Maximino, estaba centrada en él. Por tanto, era preciso que dejáramos bien claro el constante machaqueo del Santo. Respecto a otro punto, la encarnación del Verbo, casi no encontramos materia digna de mención. Ninguno de los dos obispos la planteó ex profeso. Sólo podemos acudir a referencias que surgieron durante el debate. Las recordamos en los apartados siguientes:

a) La encarnación no implica en el Hijo la pérdida de la divinidad: «Crees que el Hijo es mudable en su sustancia, como si hubiera asumido al hombre de tal modo que él se hubiese convertido en hombre. Pero no enmiendas esta blasfemia, a no ser que creas que, en la asunción del hombre, el Hijo tomó lo que no era, pero sin dejar ni perder lo que era» [220].

b) Pasibilidad de Cristo. «¿No ves que de ningún modo hubiera podido morir si no hubiera recibido de nosotros la carne mortal? Por último, la carne murió en él, pero él no murió en cuanto que pertenece a Dios, en cuanto que se refiere a la divinidad, según la cual es igual al Padre» (C 14). La naturaleza humana de Cristo puede ser considerada algo inferior a la angélica, «no por ser naturaleza humana, sino *por la pasión de la muerte»* (CM 2,25).

c) Impecabilidad de Cristo. Por la encarnación, no quedó

[220] CM 2,26,10 En la carta a Pascencio ya lo había dicho: «No es lícito separar al Hijo del hombre del Hijo de Dios, pues el Hijo de Dios se hizo Hijo del hombre, no mudando lo que era, sino asumiendo lo que no era» *(Epist.* 238,4,21). San Agustín tiene otros textos sobre el *Homo Assumptus,* que el P. Deodato de Basly planteó con éxito insospechado en este siglo Pero llevar la discusión de la teología actual hasta el siglo V nos parece excesivo, aunque entren en danza Nestorio y Cirilo de Alejandría. GALTIER, P., *L'unité du Christ. Être... Personne... Conscience* (París 1939); PARENTE, P., *L'Io di Cristo* (Brescia 1951).

manchado, pues precisamente vino a la tierra a todo lo contrario: a purificarnos (C 14). «Pues asumió el alma humana y el cuerpo humano sin ningún contagio de mancha. Y se dignó salvar en sí mismo los dos componentes, a saber: el alma y la carne humana» (C 14). Cristo por nosotros no cometió pecado, sino que Dios Padre hizo al mismo Cristo pecado, es decir, sacrificio por el pecado (CM 1,2). «Me doy por satisfecho si admites que Cristo de tal modo descendió a las miserias humanas, que, sin embargo, esto no suponga que cometiera pecado alguno» (CM 2,5). «Sólo Dios es mayor que la naturaleza humana, asumida por Cristo con aquella mente humana, que no pudo ser corrompida por ningún pecado» (CM 2,25).

d) Comunicación de idiomas. «Ni nos debe turbar la cuestión de saber cómo Cristo, en cuanto que es hombre, descendió del cielo, cuando se hizo hombre de una madre que estaba en la tierra. Esto se dijo por la unidad de la persona, pues una persona es Cristo Dios y hombre... Si, pues, atiendes la distinción de las sustancias, el Hijo de Dios descendió del cielo y el Hijo del hombre fue crucificado. Si te fijas en la unidad de la persona, el Hijo del hombre descendió del cielo y el Hijo de Dios fue crucificado... Luego por esta unidad de persona no sólo se dijo que el Hijo del hombre descendió del cielo, sino que estaba en el cielo cuando hablaba en la tierra» (CM 2,20,3).

e) Cristo, en cuanto hombre, es inferior al Padre y le debe adoración (C 14; CM 1,5). Su voluntad humana tuvo que estar sometida a la del Padre: «Pues si no hubiera asumido al hombre, de ningún modo el Verbo único hubiera dicho al Padre: *No lo que yo quiero»* (CM 2,20,2). «Sin embargo, no es absurdo interpretar que, en cuanto que se hizo hombre, dijo: *Bajé del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió* (Jn 6,38). Pues el segundo Adán, que quita el pecado del mundo, de este modo se distingue del primer Adán, por quien entró el pecado en el mundo (Rom 5,12). Porque éste (Cristo) no hizo su voluntad, sino la del que le envió; mientras que el otro hizo la suya y no la del que le creó» [221].

f) La humanidad permanece unida a Cristo después de su glorificación. En contraposición a la aparición pasajera del Espíritu Santo, *per subiectam creaturam,* el Verbo asumió la naturaleza

[221] CM 2,20,3. Esta idea ya la había desarrollado con cierta amplitud en la refutación del *Sermo Arianorum* (7,6).

humana para no despojarse jamás de ella: «Cristo no tomó para un momento la figura en la que se apareció a los hombres y después la dejó, sino que asumió la forma visible de hombre en la unidad de su persona, permaneciendo la forma invisible de Dios. No sólo nació en ella de una madre humana, sino que creció en ella, y comió, y bebió, y durmió en ella, y fue matado en ella, y resucitó en ella, y ascendió al cielo en ella, está sentado a la derecha del Padre en ella, y vendrá para juzgar a los vivos y a los muertos en ella, y en su reino está sujeto en ella a aquel que le sometió todas las cosas» (CM 1,19). Y en otro lugar: Atribuyes las palabras del Señor, *A mi Dios y a vuestro Dios* (Jn 20,17), al Hijo, como si éste, por la glorificación, hubiera perdido la humanidad asumida; pero, por la resurrección, la forma de siervo no quedó disuelta, sino cambiada a mejor. «Como si el que murió no fuera el que resucitó, como si la forma que fue ejecutada no resucitó, como si esa forma no fue elevada al cielo, con la que el Hijo de Dios está sentado a la derecha del Padre, y con la que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos» (CM 2,16,1; 2,25). Lógicamente, puede interceder por nosotros (CM 2,4).

La divinidad del Espíritu Santo es otra cuestión, que ya había sido incorporada a la discusión con los arrianos. Precisamente San Agustín comenzó el debate con Maximino planteando la igualdad entre el Hijo y el Paráclito: «Si Cristo ilumina por el Espíritu Santo y si el Espíritu Santo ilumina por Cristo, los dos tienen idéntica potestad y, en consecuencia, son una sola sustancia, son una misma divinidad» (C 11). Así veremos cómo el Santo establecerá la divinidad del Espíritu Santo, unas veces comparándole al Hijo y otras al Padre. «Tú no pudiste decir que el Espíritu Santo está sometido al Hijo sino porque ruega por nosotros con gemidos. Parece que para ti aquella perfección de santidad consiste en estar siempre gimiendo, sin poder respirar con tanto gemido. ¡Oh miseria eterna! Entiende la expresión y evitarás la blasfemia. Pues se dijo: *Interpela con gemidos,* para que entendamos que hace que roguemos nosotros con gemidos. El nos asiste, e infundiendo la caridad en nosotros, hace que pidamos con gemidos» (C 13). La exégesis del texto paulino: *Ruega por nosotros con gemidos inenarrables* (Rom 8,26), como la de otros textos de la Escritura (Gén 22,12; Gál 4,9), exigen una interpretación adecuada si no queremos convertirlos en auténticos disparates (C 13; CM 1,9; 2,3). Pero resulta que también en el lenguaje corriente nos expre-

samos de modo parecido: llamamos al frío perezoso, porque nos hace perezosos; al día triste o alegre, porque hace que estemos tristes o alegres (CM 1,9).

A esto hay que añadir que no se encuentra testimonio alguno donde se diga que el Espíritu Santo adora al Padre: «Aunque se te conceda lo que tú sostienes, a saber: que el Espíritu Santo ruega por los santos, sin embargo una cosa es interpelar u orar y otra adorar. Todo el que ruega, ora; no todo el que adora, ruega; ni todo el que ruega, adora. Recuerda la costumbre de los reyes: de ordinario son adorados y no se les suplica; pero algunas veces se les ruega y no son adorados» (CM 1,9). Si el Hijo es superior al Espíritu Santo, porque de éste no se dice que ha de ser adorado, te pregunto: ¿el que vivifica las almas no ha de ser adorado? Omitimos el caso de Abrahán, que adoró a los hombres (Gén 23,7). Me pides un testimonio, según el cual el Espíritu Santo ha de ser adorado. Aunque literalmente no lo encuentro, respóndeme a esto: ¿me puedes decir tú dónde se lee que el Padre sea ingénito o innato? Y, sin embargo, es así. Pues es más importante que el Espíritu Santo tenga templo a que sea adorado. Ahora bien: nuestros cuerpos son templo del Espíritu Santo. No desprecies nuestros cuerpos, ya que son miembros de Cristo (CM 2,3). Y prosigue con el ejemplo de Lot, que adoró a dos ángeles (Gén 19,1): «Pues ves aquí que dos ángeles son adorados por un hombre justo, ¿y no quieres que el Espíritu Santo sea adorado, cuando le anteponéis sin la menor ambigüedad a todos los ángeles? Pero dirás: creía que eran hombres, pues les ofreció hospitalidad en cuanto hombres. Esta salida te perjudica más, pues afirmas que no hay que adorar al Espíritu Santo, superior a todos los ángeles, y ves que los hombres, inferiores a los ángeles, son adorados por los justos» [222].

En las citas anteriores Agustín ha aludido a dos conceptos de gran importancia para su propósito. En primer lugar, somos tem-

[222] CM 2,26,6. Llama poderosamente la atención este texto del Santo: «No piensas correctamente sobre el lugar que en las cosas creadas ocupa la naturaleza humana, que fue creada a imagen de Dios. Los ángeles pueden denominarse mayores que el hombre, porque son superiores que el cuerpo del hombre; también son superiores que su espíritu, mas en el estado en el que el cuerpo es corruptible por el pecado original con justicia le oprime. Pero sólo Dios es mayor que la naturaleza del hombre, la cual, por su mente racional o intelectual, es superior a las demás criaturas» (CM 2,25). No pretendemos tratar el problema de la naturaleza de los ángeles. El Santo duda *(Epist.* 95,8). Parece, sin embargo, que se inclina a atribuirles un cuerpo incorruptible *(Sermo* 362,17) superior al cuerpo humano *(Enarrat. in ps.* 85,17; 145,3). Por eso, no vemos cómo encaja el texto que hemos transcrito al principio de la nota con estas breves referencias. O'TOOLE, J., *The Philosophy of Creation in the writings of St. Augustine* (Washington 1944), p.44-46.

plo del Espíritu Santo (CM 2,3): «Si el Espíritu Santo no fuese Dios, con toda seguridad no nos tendría como templos suyos... ¿No es cierto que si construyéramos a un santo ángel excelentísimo un templo de maderas y de piedras, seríamos anatematizados por la verdad de Cristo y de la Iglesia de Dios? Pues no podemos dar a una criatura el culto que se debe al único Dios. Si, pues, seríamos unos sacrílegos construyendo un templo a una criatura, ¿cómo no va a ser Dios verdadero aquel a quien no construimos un templo, sino que nosotros mismos somos su templo?» (C 14; CM 1,11). El Espíritu Santo, si no fuera Dios, no tendría templo, y un templo no construido con materiales, sino edificado de los miembros de Dios, ya que *Cristo, por encima de todas las cosas, es Dios bendito por los siglos* (Rom 9,5), y nuestros cuerpos son sus miembros... Aquel a quien Salomón edificó un templo de maderas y piedras es Dios, y a quien se le edifica un templo de los miembros de Cristo, es decir, de los miembros de Dios, ¿no va a ser Dios?» (CM 2,21,1).

El otro concepto que maneja el Obispo de Hipona se refiere a la virtud santificadora del Espíritu Santo (CM 2,3); quedará robustecido al volver a desarrollar el motivo anterior sobre el templo. Arguye a Maximino de esta manera: Aunque os deshacéis en alabanzas al Espíritu Santo, no admitís que sea Dios. ¿Es posible que el que llenó el orbe no sea Dios? Pues la Escritura dice: *El Espíritu del Señor llenó la tierra* (Sab 1,7). Pero ¿para qué decir que llenó la tierra si también llenó al Redentor del mundo? Pues el Señor *Jesús, lleno del Espíritu Santo, volvió del Jordán* (Lc 4,1). Y ¿osáis afirmar que el Señor Jesús es Dios y, en cambio, el Espíritu Santo, del cual estaba lleno, no es Dios?» (CM 2,21,2). Irónicamente prosigue con una cita escriturística no muy afortunada: ¡Qué mal concepto tenéis del Espíritu Santo, que ni siquiera le dais el título que se le da a Moisés, siervo de Dios, que, por las plagas que envió contra Egipto, fue llamado dios del faraón (Ex 7,1)! «En todas partes está el Espíritu Santo para regenerar a los hombres en orden a la vida eterna, ¡y no es Dios para ellos! Pero aún hay más: es verdadero Dios, pues los miembros del verdadero Dios son su templo. Y ciertamente el templo está sometido a aquel a quien le pertenece. Entonces, ¿cómo no va a ser Dios, si los miembros de Dios le están sometidos? Y por esto también es Señor de su templo. ¿Quién se engañará de tal modo que diga que alguien no es señor

de su casa? Pero ¿cómo el Espíritu Santo no será Señor si es Señor de los miembros del Señor?» (CM 2,21,2).

La procesión del Espíritu Santo es distinta de la del Hijo. Además, no sólo procede del Padre, sino también del Hijo. Veámoslo. Dirigiéndose a Maximino, Agustín le dice: lo que has afirmado de las tres personas lo hacemos nuestro «si llamas al Padre autor, porque de él procede el Hijo, pero él no procede del Hijo; y porque de él y del Hijo procede el Espíritu Santo, ya que el Padre le dijo al Hijo, engendrándole así, que también del Hijo proceda el Espíritu Santo...» (CM 2,5). El Santo recoge la siguiente objeción del obispo arriano: Si el Hijo y el Espíritu Santo proceden del Padre, ¿por qué uno es Hijo y el otro no lo es? [223]. La respuesta es de gran importancia para la evolución homogénea del dogma trinitario: «Voy a contestar, lo entiendas o no lo entiendas. El Hijo procede del Padre y el Espíritu Santo también. Pero el primero por generación y el segundo por procesión. Por tanto, el Hijo es del Padre, del cual es engendrado; el Espíritu Santo es de ambos, porque procede de los dos... Pues el Padre es el autor de la procesión del Hijo, porque engendró tal Hijo, y, engendrándole, le dio también que de él proceda el Espíritu Santo... Porque si hubiera nacido no sólo del Padre, ni sólo del Hijo, sino de ambos, sin duda alguna sería hijo de los dos. Pero como de ningún modo es hijo de los dos, no fue conveniente que naciera de ambos. Luego el Espíritu Santo es de ambos, pues de ambos procede. Refiriéndonos a aquella excelentísima naturaleza, ¿quién será capaz de explicar la diferencia que hay entre nacer y proceder? No todo lo que procede nace, aunque todo lo que nace procede; como no todo bípedo es hombre, aunque todo hombre sea bípedo. Esto es lo que sé. Pero no sé, no consigo, no alcanzo a distinguir entre aquella generación y esta procesión» (CM 2,14,1).

Después de esta declaración de humildad sólo queremos añadir un texto de Agustín, en el que magistralmente expone la doctrina trinitaria: «Pues el Padre es principio, pero no de principio; el Hijo es principio de principio; los dos, sin embargo, a la vez, no son dos principios, sino uno solo. Como el Padre es Dios y el Hijo es Dios, pero ambos a la vez no son dos dioses, sino un solo Dios.

[223] C 15,14. Esta concepción racionalista del misterio trinitario, con motivo de exponer la cuestión sobre la omnipotencia divina, la ridiculizó el Santo Doctor: «La divina generación sería desmesurada si el Hijo engendrado engendrase un nieto al Padre; pues también el mismo nieto, si no engendrase un bisnieto a su abuelo, sería impotente, según vuestra admirable sabiduría» (CM 2,12,3).

No niego que el Espíritu Santo, que procede de los dos, sea principio. Pero los tres, como simultáneamente son un solo Dios, así afirmo que son un solo principio» (CM 2,17,4).

Hasta aquí la doctrina católica que San Agustín ha opuesto a los arrianos. Pero su refutación necesariamente tenía que tener unos límites, marcados por sus intervenciones como pastor y polemista. Más que en el primer aspecto nos hemos fijado en el segundo. Sus discusiones con Pascencio y Maximino y la impugnación del *Sermo Arianorum* son los puntos de referencia que fundamentalmente hemos tenido en cuenta. Por tanto, entra dentro de lo normal que sus réplicas no sean una exposición sistemática y, menos aún, un tratado completo sobre la Trinidad. Este fue escrito sin prisas y por etapas, pensando en aquellos espíritus orgullosos que despreciaban los humildes principios de la fe. Pero insistimos: la postura del Santo Doctor frente al enemigo de la doctrina ortodoxa sobre la trinidad personal en Dios estará condicionada por las cuestiones y argumentos que el arriano propone al interpretar de modo racionalista este dogma cristiano [224]. En primer lugar, los temas: el Padre es el Dios absolutamente trascendente, y, por lo mismo, el Hijo es un Dios de segunda categoría, inferior al que le engendró; el Espíritu Santo no pertenece al ámbito de lo divino. Ya tenemos la negación de la Trinidad, o mejor, de la unidad de naturaleza en la trinidad de personas. Las consecuencias se seguirán con una lógica férrea. Por eso Agustín se verá en la necesidad de afrontar estos temas adaptándose al planteamiento de sus oponentes: no le será preciso negar la absoluta trascendencia del Padre para mantener en plena vigencia la unidad sustancial de las tres divinas personas. Una vez sentado este principio, característico de la teología agustiniana, concluirá con todo rigor que todos los atributos divinos (omnipotencia, inmutabilidad, eternidad, sabiduría, bondad, invisibilidad...) son comunes a los tres sin gradación posible de ningún género.

A continuación vendrán los argumentos escriturísticos, interpretados en sentido favorable a las tesis que los arrianos habían previamente establecido. «Es cierto que la Revelación —escribe Basevi— es la fuente del problema, porque a partir de la Revelación se *plantea* la posibilidad y validez de predicar la divinidad del Padre y de predicar la divinidad del Hijo. Pero no es cierto que

224 MESLIN, M., *Les Ariens d'Occident, 335-430* (París 1967), p.300-387.

la solución propuesta por Arrio sea el fruto de una interpretación de la Sagrada Escritura; todo lo contrario, como luego veremos» [225]. Poco después puntualiza: «No se trata, por tanto, de que los arrianos se vieran forzados por la Sagrada Escritura a negar la perfecta divinidad de Cristo, sino que, habiendo ya concluido que Cristo no podía ser Dios perfecto, leían los textos en este sentido» [226]. Más adelante, al presentar una visión de conjunto del arrianismo, añadirá: «El arrianismo no deriva de la Sagrada Escritura, sino que saca de ella formas expresivas y argumentos polémicos. Al contrario, los arrianos, cuando quieren interpretar la Sagrada Escritura, no pueden ocultar su dificultad. Su exégesis es siempre de corto alcance, excesivamente "puntual", dominada por ideas preconcebidas» [227].

Simonetti alude a la carencia de formación bíblica del obispo godo, contrincante de Agustín: «Maximino revela claramente sus límites como exegeta y también como conocedor de la Escritura. Nótese que todas las citas escriturísticas por él aducidas formaban parte de aquel conjunto de pasajes bíblicos que los arrianos, tradicionalmente, ya desde decenios antes, aducían para sostener su doctrina» [228]. Pero es que además, en la conclusión que resume las posturas encontradas de las dos partes, llega a afirmar: «Se tiene la impresión de que la polémica de Agustín contra los arrianos se desarrolla en condiciones particularmente difíciles. Los largos decenios de lucha continua tuvieron como resultado determinar una constante profundización, por ambas partes, de los términos de la cuestión en direcciones completamente divergentes, con el resultado que aquella controversia, que al principio había nacido en

225 *Los textos de la Sagrada Escritura sobre la Pasión de Cristo en la exégesis arriana y agustiniana*, en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del mundo* (Pamplona 1982), p.367-368.

226 Ibid., p.373.

227 Ibid., p.377. Y continúa: «El error de la exégesis arriana es detectable con facilidad siempre que se vuelva a la noción de misterio. Los doctores ortodoxos no niegan la existencia de los textos citados por los arrianos, y, en algunos casos, llegan hasta compartir su interpretación. Pero repiten constantemente que los textos citados por los heterodoxos *no son los únicos:* junto a ellos hay otros que afirman precisamente lo contrario de lo que los arrianos pretenden. No se trata de escoger entre unos u otros, sino de aceptar unos y otros. La solución de la aparente contradicción entre los textos escriturísticos no se consigue con arbitrarias mutilaciones, sino con un gran respeto hacia el misterio de la vida íntima de Dios, en la cual se puede penetrar sólo poco a poco. En definitiva, la exégesis ortodoxa reivindica el principio de totalidad: el sentido de un texto sólo se puede conseguir a la luz de toda la Revelación» (ibid.). Basevi insiste en dejar al descubierto la arbitrariedad y la parcialidad de la exégesis arriana (ibid., p.369-385). Boularand da una explicación distinta, pero no carente de probabilidad: «Las ideas de Arrio son las de un exegeta de la Escritura divina demasiado confiado en la lógica de sus razonamientos» *(L'hérésie d'Arius et la «Foi» de Nicée* [París 1972], p.101).

228 *S. Agostino e gli Ariani*, p.71, nota 82.

referencia a un solo punto, aunque central, del dogma cristiano, al final se había radicalizado, como ya lo hemos indicado en varias ocasiones, en un enfrentamiento entre dos concepciones globalmente opuestas. El hecho de que la concepción arriana estuviese más en armonía con la tradición filosófico-religiosa del helenismo, mientras la concepción ortodoxa era más fiel al espíritu del monoteísmo judeo-cristiano, era una ayuda, en la polémica, para los ortodoxos, pero no en la medida en que se pudiera pensar, en cuanto los arrianos habían sabido sacar provecho, en ventaja suya, de muchos pasajes escriturísticos que se prestaban a ser interpretados en armonía con su pensamiento. La radical diferencia de la doctrina y, más aún, la diversa mentalidad con que los contendientes se acercaban al dato escriturístico, hacía arduo, si no imposible, encontrar aquella plataforma común, que es indispensable para poder indicar un debate que aspirase a ser constructivo, aunque sólo fuera en parte» [229]. Este juicio de valor también afecta al Obispo de Hipona. Basevi no está de acuerdo y, a nuestro parecer, no le falta razón: «Se trata, en definitiva, de una doble acusación: tanto los arrianos como San Agustín fuerzan la interpretación de la Sagrada Escritura para apoyar sus ideas preconcebidas. Sentimos decir que discrepamos absolutamente de tal interpretación, porque entendemos que si en el caso de los arrianos había efectivamente una "mentalità" previa, en el caso de San Agustín el "approfondimento" de la doctrina trinitaria, que Simonetti admite, no fue el producto de una mentalidad, sino de una especulación creyente, que quiso, en todo momento, ser fiel a la Revelación en su integridad» [230].

Aunque no faltan los estudios monográficos sobre San Agustín en cuanto exegeta [231], algo tenemos que decir al respecto: En primer lugar, reconocer con Basevi que no es un especialista en la materia. «Entre todos los investigadores de las obras bíblicas del Santo Doctor, una afirmación se ha hecho prácticamente común: la exégesis agustiniana carece de valor "científico", o sea, poco puede sugerir al exegeta actual debido a la incompleta preparación filológica, histórica y crítica del Obispo de Hipona. También reconocen todos, sin embargo, el valor dogmático de muchas afirmaciones de San Agustín. Su exégesis, en otros términos, resulta muy útil al teólogo en vista a una fundamentación bíblica del dogma, pero poco útil al exegeta que quiere explicar un texto concreto» [232].

[229] Ibid., p 83-84.
[230] Art. cit., p.361, nota 8.
[231] CILLERUELO, L., *San Agustín, intérprete de la Sagrada Escritura:* «La Ciudad de Dios» 155 (1943) 455-489; 156 (1944) 259 283; GILMORE, A., *Augustine and the critical Method:* «Harvard Theological Revue» 39 (1946) 141 163; PONTET, M., *L'exégèse de saint Augustin prédicateur* (París 1946); TRAPÈ, A., *S. Agostino esegeta: teoria e prassi:* «Lateranum» 48 (1982) 224-237.

Sin embargo, es necesario recalcar la atinada observación de Hamman. «Para el cristiano culto de la época, la cultura cristiana consistía en el dominio de la Biblia, como el literato dominaba su Homero o su Virgilio. La erudición bíblica es una de las notas más destacas de casi todos los escritores latinos, que conocían de memoria incontables versículos y pasajes, que afloran espontáneamente a su espíritu cuando hablan o escriben. A fuerza de leer y encomendar a la memoria los textos sagrados, los Padres adquieren un extraordinario virtuosismo en el manejo de las citas, ensartándolas como perlas de un collar, hasta el punto de que ciertos textos de Jerónimo, de Paulino o de Agustín no son más que centones bíblicos. La sutura es tan imperceptible, que resulta a veces imposible discernir la modulación, y el pueblo mismo, para entrenarse, embarcado en el juego, en Hipona como en Antioquía, completa la cita comenzada por el orador... Cuando Agustín, ordenado sacerdote, pedía un plazo de tiempo *ad cognoscendas divinas scripturas,* se proponía asimilar la Biblia, con asidua lectura, desde el Génesis al Apocalipsis. Las citas bíblicas, escasas hasta entonces en sus escritos, se multiplicarán en seguida, engarzadas con arte consumada en el texto» [233].

De acuerdo en que San Agustín no es un especialista de la Escritura en el sentido actual del término. Sin embargo, la Biblia estuvo siempre en el centro de su vida [234]. Una vez convertido, es consciente de su pobre formación escriturística; por eso buscó la preparación adecuada para desempeñar su misión eclesial. Y en el campo de la polémica teológica, cumplió a la perfección la labor que providencialmente le había sido encomendada. «La interpretación que San Agustín dio a la Sagrada Escritura fue evolucionando

[232] *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento* (Pamplona 1977), p.31.
[233] *Patrología,* vol.3, p.22.
[234] «La Biblia está en el centro mismo de la vida espiritual de nuestro Doctor. adhesión al maniqueísmo, conversión al catolicismo, llamada al sacerdocio, ministerio pastoral, actividad como obispo, ideales religiosos: todo gira alrededor de la Sagrada Escritura Los momentos decisivos de la vida de San Agustín corresponden a otros tantos encuentros con la Palabra de Dios escrita» (BASEVI, C., *San Agustín,* p.35).

en relación con las controversias teológicas que sostuvo. Este es otro de los rasgos característicos de la teología agustiniana. El Obispo de Hipona raramente escribió sus obras para asentar, de manera sistemática, algún punto de doctrina. No queremos decir con esto que sea un pensador asistemático, cuyo sistema varía con los tiempos y las circunstancias; sólo queremos decir que sus obras, sus respuestas, sus soluciones tienen un valor en parte circunstancial, ya que han sido escritas en una determinada situación que hay que tener presente si se quiere interpretarlas correctamente».

«Nos parece, por tanto, que para dar una versión verídica del pensamiento agustiniano no se puede prescindir de un marco histórico; naturalmente, esta afirmación debe ser completada con otra: la exégesis o, mejor dicho, los criterios exegéticos de San Agustín no variaron sensiblemente desde los años inmediatamente siguientes a su conversión hasta el final de su vida. Se pueden dar y se dan, en efecto, profundizaciones, aclaraciones, enriquecimientos, la exégesis se hace más madura y más segura, se cimienta más el texto; los criterios se afinan y unifican, pero los elementos fundamentales están presentes ya desde los primerísimos años, desde el *De moribus ecclesiae et manichaeorum,* que marca el comienzo de la actividad teológica del Santo Doctor» [235].

Lo que hasta aquí hemos dicho del Obispo de Hipona en relación a la Escritura está motivado por la afirmación de Simonetti, que ya ha sido rechazada por Basevi [236]. Pero, además, nos ha parecido conveniente para ambientar un texto paulino, como paradigma de su exégesis en la polémica arriana. En un principio nos inclinamos por un versículo de Juan (16,15), puesto que el Santo considera este texto como la regla segura contra el arrianismo: «Et hanc Domini sententiam, ubi ait, *Omnia quae habet Pater, mea sunt;* tanquam rectissimam regulam ad vos, sive convincendos, sive, quod magis cupimus, corrigendos, per multa adhibere debemus: ut ubicumque aliquid tribuitis Patri quod Filio denegatis, ipsam fidelissimam testem contra errores vestros, vel contra mendacia producamus» [237]. Pero desistimos de este texto, pues

[235] Ibid., p.35-36

[236] «Puede parecer, y así lo entiende Simonetti, que San Agustín parte de un esquema preconcebido de la Trinidad y se limita a oponer cita a cita, como sus adversarios, utilizando la Escritura sin interpretarla ni partir de ella. Nosotros somos de muy distinta opinión» (Art. cit., p.379).

[237] *Contra Maximinum,* 2,9,2.

constantemente nos hemos referido a él al exponer el pensamiento del Santo Doctor.

Definitivamente hemos elegido el texto de Pablo a los Filipenses (2,5-11). Es uno de los lugares clásicos entre los ortodoxos para refutar la doctrina arriana. San Agustín recurre a él con frecuencia. Y es lógico, pues los arrianos se mostraban un tanto desazonados cada vez que se encontraban con su cita. «Cabe destacar, por ejemplo, la debilidad de la interpretación arriana de Flp 2,5-7. Incapaces de entender el verdadero sentido de la *kénosis* y de la glorificación de Cristo, como premisa para nuestra salvación y glorificación, los arrianos se limitan a afirmar que Cristo *pudo* (y no que quiso) ser tentado y que recibió su gloria extrínsecamente. El aspecto soteriológico y cristocéntrico del texto paulino es olvidado por completo. La cristología arriana es una pura descripción de las operaciones llevadas a cabo por un ser extraordinario, divinizado, que no es Dios. Cristo no es el Salvador, es solamente un modelo de obediencia al Padre que nosotros debemos imitar» [238]. Esta debilidad interpretativa del himno paulino ya la había detectado en el obispo godo: «Maximino ofrece una interpretación del himno de Flp 2,5-11 que se aleja en dos puntos de la interpretación ortodoxa, porque considera que la glorificación de Cristo *(propter quod et Deus superexaltavit, et donavit ei nomen quod est super omne nomen)* se refiere a la *divinidad* de Cristo, y entiende que la expresión *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo* indica que el Hijo recibe su divinidad del Padre *(in forma Dei)* y llega a ser igual gracias a su obediencia» [239]. También Simonetti sostiene que Maximino, aunque atribuía al Hijo la forma de Dios, interpretaba la expresión *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo* forzando el significado más obvio, en el sentido de que Cristo, conocedor de su inferioridad, no habría pretendido ser igual al Padre» [240].

Como era de suponer, San Agustín se mantiene en la línea seguida por la ortodoxia. En consecuencia, el himno de Flp 2,5-11 lo interpreta teniendo en cuenta la generación eterna *(in forma Dei)* y la generación temporal *(in forma servi)*. Así, pues, Cristo tiene una doble naturaleza: la divina, por la que es igual al Padre, y la humana, según la cual está sometido al Padre. El Santo tiene

[238] Basevi, C., *art. cit.*, p.373.

[239] Ibid., p.360; p.376.

[240] *S. Agostino e gli Ariani,* p.73.

clara conciencia de que esta doctrina es patrimonio de la Católica, pues distingue con precisión entre interpretar el texto paulino y exponerlo: «que los oyentes se queden con mi interpretación, o mejor, exposición, en la que demostré que, según la forma de esclavo, fue obediente, pero sin perder la forma de Dios, en la que es igual al Padre» (CM 2,15,5).

Ya en la refutación del *Sermo Arianorum* recurre a este pasaje del Apóstol para explicar que, por razón de la unidad de persona, cualquier vocablo que es propio de una naturaleza se atribuye a la otra: los divinos a la humana y los humanos a la divina. «Por consiguiente, se refiere a él (Cristo) en cuanto que se hizo hombre, lo que se dijo: *Tomando la forma de esclavo y presentándose como hombre en su condición externa;* comenzó a tener este estado en el tiempo. Pero también del mismo Cristo se afirmó: *Existiendo en la forma de Dios.* Ciertamente, existiendo en la forma de Dios, y antes de asumir la forma de siervo, no era aún Hijo del hombre, sino Hijo de Dios, igual al Padre por naturaleza, no por usurpación. Pues no fue excelso por usurpación, sino que nació así; y, en consecuencia, es verdad. Porque aún no existía Cristo, que comenzó a ser cuando *se rebajó a sí mismo* sin perder la forma de Dios, pero *asumiendo la forma de esclavo.* Pero si investigamos quién es este *que, existiendo en la forma de Dios, el ser igual a Dios no lo consideró una usurpación,* la palabra apostólica nos lo dice: *Cristo Jesús.* Luego también la divinidad tomó el título de esta humanidad. Del mismo modo, si buscamos quién se *hizo obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz,* con toda razón se responderá: *Aquel que, existiendo en la forma de Dios, no consideró usurpación ser igual a Dios.* Luego también esta humanidad tomó el título de aquella divinidad. Así, aparece el mismo Cristo, gigante de doble naturaleza, bajo una forma obediente, bajo otra igual a Dios; bajo la primera forma Hijo del hombre, bajo la otra Hijo de Dios; bajo una forma dice: *El Padre es mayor que yo* (Jn 14,28), bajo la otra: *Yo y el Padre somos uno* (Jn 10,30); bajo una forma no hace su voluntad, sino la del que le envió (Jn 6,38), bajo la otra dice: *Como el Padre resucita y vivifica a los muertos, así el Hijo a los que quiere vivifica* (Jn 5,21)» (CS 8,6). El texto citado no sólo expone la comunicación de idiomas en Cristo; la preexistencia del Hijo ha quedado declarada con maravillosa exactitud.

Agustín insiste en que la igualdad del Hijo con el Padre es por nacimiento, no por rapiña (C 14; CM 2,15,1; 2,25). Sin embargo, tiene que reconocer que fue obediente en cuanto hombre y esa obediencia obtiene una recompensa, que únicamente afecta a su humanidad. «Si confiesas al Hijo en la forma de Dios, ¿por qué no confiesas claramente que el Hijo de Dios es igual a Dios? Sobre todo porque de las palabras del Apóstol, donde dice: *El ser igual a Dios no lo consideró una usurpación,* no te fue posible encontrar algo en favor de tu sentencia. Y como no pudiste negar que el Apóstol dijera esto, por eso afirmaste: *También nosotros sostenemos que él no lo usurpó.* Como si fuera lo mismo *no usurpó* la igualdad con Dios, que no la tuvo. Y así se dijo: *No quiso por rapiña ser igual a Dios,* como si dijera: No pensó arrebatar la igualdad con Dios, ya que le era ajena. Pues un ladrón es un usurpador de lo ajeno. Como si el Hijo, pudiendo usurpar esa igualdad, no quisiera hacerlo. Ya ves la estupidez que supone sostener esto. Luego entiende al Apóstol, que por eso dijo: *No consideró usurpación el ser igual a Dios,* pues juzgó que no era distinto de lo que era por nacimiento. Y aunque la igualdad con Dios era propia y no ajena, *se anonadó a sí mismo,* no buscando lo suyo, sino lo nuestro... Además, para exhortarnos con el ejemplo de Cristo a no buscar o pretender lo propio, sino lo de los demás, dijo el Apóstol: *Tened en vosotros los mismos sentimientos que en Cristo Jesús, el cual, existiendo en la forma de Dios,* que le era propia, *no consideró usurpación,* esto es, no consideró que le era ajeno *el ser igual a Dios;* pero buscando nuestro bien, no el suyo, *se rebajó a sí mismo,* sin perder la forma de Dios, sino *tomando la forma de esclavo.* Pues no es mudable aquella naturaleza (la divina) para rebajarse, perdiendo lo que era, sino que recibió lo que no era; ni tampoco destruyó lo propio, sino que asumió lo nuestro. Y luego, en la forma de esclavo, obedeció como hombre *hasta la muerte de cruz. Por lo cual Dios lo exaltó y le dio un nombre que es sobre todo nombre* (Flp 2,6-9), etc. Y esto se lo concedió al hombre, no a Dios. Pues existiendo en la forma de Dios era excelso, y los seres celestes, terrestres e infernales se arrodillaban ante él. Pero cuando se dice: *Por lo cual Dios lo exaltó,* aparece con claridad por qué lo exaltó, a saber: por su obediencia *hasta la muerte de cruz.* Pues en aquella forma en la que fue crucificado, fue exaltado y se le dio *un nombre que supera todo nombre,* para que en la misma forma de esclavo sea llamado Hijo unigénito de Dios. Así, pues, no hagas distinta de Dios la forma de Dios. Esto ni en los mismos hombres se puede admitir. Pues si se dijera: este hombre existe en la forma

de aquel hombre, todos entenderían que son iguales. ¿Acaso no quieres interpretar lo que se dijo: *Existiendo en la forma de Dios,* en el sentido de que concibas al Hijo en la forma de Dios Padre, en la que sólo aparece la igualdad de ambos? ¿O piensas que *en la forma de Dios* se ha de entender en su forma, porque él también es Dios? No me preocupa si también lo entiendes de este modo. Pues si el aumento de edad no da la plenitud de la forma, sino que el Hijo, engendrado por Dios, nació perfecto, no cabe duda de que si la forma del Hijo no fuese igual a la forma del Padre, no sería verdadero Hijo. Pero está escrito: *Para que seamos en su verdadero Hijo Jesucristo* (1 Jn 5,20). Luego la forma del verdadero Hijo no puede ser distinta de la forma de Dios Padre» (CM 1,5).

La cita ha sido extensa, pero interesante. Y como no pretendemos multiplicarlas, únicamente transcribiremos otro texto, en el que Agustín vuelve a plantear la cuestión sobre el premio merecido por la obediencia de Cristo, dejando los dos niveles, divino y humano, perfectamente delimitados. «Pues si Dios le concedió el nombre sobre todo nombre, porque se hizo obediente hasta la muerte de cruz, ¿acaso antes de hacer esto no era sublime Dios Hijo de Dios, Verbo de Dios, Dios junto a Dios? ¿O por ventura fue exaltado precisamente después de hacer eso, a saber: después que se hizo obediente hasta la muerte de cruz comenzó a ser sublime Hijo de Dios, único de Dios, Dios, y a tener un nombre sobre todo nombre? ¿Quién es el necio de solemnidad que diga esto? Por consiguiente, esto le fue concedido en cuanto que el Hijo se hizo hombre y así fue obediente hasta la muerte de cruz; pues ya lo tenía en cuanto Hijo de Dios, Dios nacido de Dios igual» (CM 2,2).

A propósito del himno paulino, el Santo Doctor recalca la igualdad del Hijo con el Padre en virtud de la generación eterna y no por rapiña (C 14; CM 2,14,7; 2,15,1; 2,25). Pero confiesa con idéntica firmeza que en el tiempo asumió la naturaleza humana, buscando nuestro bien (CM 1,5; 2,15,1). En esta forma de esclavo, que por nosotros tomó de nosotros, creció en edad y sabiduría, y la gracia de Dios estaba en él (CM 2,23,7); también el Espíritu del Señor (C 11). Y en la misma forma de esclavo fue obediente hasta la muerte de cruz (CM 1,5; 2,14,7; 2,15,5; 2,25). Por esa obediencia alcanzó la glorificación de su humanidad (CM 1,5; 2,2), en la que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos (CS 11,9). No añadimos nuevos puntos para no extendernos excesivamente en la exégesis agustiniana del texto paulino.

Dejando ya de lado los argumentos escriturísticos, aún nos queda por examinar la finalidad de esas polémicas que mantuvo el Santo. Simonetti ha sostenido que no se daba el clima apropiado para un debate constructivo; es más, que la argumentación de Agustín iba en sentido totalmente opuesto a la directriz fundamental del pensamiento arriano, y, en consecuencia, el foso que le separaba de su adversario se ensanchaba en lugar de reducirse [241]. «De aquí deriva, según mi opinión, aquella continua, monótona insistencia por ambas partes sobre los mismos argumentos, sobre las mismas afirmaciones, sobre las mismas interpretaciones de los mismos textos de la Escritura, que refleja elocuentemente la absoluta impermeabilidad de los dos contendientes a los argumentos del adversario» [242]. Y continúa insistiendo sobre la falta de ese clima desapasionado e imparcial, abierto a todo lo positivo que lógicamente tenía que tener la postura contraria. «Pero posiblemente para poder comprender bien el significado del debate entre Agustín y Maximino es necesario considerar que los dos contendientes no se preocupaban tanto de convencer al rival, sino más bien de humillarlo, al menos en los enfrentamientos a los que asistía el gentío. Desde este punto de vista, se explican perfectamente las evidentes violencias y procedimientos arbitrarios, y se convence que los argumentos de Agustín, aunque insuficientes para que se rindiera un arriano convencido y dotado de cierta capacidad de reflexión, sin embargo, podían bastar de sobra para neutralizar los efectos de la propaganda adversaria en el pueblo» [243].

No cabe la menor duda de que San Agustín tuvo siempre presente el bien de los fieles en todas sus intervenciones; y sus polémicas (contra maniqueos, donatistas, arrianos, pelagianos) no fueron la excepción de esta regla. Pero creemos que Simonetti se ha pasado en su conclusión. En primer lugar, no encontramos en el Santo esa preocupación por humillar en público a su contrincante en lugar de convencerlo. Por ejemplo, convertiríamos en un artilugio retórico esta frase, que, a nuestro juicio, refleja la intención íntima y sincera del Obispo de Hipona: «Y debemos aplicaros con frecuencia aquella sentencia del Señor, en la que dice: *Todo lo que tiene el Padre es mío,* como regla firmísima, ya sea para convence-

241 Ibid., p 83-84.
242 Ibid., p 84.
243 Ibid.

ros, ya, que es lo que más deseamos, para convertiros» [244]. Tenemos que reconocer que los resultados de esas intervenciones fueron en general decepcionantes: tanto Pascencio como Maximino irán pregonando *su victoria* sobre Agustín. Sabemos que es humanamente imposible analizar el porqué de esos fracasos aparentes, puesto que, en el ámbito de la salvación, la gracia divina tiene la primera y la última palabra. De todos modos, el Santo Doctor nos habla de las conversiones [245]; y en particular, el caso de Máximo es una prueba del «arriano convencido y dotado de cierta capacidad de reflexión», que se convierte por el testimonio de la Escritura [246].

Tampoco hemos encontrado vestigios de evidentes violencias ni de procedimientos arbitrarios. Maximino, en una ocasión, alude a la legislación del Imperio (C 4); en otra se queja de que el Obispo de Hipona interviniera como si estuviera arropado por el poder civil y no hablara según el temor de Dios (C 15,1). Agustín, prácticamente, no responde a este reparo: «Nosotros cumplimos el precepto de rogar para que los príncipes lleguen al conocimiento de la verdad (1 Tim 2,2,4); y damos gracias a Dios cuando algunos lo consiguen, mientras que vosotros lo sentís» (CM 2,1). Sin embargo, el desarrollo de la polémica es de por sí muestra de todo lo contrario: no sólo hay libertad en la discusión, sino que también aflora la arbitrariedad y abuso del obispo godo. El mismo Simonetti viene en cierto sentido a darnos la razón. Según él, la disputa puede dividirse en tres partes: «La tercera es un largo solo de Maximino, que expone con todo detalle la doctrina arriana, alargando su discurso adrede, hasta el punto de dejar a Agustín sólo un breve margen de réplica (c.15-26). Agustín, entonces, exige que conste en las actas su intención de responder por escrito a los argumentos exhibidos por su contrincante, y Maximino se compromete a responder, a su vez, a la réplica de Agustín» [247]. Estos son los hechos, que, en todo caso, hablan en favor del arriano. Pero aún nos queda otro aspecto de la cuestión, al que anteriormente hemos aludido: la legislación imperial contra la herejía y sus partidarios. Ya advertíamos de su escasa y probablemente nula aplicación a los visigodos, aliados valiosísimos de Roma en momentos de verdadero peligro para la estabilidad de sus fronteras. Lógicamente se imponía

[244] *Contra Maximinum*, 2,9,2
[245] *In Ioan. evang. tract.* 40,7
[246] Epist. 170,10
[247] *Patrología*, vol.3, p.115

una estudiada tolerancia en materia religiosa. Por otra parte, es posible que Maximino llegara a Africa con el ejército del conde Sigisvult en calidad de capellán castrense [248]. Por eso no creemos que se encontrara en una situación tan difícil como para sentirse coaccionado por el poder civil.

Finalmente, afirma Simonetti, los argumentos de Agustín son insuficientes para convencer a un arriano bien formado en su sistema doctrinal. Nos parece que no es el momento de analizar todos los argumentos que propone el Santo Doctor. Los hay más y menos convincentes. Pero objetivamente está en la línea de la tradición ortodoxa. Ahora bien, ¿defendió ésta la Trinidad en Dios con argumentos carentes de valor probativo? No lo podemos admitir. Pero, además, a esta acusación ya había respondido acertadamente Basevi [249]. Y este gran conocedor de San Agustín termina su artículo, tantas veces citado, con el siguiente párrafo: «La doctrina arriana no se deja guiar por la Revelación, sino que selecciona arbitrariamente aquellos textos que pueden favorecer sus tesis. La exégesis católica no actúa con el mismo método, limitándose a hacerlo en sentido opuesto. Al contrario; adopta como punto de partida la *globalidad* de la Revelación, aceptando y subrayando la polivalencia del misterio. San Agustín, en particular, sabe sacar de esta polivalencia elementos muy profundos y muy ricos» [250]. Basevi ha dejado en claro la diferencia abismal que existe entre la exégesis arriana y la ortodoxa. Por consiguiente, esa diferencia también afecta a la exégesis de Agustín, aunque no sea un especialista en la materia.

Resumiendo: San Agustín se convierte en aguerrido polemista siempre que el bien de la Iglesia se lo exige. Su conciencia de pastor no le permite cruzarse de brazos cuando está en peligro la fe de los humildes y sencillos de corazón. Esta fue su postura frente al arrianismo: «Con verdaderas razones, y apoyado en la autoridad de las Escrituras, probó la verdad de la doctrina católica y demostró que las afirmaciones de los arrianos carecían de fundamento y de apoyo en las divinas Letras» [251]. Jamás pretendió el lucimiento personal ni buscó la alabanza del público. Con cierta ironía escribe al conde Pascencio: «A cualquiera le es fácil vencer

[248] Meslin, M., *Les Ariens d'Occident*, p.94
[249] *Los textos de la Sagrada Escritura sobre la Pasión de Cristo...*, p.361, nota 8
[250] Ibid., p.385
[251] San Posidio, *Vita Sancti Augustini*, 17.

a Agustín»[252]. Pero acto seguido añade: «El bien del hombre no consiste en vencer al hombre, sino en que el bien venza al hombre de buen grado. Malo es que la verdad le venza a su pesar; pues necesariamente la verdad le tiene que vencer, ya la rechace, ya la acepte»[253]. Y él, el enamorado de la verdad, deseaba ardientemente que todos se abrieran al influjo salvífico de la misma, sin excluir al adversario de turno, ya se llamara Maximino, Pascencio o Elpidio.

Para terminar, y como último punto, tenemos que preguntar por la incidencia de la doctrina agustiniana en la teología actual. En primer lugar conviene advertir que nuestro propósito no ha sido estudiar de modo sistemático la doctrina trinitaria de Agustín. No hace falta ser un lince para ver que hemos omitido casi por completo las referencias a su obra maestra, *De Trinitate*. Por otra parte, hemos indicado que las intervenciones del Santo estuvieron motivadas por las cuestiones y argumentos propuestos por los arrianos; en consecuencia, se vieron sometidas a ciertas limitaciones, totalmente explicables en un clima polémico. Lógicamente, nuestra exposición tenía que resultar parcial, lo cual no quiere decir que nuestra pobreza expositiva también había de afectar al pensamiento orgánico que el gran Doctor tenía del misterio fundamental del cristianismo[254]. Basta una simple ojeada a la bibliografía trinitaria de los últimos años para comprender que San Agustín continúa siendo un filón inagotable. Y sin más dilaciones pasamos al tema apuntado.

Turrado se ha visto en la necesidad de puntualizar las afirmaciones de M. Schmaus: «Creemos oportuno salir aquí al encuentro de ciertas afirmaciones comprometedoras, que parecen más bien acusaciones contra San Agustín, como si él hubiera empobrecido la piedad cristiana con su metafísica trinitaria»[255]. Pero vayamos por partes. El teólogo alemán, en el Congreso Patrístico Internacional de Oxford de 1959, ponía de relieve la gran tensión entre el aspecto metafísico y el histórico-salvífico de la doctrina trinitaria de Agustín, que éste no consiguió superar; poco tiempo después, en la lección inaugural del curso académico en la Universidad de

252 *Epist.* 238,5,27.

253 Ibid., 29.

254 No hemos hablado, por ejemplo, de las teofanías del Antiguo Testamento, que tradicionalmente se aplicaban al Hijo y que Agustín las atribuye indistintamente a las tres divinas personas (CM 2,26,1-12).

255 *Dios en el hombre. Plenitud o tragedia* (Madrid 1971), p.108.

Munich, rectificaría este juicio peyorativo[256]. Turrado no se muestra satisfecho con un cambio de opinión de tanta trascendencia y en tan corto espacio de tiempo: «hay algo que acusa precipitación»[257]. Pero la interpretación de Schmaus incluye otros dos puntos que, por lo que nos dice, han influido negativamente en la teología y en la piedad cristianas: 1) El influjo de la filosofía neoplatónica, que heleniza en exceso los datos de la Escritura. 2) La unidad de la naturaleza divina, como arranque de su doctrina trinitaria, hace que la oración resulte impersonal. Cremos que la respuesta de Turrado a estos dos reproches es la adecuada[258]. Por nuestra parte, nos basta decir que la bibliografía sobre el platonismo en San Agustín es abundantísima; aunque lo verdaderamente importante sea esclarecer el grado de asimilación de esa corriente filosófica por el pensador cristiano, que se vio obligado a corregirla en conformidad con el dato bíblico[259]. Mucho más grave nos parece la segunda acusación. ¡El Doctor de la gracia, en sus plegarias, se dirige a una abstracción! Por eso no fue capaz de enseñarnos el camino verdadero para que acudamos a la fuente de donde proviene todo bien para el hombre débil y enfermo. Bajo el epígrafe *Doctor de la plegaria*, el P. Capánaga ha escrito: «Como espiritualidad de la gracia, la agustiniana tiene por sustento la oración, siguiendo, aquí como en todo, el genio tradicional de la Iglesia y del Evangelio. Por ser Doctor de la gracia, merece también el título de Doctor de la plegaria cristiana por la doctrina acerca de la oración que nos dejó y por su mismo espíritu de oración, que le

256 *Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins*: «Studia Patristica» 6 (1962) 503-518; Id., *Die Denkform Augustins in seinem Werke «De Trinitate»* (Munich 1962).

257 *Dios en el hombre*, p.109; Id., *¿Gran lección de la catequesis cristológico-trinitaria de San Agustín a algunas cristologías actuales?*: «Revista Agustiniana de Espiritualidad» 18 (1977) 265-340.

258 *Dios en el hombre*, p.109-112.

259 Vergés ha resumido en estas líneas la aportación de Agustín: «La originalidad teológica del Obispo de Hipona es su sistematización trinitaria, que resolvió múltiples problemas a la Iglesia. La fundamentación bíblica del misterio trinitario ocupa su parte principal, desplegada en el progreso de la revelación de este misterio. Ilumina Agustín, además, la comprensión del dato revelado, viviendo en la fe trinitaria de la Iglesia, al sentirse solidario de toda una rica tradición que procura esmeradamente recoger. La preocupación de verter en las categorías de su tiempo la revelación trinitaria constituye su aportación peculiar al progreso dogmático de dicho misterio. Su método de reflexión teológica se inclina mucho más del lado de la Escritura que del de la metafísica, al utilizar esta última como elemento de comprensión puesto al servicio de la revelación» *(Dios revelado por Cristo* [Madrid 1969], p.375). Cf. Pincherle, A., *Les sources platoniciennes de l'agustinisme*: «Augustinus Magister» III (París 1954) 71-93; Thonnard, F. J., *Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne*: «Augustinus Magister» I (París 1954) 317-327; Hendrikh, E., *Platonisches und biblisches Denken bei Augustinus*: «Augustinus Magister» I, p.285-292.

hace uno de los grandes orantes de la cristiandad» [260]. Aún no entendemos cómo un teólogo de la categoría de Schmaus ha podido admitir semejante contrasentido.

Resulta, sin embargo, que al profesor de Munich le ha seguido L. Scheffczyk con una breve exposición, que ha incorporado al texto de teología *Mysterium Salutis* [261]. No es preciso detenernos en demostrar su clara dependencia de Schmaus. Esa exposición «resulta en extremo pobre y condicionada por elementos extraños a la mentalidad agustiniana» [262]. A Turrado le ha interesado ese apartado por tratarse de «una publicación tan notable», que tiene una proyección considerable, sobre todo, entre los interesados por los estudios teológicos. Es cierto que en esas escasas páginas se alaba a Agustín; a continuación, sin embargo, vienen los peros de rigor: la unidad absoluta de Dios, tan recalcada por el Obispo de Hipona, elimina el aspecto económico-salvífico, renunciando a una consideración y valoración económica del misterio trinitario; la Trinidad, separada de la cristología, cayó en un aislamiento teorizante, que la apartaba del conocimiento vital de la fe, pues fue entendida unilateralmente en categorías ontológicas griegas [263]. La réplica de Turrado está en consonancia con la crítica a la interpretación de Schmaus, antes citada: «San Agustín hace precisamente todo lo contrario de lo que estos autores le atribuyen. En su tratado sobre la Trinidad expone siempre en una simbiosis o incrustación mutua la teología trinitaria y la cristología en toda su amplitud, porque, según lo reconoce el mismo Schmaus en su segundo estudio, trata de describir la historia bíblica de salvación, de carácter esencialmente trinitario, pero también cristológico, puesto que Cristo es el centro y la epifanía del amor de Dios al hombre y el modelo del amor del hombre a Dios. Por eso la cristología y la soteriología ocupan una gran parte de su tratado» [264]. También Trape, en la introducción a la versión italiana *De Trinitate,* ha seguido los pasos de A. Turrado respecto a las afirmaciones gratuitas de Schmaus y de Scheffczyk [265].

[260] *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana* (Madrid 1974) p.353. Conviene leer el apartado *La oración de los cristinos* para formarse una idea aproximada del pensamiento del Santo sobre este tema (ibid., p.353-374). Cf. Cayré, F., *Textes spirituels de S. Agustín. Les trois Personnes* (Tournai 1959).

[261] *Importancia y limitaciones de la doctrina trinitaria* «psicológica» de Agustín, en *Mysterium Salutis,* vol.2/1 (Madrid 1969), p.238-241.

[262] Turrado, A., *La teología trinitaria de San Agustín en el «Mysterium Salutis»:* «Revista Agustiniana de Espiritualidad» 12 (1971) 446.

[263] Scheffczyk, L., o.c. Entre otras cosas, añade que el empleo del concepto «persona», aplicado a la Trinidad, no era propiamente más que una palabra vacía (ibid., p.240). Turrado ha explicado su uso por el Obispo de Hipona *(La teología trinitaria de San Agustín en el «Mysterium Salutis»,* p.446-451). En otro artículo también tocará el tema controvertido de la terminología filosófica: «Pues bien: San Agustín, tanto en sus obras científicas como en sus sermones, es plenamente consciente de que todas las categorías humanas atribuidas a Dios son imperfectísimas y más aptas para decir qué no es que qué es. Con respecto a la Trinidad, según vimos antes, él usa esas categorías de naturaleza y persona, no para decir "lo que son", sino para no callar que son. Esto es sumamente importante, si no queremos hacer una caricatura de sus expresiones y de las de todos los demás Padres y concilios de la Iglesia» *(¿Gran lección de la catequesis cristológico-trinitaria de San Agustín a algunas cristologías actuales?.* «Revista Agustiniana de Espiritualidad» 18 [1977] 310).

Hemos hablado de las interpretaciones empobrecedoras de la doctrina trinitaria de San Agustín, sin incluir la de Hans Küng, pues es un autor a quien le gusta ir por libre. Sus principales asertos, como es habitual en él, no se compaginan con la prudencia y objetividad del investigador imparcial. «Bajo la perspectiva del Nuevo Testamento, *la doctrina clásica sobre la Trinidad,* como la doctrina clásica sobre las dos naturalezas, *no debe ser ni repetida acríticamente ni suprimida irreflexivamente, sino interpretada diferenciadamente para nuestro tiempo»* [266]. Llega a esta conclusión, intencionadamente equívoca, en función de unos presupuestos que afectan negativamente al Obispo de Hipona. En primer lugar, nos dice, la Trinidad, pensada con conceptos helenísticos, resulta casi incomprensible para el hombre de hoy [267]. Partiendo de las afirmaciones triádicas de las profesiones de fe, «se estructuró una *especulación trinitaria* intelectualmente ambiciosa: una especie de matemáticas superiores sobre la Trinidad, que, no obstante todos sus esfuerzos por lograr una claridad conceptual, no dieron con soluciones duraderas. Tal vez podría decirse que esta especulación griega, alejándose de su propio terreno bíblico y tratando osadamente de explorar las alturas vertiginosas del Misterio de Dios, repitió el drama de Icaro... Menos mal que en la predicación práctica, aunque se habla del Padre, el Hijo y el Espíritu, se suele silenciar esta doctrina trinitaria» [268].

Este preámbulo le sirve para desarrollar una crítica demoledora: «Según el Nuevo Testamento no se puede encuadrar al Padre, Hijo y Espíritu en una naturaleza divina de forma tan esquemática ontológica ("tres personas en una esencia divina"), como ela-

[264] *La teología trinitaria de San Agustín en el «Mysterium Salutis»,* p.457-458. También se habla del empleo que hace el Santo de la imagen ontológico psicológica de la Trinidad (ibid., p.451-456).

[265] Sant'Agostino, *La Trinità* (Roma 1973), p.LXIII LXV.

[266] *Ser cristiano* (Madrid 1977), p.606.

[267] Ibid., p.600-601.

[268] Ibid., p.601.

boraron de forma lógico-formalista los Padres capadocios y como más tarde profundizó especialmente Agustín —consciente de la innovación— en línea antropológico-psicológica» [269]. Esta especulación hace que Agustín conciba al Padre, Hijo y Espíritu «como tres "relaciones" subsistentes, realmente distintas entre sí, pero al mismo tiempo coincidentes con la única naturaleza divina» [270]. Y ahora el teólogo de Tubinga lanza esta grave acusación: «Las verdaderas dificultades de la doctrina trinitaria específicamente occidental provienen del hecho de que su fundador, *Agustín,* sirviéndose de las ideas de los otros grandes africanos, Tertuliano y Cipriano, *no toma como punto de partida la trinidad de personas,* como los griegos, *sino la unidad de la naturaleza divina.* Con lo cual Agustín no sólo se aparta de los griegos y de algunos occidentales como Hilario de Poitiers, sino también del Nuevo Testamento» [271].

Dar una respuesta proporcionada a estas tesis excedería con mucho todos los límites prudenciales. De momento nos basta decir que los Padres y teólogos tuvieron que recurrir a las categorías de su tiempo para explicar en lo posible el misterio cristiano. Por desgracia nos vemos obligados a recordar que esto no es adulterar el mensaje evangélico, sino admitir el valor auxiliar de la razón para acercarnos a la revelación. Esta, expuesta auténticamente por el magisterio eclesiástico, no se convierte en una fórmula de matemáticas superiores, sino en el vehículo imprescindible para llegar a aquello que afecta al hombre en lo más profundo de su ser: la vida divina que nos proporciona el Padre en Cristo por el Espíritu Santo. Y así, nos encontramos ante el dogma y la fórmula dogmática, aunque para Hans Küng sea una música que se convierte en ruido molesto. Simplificando al máximo el tema planteado, creemos que un punto del documento de la Comisión Teológica Internacional sobre «Algunas cuestiones relativas a la Cristología» (octubre de 1979) responde de modo adecuado. En relación al problema de la encarnación del Verbo, afirma: «Para responder a esta dificultad muchos teólogos cristianos han tomado prestado del helenismo, de un modo más o menos aparente, la idea de un Dios secundario *(deúteros theós)* o intermediario, o también la de un demiurgo. Evidentemente, así se abría la puerta al peligro del subordinacionismo. Esto estaba latente en algunos apologetas y en Orígenes. Arrio lo convierte en herejía formal; enseñó que el Hijo ocupa un puesto intermedio entre el Padre y la criatura. La herejía arriana muestra claramente cómo se hubiera presentado el dogma de la divinidad de Cristo si se debiera en verdad al helenismo filosófico y no a la Revelación divina. En el Concilio de Nicea (325) la Iglesia ha definido que el Hijo es consustancial *(homousios)* al Padre. De este modo, ha rechazado el compromiso arriano con el helenismo, al mismo tiempo modificando profundamente el esquema metafísico griego, en particular el de los platónicos y neoplatónicos. De hecho, en cierto sentido, la Iglesia ha desmitizado el helenismo y ha obrado una *catharsis* (purificación) cristiana...» [272].

Según Hans Küng, los Padres capadocios adulteraron los datos del Evangelio sobre la Trinidad con su lógica formalística; Agustín, que se sirve de las ideas de Tertuliano y Cipriano, también se aparta del Nuevo Testamento con su antropología psicológica. Pues un esquema de carácter ontológico no corresponde a la revelación bíblica, que sólo se preocupa por la función y no por el ser [273]. Así tendríamos que la afirmación del judío Pinchas Lapide, en su discusión con Jürgen Moltmann, «el cristianismo es una secta judía que progresivamente se helenizó», estaría en el fondo de la exposición del teólogo suizo [274]. André Dumas, aunque en sentido material, no ha dudado en relacionarlos [275]. De todos modos, poco nos interesa que Agustín se aparte de los griegos, desde el momento en que éstos también se apartan del Nuevo Testamento. Como mucho, tendríamos dos interpretaciones erróneas: una podrá agradar más que la otra, pero no por eso se convierte en verdadera. La conclusión lógica no puede ser más demoledora: tanto la

[269] Ibid., p 603. Para Hans Küng, esta analogía es genial, aunque discutible (ibid.).

[270] Ve en la concepción agustiniana de la Trinidad la base de la controversia entre las Iglesias latina y griega sobre la procedencia del Espíritu del Padre y del Hijo *(Filioque)* (ibid., p.604)

[271] Ibid., p.604.

[272] II, A, 2, en «La Civiltà Cattolica» 3129 (1980) 264.

[273] Mucho habría que decir sobre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente. Nos conformaremos con este párrafo de M. Schmaus: «La doctrina eclesiástica es una forma de expresión más desarrollada de lo atestiguado en la Escritura y en la Tradición que la explica. La triple personalidad metafísica que la Iglesia enseña, aunque no de un modo exclusivo, aparece dentro de la historia de salvación atestiguada en la Escritura preferentemente como una Trinidad económico-salvífica, como una trinitaria acción salvadora de Dios. Pero la Trinidad económica no es otra cosa que la revelación de la Trinidad metafísica. Los símbolos de fe eclesiástica no sólo no ignoran la Trinidad económico-salvífica, sino que, además, la ponen en primer plano dentro de sus testimonios creyentes. Esto se echa de ver concretamente en la profesión de fe del Símbolo apostólico y del Niceno-constantinopolitano, los cuales son decisivos para la liturgia eclesiástica» *(El Credo de la Iglesia católica,* vol.1 [Madrid 1970], p.607).

[274] *Ein Gespräch* (Munich 1979).

[275] *Initiation à la pratique de la théologie,* vol.3: «Dogmatique II» (París 1983), p 747

Iglesia de Oriente como la de Occidente han mantenido durante siglos una doctrina trinitaria totalmente ajena al Evangelio. Sin embargo, Hans Küng, que ha puesto las premisas, no quiere admitir la conclusión: pide respeto para la doctrina clásica sobre la Trinidad, aunque, eso sí, interpretada diferenciadamente para nuestro tiempo [276].

El 21 de febrero 1972, la Congregación para la Doctrina de la Fe hace pública una Declaración para salvaguardia de la fe en torno a algunos errores recientes sobre los misterios de la Encarnación y de la Santísima Trinidad [277]. Esta Declaración del magisterio ni tuvo ni pudo tener en cuenta el libro de Hans Küng, ya que *Christ Sein* aparece en 1974. Es de todos sabido que la obra de este teólogo está plagada de pasajes en los que los dos misterios (y también otros dogmas) son negados abiertamente por un procedimiento sencillo, pero muy poco serio: «Cuando se quiere negar algo importante, basta decir que es inadmisible para el hombre actual» [278]. Volviendo a la Declaración, es significativo que en el título se habla de *errores recientes.* Como de costumbre, la Iglesia denuncia las desviaciones doctrinales, sin citar, mientras lo pueda evitar, nombres concretos. Sin embargo, para nadie es un misterio, y menos aún a estas alturas, saber hacia dónde van dirigidos los tiros de la Congregación. Aproximadamente hace una veintena de años la revista *Tijschrift voor Theologie* dedicó un número a la cristología. En él se incluían tres artículos de A. Hulsboch, E. Schillebeeckx y P. Schoonenberg [279]. En la teología católica, la denominada «interpretación holandesa de Calcedonia» produjo una violenta sacudida, que daría lugar a una vivísima polémica. No pensamos resumir las posturas características de estos tres teólogos, que abrieron la brecha de un debate aún no cerrado [280]. Llegaríamos demasiado lejos y para nuestro propósito no es necesario. Nos basta reflejar su orientación fundamental: Jesús es presentado como un hombre, que, por tener una relación especial con Dios (es la revelación de Dios en su más alto grado, la presencia absoluta y perdonadora de Dios), podemos denominarle Dios. Esta interpretación no fue un fenómeno aislado y sin repercusiones graves

276 *Ser cristiano,* p.606

277 AAS 64 (1972) 237 241.

278 DUCHEMIN, A., *L'affaire des trois théologiens* (París 1981), p.92, nota 59.

279 «Tijdschrift voor Theologie» 6 (1966) 250-272; 274 288; 289-306.

280 GALOT, J., *Hacia una nueva cristología* (Bilbao 1972), p.7-43; NORTH, R., *Soul-body unity and God-man unity:* «Theological Studies» 30 (1969) 27 60.

para la fe de los cristianos. Por esta razón, la Santa Sede se vio en la necesidad de intervenir.

La Declaración puede dividirse en tres partes. Primero expone la doctrina profesada por la Iglesia; después alude a las opiniones recientes, que la adulteran; por último recuerda a los pastores el deber de no permitir su transmisión corrompida o incompleta. Es el segundo apartado el que nos interesa. Dice así: «3. *Recientes errores sobre la fe en el Hijo de Dios, hecho hombre.* Son claramente opuestas a esta fe las opiniones según las cuales no sería revelado y conocido que el Hijo de Dios subsiste desde la eternidad, en el misterio de Dios, distinto del Padre y del Espíritu Santo; e igualmente las opiniones según las cuales debería abandonarse la noción de la única persona de Jesucristo, nacida del Padre antes de todos los siglos según la naturaleza divina, y en el tiempo de María Virgen según la naturaleza humana; y finalmente, la afirmación según la cual la humanidad de Jesucristo existiría no como asumida en la persona eterna del Hijo de Dios, sino más bien en sí misma como persona humana, y, en consecuencia, el misterio de Jesucristo consistiría en el hecho de que Dios, al revelarse, estaría de un modo sumo presente en la persona humana de Jesús».

«Los que piensan de semejantes modos permanecen alejados de la verdadera fe en Cristo, incluso cuando afirman que la presencia única de Dios en Jesús hace que Él sea la expresión suprema y definitiva de la Revelación divina; y no recobran la verdadera fe en la divinidad de Cristo, cuando afirman que Jesús puede ser llamado Dios por el hecho de que, en la que dicen su persona humana, Dios estaría presente de modo sumo» [281].

Galot ya había denunciado esos intentos correctores del dogma cristológico: «Una cristología semejante se sitúa manifiestamente al margen de la fe católica, y no acertamos a comprender cómo teólogos que profesan pertenecer a la Iglesia católica pueden sostener posiciones de este género. Un pluralismo teológico es ciertamente legítimo y deseable, y, en los primeros siglos, el desarrollo de la doctrina cristológica se realizó gracias al enfrentamiento de dos escuelas opuestas, la de Alejandría y la de Antioquía, cuyas opiniones se esforzó en conciliar en una forma sintética el Concilio de Calcedonia. Pero el pluralismo teológico no puede salirse de los datos de la fe, pues una teología que elimina algunos de

281 AAS 64 (1972) 238.

estos datos deja de ser la búsqueda de la verdad revelada. Poner en duda o negar la divinidad de Cristo es minar el cimiento mismo de la cristología» [282]. En el párrafo precedente hallamos la descripción valorativa de tal intento: «A los protagonista de la "nueva aproximación" cristológica les costaría buen trabajo encontrar precursores válidos en la Tradición, pues jamás se ha tolerado en la Iglesia católica la negación de la persona divina en Cristo. A título de antecedente es posible citar al arrianismo, con el matiz de que Arrio admitía en Jesús un Verbo no divino, pero superior a su ser humano. Se nos querría llevar, por tanto, a una posición por debajo del arrianismo» [283].

Respecto al misterio trinitario, la Congregación romana añade: «*4. La fe católica en la Santísima Trinidad y especialmente en el Espíritu Santo.* Cuando se abandona el misterio de la persona divina y eterna de Cristo, Hijo de Dios, se destruye también la verdad de la Santísima Trinidad, y con ella la verdad del Espíritu Santo, que desde la eternidad procede del Padre y del Hijo o, dicho con otras palabras, del Padre por medio del Hijo. Por eso, teniendo en cuenta recientes errores, hay que recordar algunas verdades de fe en la Santísima Trinidad y particularmente en el Espíritu Santo... *5. Recientes errores sobre la Santísima Trinidad y particularmente sobre el Espíritu Santo.* Se aparta de la fe la opinión según la cual la Revelación nos dejaría inciertos sobre la eternidad de la Trinidad, y particularmente sobre la eterna existencia del Espíritu Santo como persona distinta en Dios, del Padre y del Hijo. Es verdad que el misterio de la Santísima Trinidad nos ha sido revelado en la economía de la salvación, principalmente en Cristo, que ha sido enviado al mundo por el Padre, y que, justamente con el Padre, envía al Espíritu vivificador al Pueblo de Dios. Pero con esta Revelación ha sido dado a los creyentes también un cierto conocimiento de la vida íntima de Dios, en la cual "el Padre que engendra, el Hijo que es engendrado y el Espíritu Santo que procede" son "consustanciales, iguales entre sí, igualmente omnipotentes y coeternos"» [284].

Ante esta toma de postura tan clara por parte del magisterio auténtico de la Iglesia, todos los cristianos —incluidos también los teólogos— están obligados a profesar fielmente los misterios

282 *Hacia una nueva cristología*, p.49.
283 Ibid.
284 AAS 64 (1972) 239-240.

que quedan recordados en esta Declaración (n.7). La lectura atenta del documento vaticano muestra en primer lugar que pretende recordarnos dos verdaderas inmutables de la fe católica; pero, además, se nos hace saber que esas nuevas aproximaciones al dogma no son de recibo. Por desgracia, podemos comprobar que la intervención de Roma no ha zanjado la cuestión [285]. Han surgido con mayor vigor, si cabe, otros pronunciamientos, que parecen establecer un magisterio paralelo dentro de la Iglesia. Recordamos, como simple muestrario, a Hans Küng, J. Pohier y de nuevo ha vuelto a la carga E. Schillebeeckx.

Esta es la situación en la actualidad. No intentamos realizar un examen riguroso y pormenorizado de la misma. Aquí y ahora, sólo nos importa valorar el papel que ha desempeñado y desempeña San Agustín. Respecto al pasado, su intervención no fue muy lucida por las circunstancias históricas que le condicionaron, pero resultó eficaz y valiosa para bien de los fieles y provecho de los teólogos. Pero en relación a nuestro tiempo, ya hemos oído decir que su aportación fue desafortunada y, en consecuencia, debe ser borrada del panorama trinitario actual. Estas acusaciones no sólo las juzgamos sin consistencia, sino que nos parecen totalmente injustas. Turrado, refiriéndose a la teología trinitaria en la catequesis de San Agustín, comenta. «Como es obvio, el tema favorito de sus sermones a los catecúmenos y a los fieles es el gran misterio de la *generación eterna del Verbo*, Hijo del Padre, que se hizo hombre para ser nuestro Mediador. Y la expone de tal manera que a mí me suena como una respuesta a esas cristologías actuales que, en sus esfuerzos por desmitologizar el Nuevo Testamento y por deshelenizar la cristología de los Padres y concilios de la Iglesia, reducen, cada una a su modo, a Jesús a un hombre como *manifestación única y definitiva de Dios*. El misterio trinitario desaparece de esa perspectiva cristológica o recibe una reinterpretación pere-

285 El cardenal Ratzinger, en sus declaraciones al periodista V. Messori, ha denunciado sin tapujos esta situación preocupante: «Temiendo —sin asomo de razón, naturalmente— que la atención que se preste al Padre creador pueda oscurecer al Hijo, cierta teología tiende hoy a resolverse en mera cristología. Pero se trata de una cristología a menudo sospechosa, en la que se subraya de modo unilateral la naturaleza humana de Jesús, oscureciendo, callando o expresando de manera insuficiente la naturaleza divina que convive en la misma persona de Cristo. Se diría que estamos ante un retorno vigoroso a la antigua herejía arriana. Es difícil, naturalmente, encontrar un teólogo "católico" que afirme negar la antigua fórmula que confiesa a Jesús como "Hijo de Dios". Todos dirán que la aceptan, añadiendo, sin embargo, "en qué sentido" debería ser entendida, a su juicio, aquella fórmula. Y es aquí donde se introducen distinciones que a menudo conducen a reducciones de la fe en Cristo como Dios» (*Informe sobre la fe* [Madrid, BAC, [7]1985], p.85-86).

grina que equivale a darnos otra profesión de fe distinta de la del Símbolo...» [286]. Estamos convencidos de que Turrado ha dejado al descubierto el grave peligro que encierran esas interpretaciones de arrancar las raíces mismas de la fe cristiana.

Para el Obispo de Hipona, semejantes posturas son inconcebibles. Recordemos, por ejemplo, un sermón sobre la entrega del Símbolo, que comienza con estas palabras: «El Símbolo del sacrosanto misterio que recibisteis todos a la vez y que hoy habéis recitado uno a uno no es otra cosa que las palabras en las que se apoya sólidamente la fe de la Iglesia, nuestra madre, sobre la base inconmovible que es Cristo el Señor. *Nadie puede poner otra base fuera de la que ya está puesta, que es Cristo Jesús*» [287]. Y termina del siguiente modo: «Huid, pues, en la medida en que os sea posible, de los distintos y variados impostores, cuyas sectas y nombres sería demasiado largo enumerar ahora debido a su multitud. Muchas cosas tendríamos que deciros al respecto, pero no podéis soportarlas ahora. Una sola cosa recomiendo a vuestros corazones: alejad, por todos los modos, vuestro espíritu y vuestro oído de todo el que no es católico, para que podáis alcanzar la remisión de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna, mediante la Iglesia una, verdadera, santa y católica, en la que se conoce al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, único Dios, a quien corresponde el honor y la gloria por los siglos de los siglos» [288].

El texto de Agustín, aplicado al caso presente, parece constituir un ataque inmisericorde a teólogos de renombre. Al transcribirlo, no ha sido ésa nuestra intención. Tan sólo pretendíamos indicar el camino seguido por el Santo Doctor, que es el verdaderamente seguro para profundizar con fruto en los misterios del cristianismo. Citamos de nuevo a Turrado, que, reflexionando sobre la Encarnación del Verbo a la luz de la dialéctica «eterno-temporal», escribe estas líneas tan acertadas como prudentes: «Tal vez estas reflexiones de San Agustín, ancladas en la dialéctica que surge de los contrastes del misterio de Cristo, tal como nos lo ha transmitido la Iglesia primitiva en el Nuevo Testamento, puedan contribuir de nuevo a guardar el equilibrio en las cristologías que están comenzando a captar la mentalidad del hombre moderno. Mentalidad que, como siempre, no debe ser aceptada de tal manera que se destruya el mensaje evangélico y la profesión de fe del Símbolo, sino únicamente para exponer ese mensaje de un modo inteligible a los hombres de hoy» [289].

[286] *¿Gran lección de la catequesis cristológico-trinitaria de San Agustín a algunas cristologías actuales?*. «Revista Agustiniana de Espiritualidad» 18 (1977) 286.
[287] *Sermo* 215, 1.
[288] Ibid., 9

En definitiva, pensamos que la especulación vigorosa de Agustín no ha perdido vigencia. Ha sabido conjugar dos extremos, imprescindibles ambos para un pensador católico: primero, mantener una adhesión inquebrantable a la Escritura y a las tradiciones de la Iglesia; después, buscar la orientación de genuino cuño occidental, que se distancia de la especulación griega. Por eso San Agustín se ha convertido en el modelo siempre válido para el quehacer de los teólogos de otros tiempos, incluidos los actuales. No es necesario seguirle en todo, ni al pie de la letra; él sería el primero en sublevarse contra esa servidumbre estéril. Pero tampoco, por el prurito de la modernidad, debemos apartarnos de él como si fuera un apestado. El genio de Agustín, digan lo que quieran ciertos hipercríticos, continúa manteniendo su fecunda originalidad.

[289] *¿Gran lección de la catequesis cristológico-trinitaria...*, p.292.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

ANDREAS, S., *Die Verheissung des Parakleten nach der exegese des hl. Augustinus* (Roma 1960).

ARBESMANN, R., *The concept of «Christus medicus» in St. Augustine:* «Traditio» 10 (1954) 1-28.

ARSENAULT, F., *Le Christ, plénitude de la révélation selon saint Augustin* (Moncton, Canadá 1966).

BAILLEUX, E., *L'Esprit du Père et du Fils selon saint Augustin:* «Revue Thomiste» 77 (1977) 5-29.

BARDY, G., *L'entrée de la philosophie dans le dogme au IVe siècle:* «L'Année Théologique» 9 (1948) 44-53.

— *Saint Augustin. L'homme et l'oeuvre* (París 1948).

BASEVI, C., *Los textos de la Sagrada Escritura sobre la pasión de Cristo en la exégesis arriana y agustiniana,* en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre* (Pamplona 1982), p.359-385.

BLÁZQUEZ, N., *El concepto de sustancia según San Agustín. Los libros «De Trinitate»:* «Augustinus» 14 (1969) 44-93; 15 (1970) 369-383.

BOIGELOT, R., *Le mot «personne» dans les écrits trinitaires de Saint Augustin:* «Nouvelle Revue Theólogique» 57 (1930) 5-16.

BONNER, G., *Augustine's Doctrine of Man: Image of God and Sinner:* «Augustianum» 24 (1984) 495-514.

BOULARAND, E., *L'hérésie d'Arius et la «Foi» de Nicée,* 2 vols. (París 1972).

BOYER, C., *La notion de nature chez saint Augustin:* «Doctor Comnunis» 8 (1955) 65-76.

— *L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne:* «Gregorianum» 27 (1946) 173-199; 333-352.

BROWN, P. L. R., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* (Londres 1972).

CANTALAMESSA, R., *La divinità de Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al Concilio de Nicea:* «Gregorianum» 62 (1981) 629-660.

CAPÁNAGA, V., *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristina* (Madrid 1974).

— *La deificación en la soteriología agustiniana,* en *Augustinus Magister* II (París 1954) 745-754.

CAPELLE, B., *La Lettre d'Auxence sur Ulfila:* «Revue Bénédictine» 34 (1922) 224-233.

— *Un Homéliaire de l'évêque arien Maximin:* «Revue Bénédictine» 34 (1922) 81-108.

CARBONE, V., *La inabitazione dello Spirito Santo nelle anime dei giusti secondo la dottrina di S. Agostino* (Roma 1961).

CAYRÉ, F., *La noción de «Persona» en el hombre y en Dios según San Agustín:* «Revista Agustiniana de Espiritualidad» 5 (1964) 5-11.

— *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après saint Augustin* (París 1953).

— *Les trois Personnes. La dévotion fondamentale d'après S. Augustin. Textes et introductions* (París 1969).

CHEVALIER, I., *La théorie augustinienne des relations trinitaires. Analyse explicative des textes:* «Divus Thomas» 18 (1940) 317-384.

— *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires* (Friburgo 1940).

CHEVALLIER, M. A., *El Concilio de Constantinopla y el Espíritu Santo:* «Estudios Trinitarios» 17 (1983) 3-23.

CILLERUELO, L., *El cristocentrismo de S. Agustín:* «Estudio Agustiniano» 16 (1981) 449-467; 17 (1982) 53-94; 18 (1983) 313-342.

CONGAR, Y. M. J., *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983).

COUTOIS, C., *Les vandales et l'Afrique* (París 1955).

COYLE, J. K., *Concordia: The Holy Spirit as Bond of the Two Testaments in Augustine:* «Augustinianum» 22 (1982) 427-456.

DAHL, A., *Augustin und Plotin. Phil. Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre* (Lund 1945).

DALMAU, J. M., *El «homousios» y el Concilio de Antioquía de 268:* «Miscelánea Comillas» 34-35 (1960) 323-340.

DE HALLEUX, A., *«Hypostase» et «Personne» dans la formation du dogme trinitaire:* «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 79 (1984) 313-369; 625-670.

DE MARGERIE, B., *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint comme communion et source de communion:* «Augustinianum» 12 (1972) 107-119.

DUQUOC, C., *La cristología de Nicea y los ensayos modernos de cristología:* «Estudios Trinitarios» 8 (1974) 181-188.

DU ROY, J. B., *L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin:* «Recherches Augustiniennes» 2 (1962) 415-445.

DUVAL, Y. M., *Une traduction latine inédite du symbole de Nicée et une condamnation d'Arius à Rimini:* «Revue Bénédictine» 82 (1972) 7-25.

FLICHE, A., MARTIN, V., *Historia de la Iglesia,* vol.3: *La Iglesia del Imperio* (Valencia 1977); vol.4: *Los reinos germánicos* (Valencia 1975).

FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* (Madrid 1958).

FOLLIET, G., *L'épiscopat africain et la crise arienne au IVe siècle:* «Revue des Études Byzantines» 24 (1966) 196-223.

FORLIN PATRUCCO, M., RODA, S., *Religione e cultura dei Goti trasdanubiani nel IV-V secolo:* «Augustinianum» 19 (1979) 167-187.

GEERLINGS, W., *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christus verkündigung Augustins* (Mainz 1978).

GEROSA, P., *Sant'Agostino e la decadenza dell'Impero romano:* «Didaskalion» 4 (1915) 257-393.

GIANNINI, G., *Carattere teocentrico dell'antropologia agostiniana:* «Humanitas» 9 (1954) 1013-1029.

GILSON, E., *Introduction à l'étude de saint Augustin* (París 1969).

— *L'infinité divine chez saint Augustin,* en *Augustinus Magister* I (París 1954) 569-574.

GONZÁLEZ, S., ***La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín:* «Estudio Agustiniano» (Valladolid 1989), 446 págs.**

GOULVEN, M., *«Nihil» cathare et «nihil» augustinien:* «Revue des Études Augustiniennes» 23 (1977) 92-112.
GOULVEN, M., *Christus, scientia et sapientia nostra:* «Recherches Augustiniennes» 10 (1975) 77-85.
GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* (París 1933).
HAMMAN, A., *Interpretación de la divinidad de Jesús en Nicea:* «Estudios Trinitarios» 8 (1974) 167-179.
HANSSENS, J. M., *Massimino il Visigoto:* «La Scuola Cattolica» 102 (1974) 475-514.
INSTITUTO PATRÍSTICO AUGUSTINIANUM, *Patrología,* vol.3: *La edad de oro de la literatura patrística latina* (Madrid, BAC 422, 1981).
JEDIN, H., *Manual de Historia de la Iglesia,* vol.2: *La Iglesia imperial después de Constantino hasta finales del siglo VII* (Barcelona 1980).
KELLY, D. N. J., *Early Christian Creeds* (Londres 1967).
— *Early Christian Doctrines* (Londres 1960).
KLEIN, K., *Gotenbischof Wulfilas als Bischof und Missionar,* en *Festgabe für F. Müller* (Stuttgart 1967), p.84-107.
LAMBOT, C., *La théologie trinitaire en Occident depuis le concile de Rimini jusqu'à saint Augustin* (Lovaina 1928).
LEBON, J., *Le sort du consubstantiel nicéen:* «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 48 (1953) 632-682.
LEBRETON, J., *Saint Augustin, théologien de la Trinité. Son exégèse des théophanies,* en *Miscellanea Agostiniana* II (Roma 1931) 821-836.
LEOTTA, F., *La Persona dello Spirito Santo nella dottrina di S. Agostino* (Roma 1948).
LONGOSZ, S., *La tradizione nella controversia ariana (a.318-362). Testimonianze non Atanasiane:* «Agustinianum» 19 (1979) 443-468.
MAIER, J. L., *Les missions divines selon saint Augustin* (Friburgo 1960).
MANDOUZE, A., *Notes sur l'organisation de la vie chrétienne en Afrique à l'époque de saint Augustin:* «L'Année Théologique Augustinienne» 13 (1958) 151-171; 201-231.
MARCUS, W., *Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen* (Munich 1963).
MARROU, H., *S. Augustin et la fin de la culture antique* (París 1938).
MARTÍNEZ SIERRA, A., *La prueba escriturística de los arrianos, según San Hilario de Poitiers:* «Miscelánea Comillas» 41 (1964) 293-377.
MAYR, F. K., *Trinitätstheologie und theologische Antropologie:* «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 68 (1971) 427-477.
MESLIN, M., *Les Ariens d'Occident, 335-430* (París 1967).
MILANO, A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico* (Nápoles 1984).
MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. Depuis les origenes jusqu'à l'invasion arabe* (París-Bruselas 1960).
MONDIN, B., *Il problema del linguaggio teologico in sant'Agostino:* «Augustinianum» 11 (1971) 263-280.
MORÁN, J., *Las relaciones divinas según S. Agustín:* «Augustinus» 4 (1959) 353-372.

MOREAU, J., *El tiempo y la creación según San Agustín:* «Espíritu» 13 (1964) 104-117.
MORIONES, F., *Enchiridion theologicum Sancti Augustini* (Madrid 1961).
MÜLLER, E., *Augustinus Lehre von der Einheit und Dreiheit für sein und erkennen* (Erlangen 1929).
NÉDONCELLE, M., *L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?,* en *Augustinus Magister* I (París 1954) 595-602.
OFFERMANNS, H., *Der christologische und trinitarische Personbegriff der frühen Kirche. Ein Beitrag zum Verständnis von Dogmenentwicklung und Dogmengeschichte* (Berna-Francfort 1976).
O'LEARY, J. S., *Dieu-Esprit et Dieu-Substance chez saint Augustin:* «Recherches de Science Religieuse» 69 (1981) 357-380.
ORBE, A., *En un rincón del mundo. Mutabilidad del Logos:* «Compostellanum» 30 (1985) 7-51.
— *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo,* 2 vols. (Roma 1958).
ORTIZ DE URBINA, I., *El Símbolo niceno* (Madrid 1947).
— *Nicea y Constantinopla,* en *Historia de los concilios ecuménicos,* vol.1 (Vitoria 1968).
PEPIN, J., *Saint Augustin et le symbolisme néo-platonicien de la vêture,* en *Augustinus Magister* I (París 1954) 293-306.
PINCHERLE, A., *Ancora sull'arianesimo e la Chiesa africana nel IV secolo:* «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 39 (1968) 169-182.
— *L'arianesimo e la Chiesa africana nel secolo IV:* «Bilychnis» 35 (1925) 97-106.
PLAGNIEUX, J., *Les formules trinitaires grecques vues par S. Augustin* (París 1952).
PUŠKARIĆ, D., *La Chiesa e il mistero trinitario nella predicazione di S. Agostino:* «Augustinianum» 19 (1979) 487-506.
QUINN, J., *The Concept of Time in St. Augustine:* «Augustinianum» 5 (1965) 5-57.
RATZINGER, J., *Der Heilige Geist als Communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus,* en *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes* (Munich 1974), p.223-238.
RÉMY, G., *Le Christ médiateur dans l'oeuvre de saint Augustin* (Lille-París 1979).
SABUGAL, S., *Credo. La fe de la Iglesia. El símbolo de la fe: historia e interpretación* (Zamora 1986).
— *El «Símbolo de la fe» ayer y hoy:* «Estudio Agustiniano» 20 (1985) 413-472.
SCANO, E., *Il cristocentrismo e i suoi fondamenti dogmatici in S. Agostino* (Turín 1951).
SCHINDLER, A., *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre* (Tubinga 1965).
SCHMAUS, M., *Die Denkform Augustins in seinem Werk* «De Trinitate» (Munich 1962).
— *Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins:* «Studia Patristica» 6 (1962) 503-518.

— *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster 1927).
SCIACCA, M. F., *Trinité et unité de l'esprit*, en *Augustinus Magister* I (París 1954) 521-533.
SEGOVIA, A., *Equivalencia de fórmulas en las sistematizaciones trinitarias griegas y latinas:* «Estudios Eclesiásticos» 21 (1947) 435-478.
SIMONETTI, M., *All'origine della formula teologica una essenza / tre ipostasi:* «Augustinianum» 14 (1974) 173-175.
— *Arianesimo Latino:* «Studi Medievali» 8 (1967) 663-744.
— *L'arianesimo di Ulfila:* «Romanobarbarica» 1 (1976) 297-323.
— *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma 1975).
— *La tradizione nella controversia ariana:* «Augustinianum» 12 (1972) 37-50.
— *S. Agostino e gli Ariani:* «Revue des Études Augustiniennes» 13 (1967) 55-84.
— *Studi sull'arianesimo* (Roma 1965).
— *Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea:* «Augustinianum» 13 (1973) 369-398.
SOMERS, H., *Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne:* «Revue des Études Augustiniennes» 7 (1961) 105-125.
— *L'image comme Sagesse. La genèse de la notion trinitaire de Sagesse:* «Recherches Augustiniennes» 2 (1963) 403-414.
STUDERS, B., *Le Crist, notre justice, selon saint Augustin:* «Recherches Augustiniennes» 15 (1980) 99-143.
TRAPÈ, A., *I Termini «natura» e «persona» nella teologia trinitaria di S. Agostino:* «Augustinianum» 13 (1973) 577-587.
— *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo Sant'Agostino* (Tolentino 1959).
— *Nota sulla processione dello Spirito Santo nella teologia trinitaria di S. Agostino:* «Studi Tomistici» 1 (1974) 119-125.
TREMBLAY, R., *La théorie psychologique de la Trinité chez saint Augustin:* «Études et Recherches» 8 (1952) 83-109.
— *Les processions du verbe et de l'amour humain chez St. Augustin:* «Revue de l'Université d'Ottawa» 24 (1954) 93-117.
TRESMONTANT, C., *Introducción a la teología cristiana* (Barcelona 1978).
TRISOGLIO, F., *Cristo nei padri* (Brescia 1981).
TURRADO, A., *Dios en el hombre. Plenitud o tragedia* (Madrid 1971).
— *¿Gran lección de la catequesis cristológico-trinitaria de San Agustín a algunas cristologías actuales?:* «Revista Agustiniana de Espiritualidad» 18 (1977) 265-340.
— *La teología trinitaria de S. Agustín en el «Mysterium Salutis»:* «Revista Agustiniana de Espiritualidad» 12 (1971) 445-459.
VAN BAVEL, T. J., *Recherches sur la christologie de Saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin* (Friburgo 1954).
VAN DER MEER, F., *San Agustín, pastor de almas* (Barcelona 1965).
VERGÉS, S., DALMAU, J. M., *Dios revelado por Cristo* (Madrid 1969).
VERWILGHEN, A., *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'himne aux Philippiens* (París 1985).
VIVES, J., *Creer en Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo:* «Estudios Trinitarios» 16 (1982) 81-104.

ZEILLER, J., *L'Arianisme en Afrique avant l'invasion vandale:* «Revue Historique» 173 (1934) 535-540.
— *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain* (París 1918).
ZUM BRUNN, E., *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin* (París 1969).
— *L'immutabilité de Dieu selon S. Augustin:* «Nova et Vetera» (1966) 219-225.

SERMON DE LOS ARRIANOS

SERMO ARIANORUM

PL 42

TESTIMONIO DEL MISMO SAN AGUSTIN

Tomado de su obra *Las Herejías,* c.49

ARRIANOS, de Arrio, son conocidísimos por aquel error con que niegan que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son de una y la misma naturaleza y sustancia o, para decirlo más claramente, esencia, que en griego se llama *ousía,* sino que el Hijo es criatura, pero además que el Espíritu es criatura de la criatura, es decir, quieren que sea creado por el mismo Hijo. En cambio, son mucho menos conocidos en aquello que opinan sobre que Cristo recibió la carne sola sin el alma. Y no hallo a nadie que les haya rebatido en este punto. Y esto es verdad. Epifanio tampoco lo calló, y yo lo he comprobado con absoluta certeza por algunos escritos suyos y conversaciones. Sabemos que rebautizan también a los católicos; si hacen lo mismo a los no católicos, lo ignoro (*De Haeresibus,* n.49).

DE HAERESIBUS XLIX

ARIANI ab Ario, in eo sunt notissimi errore, quo Patrem et Filium et Spiritum sanctum nolunt esse unius eiusdemque naturæ atque substantiæ, aut, ut expresius dicatur, *(321)* essentiæ, quæ οὐσία græce appellatur, sed esse Filium creaturam, Spiritum vero sanctum creaturam creaturæ, hoc est, ab ipso Filio creatum volunt. In eo autem quod Christum sine anima solam carnem suscepisse arbitrantur, minus noti sunt: nec adversus eos ab aliquo inveni de hac re aliquando fuisse certatum. Sed hoc verum esse, et Epiphanius non tacuit, et ego ex eorum quibusdam scriptis et collocutionibus certissime comperi. Rebaptizari quoque ab his Catholicos novimus; utrum et non catholicos, nescio.

INTRODUCCION

Véase en la INTRODUCCION GENERAL el *Sermo Arianorum*, p.178ss

BIBLIOGRAFIA

Texto: MIGNE PL 42,678-708.

Ediciones: Las colecciones clásicas ya conocidas.

Traducciones:

Francesa: M. l'abbé BARDOT, édit. L. Guérin et Cie. (Bar-le-Duc 1869) t.14, p.539-564.

Estudios:

GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín:* «Estudio Agustiniano» (Valladolid, 1989).

SIMONETTI, M., *S. Agostino e gli Ariani:* «Revue des Études Augustiniennes» 13 (1967) 65-84.

ID., *Arianesimo Latino:* «Studi Medievali», 8/(1967) 663-744.

SERMON DE LOS ARRIANOS

1. Nuestro Señor Jesucristo es Dios unigénito y primogénito de toda la creación [1].

2. Fue constituido antes de todos los siglos por voluntad de Dios y Padre suyo [2].

3. Por su propia virtud, aunque por voluntad y precepto del Padre, hizo de la nada lo celeste y terrestre, lo visible y lo invisible, lo corpóreo y lo espiritual [3].

SERMO ARIANORUM

[PL 42,677]

1. Dominus noster Iesus Christus, Deus unigenitus, primogenitus totius creationis.

[678] 2. Voluntate Dei et Patris sui ante omnia sæcula constitutus.

[679] 3. Voluntate et præcepto ipsius, cælestia et terrestria, visibilia et invisibilia, corpora et spiritus ex nullis exstantibus, ut essent, sua virtute fecit.

[1] El *Sermo,* desde el primer número, quiere dejar bien sentada la inferioridad del Hijo respecto al Padre. La expresión «Hijo unigénito» (n.1.23.31.32.33.34), equivalente al «Dios unigénito» de Eunomio *(Apol.* 15), es empleada en contraposición al verdadero Dios, al «Dios ingénito»: «unigenitus Deus alius est ab ingenito Deo» (n.31).

[2] La relación del Hijo al Padre es sistemáticamente enunciada como «generación» (n.1.7.10.23.26.27.31.32.33), pero jamás se nos explica la modalidad de la misma. Simonetti está seguro de que el autor del *Sermo,* contraponiendo la generación del Hijo a la creación del Espíritu Santo y de las restantes criaturas, tan sólo pretendía poner de relieve el hecho de que el Hijo fue creado directamente por el Padre; las otras criaturas, incluido el Espíritu Santo, fueron creadas por voluntad del Padre, pero por medio del Hijo (*S. Agostino e gli Ariani*: «Revue des Études Augustiniennes» 13 [1967] 57). En este supuesto, *constitutus* es un término más preciso que *genitus,* aunque éste fuera universalmente aceptado. Pero aún iban más lejos: el Hijo, constituido (=creado) *ante omnia saecula,* no es eterno, como lo es el Padre. San Agustín recordará a los fieles la doctrina arriana al respecto: «Algunos han osado decir: "el Padre es mayor que el Hijo y el Hijo es menor que el Padre, que le precedió en el tiempo". Y discurren así: "Nació, luego el Padre existía antes de nacerle su Hijo"» *(Serm.* 117,6; 139,3). Para Boularand, aunque no lo propone con plena certeza, Arrio admite un *aevum* intermedio entre la eternidad de Dios y el tiempo de las criaturas ordinarias, sin que se pueda precisar en qué consiste *(L'hérésie d'Arius et la «Foi» de Nicée* [París 1972] p.73).

[3] La razón de ser del Hijo hay que buscarla en su función mediadora: el Padre necesita de su Hijo para proceder a la creación de todo lo existente (n.4 27), pues es infinita la distancia entre el Dios ingénito, inmutable, invisible, eterno, y los seres de la creación, mudables, contingentes, temporales. Precisamente, para salvar ese abismo fue engendrado o creado el Hijo «por voluntad y precepto del Padre». Con la última frase, constantemente repetida (n.2.3.4.6.7.8.9.27), queda bien recalcada la subordinación radical del Hijo respecto al Padre, aunque encontremos expresiones más fuertes: «Filius subditus est Patri» (n.17); «Filius adorat et honorat Patrem» (n.19).

4. Ya antes de hacer todo esto, fue constituido Dios y Señor, rey y creador, que por naturaleza tiene presciencia de todo lo futuro y para crear atiende en todo el mandato del Padre. Por voluntad y precepto del Padre descendió del cielo y vino a este mundo, como El mismo lo afirma: *No he venido por mi cuenta, sino que El me ha enviado*[4].

5. Y porque, entre todos los grados de los seres espirituales y racionales, parecía el hombre algo inferior a los ángeles a causa de la condición y fragilidad del cuerpo, para que no se creyera vil y por eso desesparase de su salvación, el Señor Jesús, honrando su hechura, se dignó asumir la carne humana[5]. Así manifestó que el hombre no es un ser despreciable, sino precioso, como está escrito: *Grande y precioso es el hombre*. Y por eso sólo al hombre se ha dignado hacer heredero de su Padre y coheredero suyo, de

4. Et antequam faceret universa, omnium futurorum Deus et Dominus, rex et creator erat constitutus, et omnium futurorum in natura habens præscientiam, et in faciendo in omnibus exspectans Patris iussionem; ipse voluntate et præcepto Patris descendit de cælo, et venit in hunc mundum, sicut ipse ait: *Nec enim a me ipso veni, sed ille me misit* (Io 8,42).

5. Et quia de omnibus spiritualibus et rationalibus gradibus, propter qualitatem et fragilatem corporis, paulo minus ab Angelis inferior minoratus homo videbatur (cf. Ps 8,6), ne se vilem speraret, et de salute sua desperaret, Dominus Iesus honorans facturam suam, dignatus est humanam carnem suscipere; et ostendit quia non est homo vilis, sed pretiosus, sicut scriptum est: *Magnus homo et pretiosus vir* (Prov 20,6, sec. LXX). Et

[4] La encarnación del Logos no desempeña un papel primordial en el arrianismo, en contra del sentir común de obispos y fieles. Según Basevi, su visión de la encarnación es ficticia, pues no puede encarnarse Dios, que es imposible, sino el Logos, mudable por naturaleza (*Los textos de la Sagrada Escritura sobre la Pasión de Cristo en la exégesis arriana y agustiniana*, en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre* [Pamplona 1982] p.369).

[5] La encarnación del Verbo, en conformidad con la tradición arriana, excluye la asunción de una humanidad completa, ya que sólo tomó el cuerpo (=carne) de la Virgen María (n.6.7.8). Basevi comenta así este punto: «El autor del *Sermo* no se detiene en la *mutabilidad* ni en la *indigencia* del Verbo, sino sólo en su dependencia ontológica del Padre. Es evidente que su cristología es más elaborada: el sujeto de los padecimientos no es la divinidad del Hijo (su *divinitas* o *dealitas*), como decían Arrio y Asterio, sino su cuerpo o carne. Ahora bien: a pesar de todo, el cuerpo de Cristo no tiene alma, es un puro instrumento, unido extrínsecamente a la divinidad: la comparación con el vestido es esclarecedora. Estamos de nuevo en presencia de un modalismo adopcionista de sabor doceta» (*Los textos de la Sagrada Escritura sobre la Pasión*..., p.375). Por su parte, Simonetti expone esta tesis: «La concepción según la cual el Logos ocupaba en el hombre Cristo el puesto del alma humana en todas sus funciones aseguraba la unidad verdadera e indivisible entre el hombre y Dios; y de tal modo, que se podía afirmar que en la cruz había padecido Dios *in corpore*, aunque únicamente de modo indirecto» (*Arianesimo Latino*: «Studi Mediaveli» 8 [1967] 729) Entre estos dos juicios, que se presentan aparentemente como contradictorios, nos inclinamos por el primero.

modo que el que menos recibió en la naturaleza tuviere más en el honor.

6. *Cuando llegó la plenitud del tiempo, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer*. El que por voluntad del Padre asumió la carne, también por voluntad y precepto paterno vivió en un cuerpo, como El mismo lo dice: *Descendí del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la del que me envió*. El mismo, por voluntad del Padre, fue bautizado a los treinta años; se manifestó por la palabra y el testimonio del Padre; por voluntad y mandato del Padre predicó el evangelio del reino de los cielos, como El mismo lo atestigua: *Es preciso que predique el evangelio en otras ciudades; para esto he sido enviado*. Y en otro lugar: *El me ordenó lo que he de decir o lo que he de hablar*. Y así, por voluntad y precepto del Padre, se encaminó con prontitud a la pasión y muerte, como El lo testifica: *Padre, pase de mí este cáliz; sin embargo, no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú*. También lo afirma el Apóstol: *Hecho obediente al Padre hasta la muerte, y una muerte de cruz*.

7. Por voluntad y precepto del Padre, estando crucificado, entregó la carne humana, que había tomado de Santa María Virgen, en manos de los hombres y encomendó su divinidad en manos del Padre: *Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu*. Pues María dio a luz el cuerpo que había de morir y Dios inmortal engendró

ideo solum hominem Patri suo heredem, sibi enim coheredem, facere dignatus est; ut quod minus acceperat in natura, plus haberet in honore.

6. *Cum*, inquit, *venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum natum ex muliere* (Gal 4,4). Ipse qui voluntate Patris carnem suscepit, ipse et voluntate et præcepto ipsius in corpore conversatus est, sicut ipse ait: *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui me misit* (Io 6,38). Ipse et voluntate Patris triginta annorum baptizatus, voce et testimonio Patris manifestatus (cf. Lc 3,21-23), voluntate et præcepto Patris Evangelium regni cælorum prædicabat, sicut ipse ait: *Et aliis civitatibus oportet me Evangelium praedicare; in hoc enim missus sum* (Lc 4,43); et: *Ipse mihi mandatum dedit quid dicam, aut quid loquar* (Io 12,49). Et sic voluntate et præcepto Patris ad passionem et mortem properavit, sicut ipse ait: *Pater, transeat calix iste a me; non tamen quod ego volo, sed quod tu vis* (Mt 26,39). Et Apostolo asserente et dicente: *Oboediens*, inquit, *factus Patri usque ad mortem, mortem autem crucis* (Phil 2,8).

7. Is et in cruce pendens, voluntate et præcepto Patris carnem humanam, quam de sancta virgine Maria suscepit, in manus hominum dereliquit, et divinitatem suam in manus Patris commendavit, dicens: *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum* (Lc 23,46). Quia Maria moriturum corpus peperit, Deus autem immortalis inmortalem Filium genuit. Ergo mors Christi non diminutio est divinitatis, sed depositio corporis. Sicuti enim

al Hijo inmortal. Luego la muerte de Cristo no implica merma de su divinidad, sino la entrega de su cuerpo. Así como su generación de una virgen no fue la corrupción de su deidad, sino la asunción de un cuerpo, así también en su muerte la divinidad no sufrió pasión ni abandono; sólo se dio la separación de su carne. Como el que desgarra el vestido injuria al que está vestido, del mismo modo los que crucificaron su carne afrentaron a su divinidad.

8. El que por voluntad y precepto del Padre cumplió perfectamente la misión que le había sido encomendada, por voluntad y precepto del Padre resucitó su cuerpo de entre los muertos. Y con el mismo cuerpo, como el pastor con la oveja, el sacerdote con la oblación, el rey con la púrpura, Dios con el templo, fue llevado a la gloria por el Padre.

9. El que por voluntad del Padre descendió del cielo y ascendió a él, por voluntad y precepto del Padre está sentado a su derecha, oyendo al Padre decirle: *Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos de estrado de tus pies.* El que por voluntad y precepto del Padre está sentado a mi derecha, por voluntad y precepto del Padre vendrá al final de los tiempos, como lo proclama el Apóstol: *Y el mismo Señor, con voz de mando, a la voz del arcángel y al son de la trompeta de Dios, bajará del cielo.* El que por voluntad y precepto del Padre vendrá, por voluntad y precepto del Padre juzgará con justicia a todos y dará a cada uno según su fe y sus obras. El mismo lo ha dicho: *El Padre no juzga a nadie, sino que todo juicio se lo ha entregado al Hijo.* Y en otro lugar:

generatio eius ex virgine non fuit corruptio dealitatis ipsius, sed susceptio corporis; ita et in morte eius non fuit passio et defectio dealitatis ipsius, sed separatio carnis eius. Sicuti enim qui indumentum conscindit, induto facit [680] iniuriam; ita et qui carnem eius crucifixerunt, divinitati ipsius contumeliam intulerunt.

8. Is qui voluntate et præcepto Patris totam dispensationem adimplevit, voluntate et præcepto Patris corpus suum a mortuis suscitavit; et cum ipso corpore, ut pastor cum ove, et sacerdos cum oblatione, et rex cum purpura, et Deus cum templo a Patre assumptus est in gloriam.

9. Is qui voluntate Patris descendit et ascendit, voluntate et præcepto Patris sedet ad dexteram eius, audiens Patrem sibi dicentem: *Sede ad dexteram meam, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum* (Ps 109,1). Is qui voluntate et præcepto Patris sedet ad dexteram eius, is voluntate et præcepto Patris in consummatione sæculi venturus est, Apostolo vociferante et dicente: *Et ipse*, inquit, *Dominus in iussu, in voce archangeli, et in tuba Dei descendet de caelo* (1 Thess 4,15). Is qui voluntate et præcepto Patris veniet, voluntate et præcepto Patris iudicaturus est totum mundum in æquitate, et redditurus singulis secundum fidem et opera sua;

Según oigo, juzgo, y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado[6]. De donde se sigue que también al juzgar antepone el poder del Padre y pospone su divina dignidad y potestad segunda, pues dice: *Venid, benditos de mi Padre.* Luego el Hijo es el juez justo. El honor y la autoridad pertenecen al que juzga; pero las leyes imperiales, al Padre. Como la súplica de oficio y el consuelo son propios del Espíritu Santo, la dignidad de justo juez es propia del Unigénito de Dios.

10. Por consiguiente, el Hijo fue engendrado por el Padre; el Espíritu Santo fue hecho por el Hijo[7].

11. El Hijo anuncia al Padre; el Espíritu Santo al Hijo[8].

12. La primera y prinicipal obra del Hijo es revelar la gloria

sicut ipse ait: *Pater iudicat neminem, sed omne iudicium Filio dedit,* item: *Sicuti audio, iudico, et iudicium meum verum est, quia non quaero voluntatem meam, sed voluntatem eius qui me misit* (Io 5,22,30). Unde et in iudicando Patris præsentiam præponit, et suam divinam dignitatem et potestatem secundam postponit, dicens: *Venite, benedicti Patris mei* (Mt 25,34). Ergo iustus iudex est Filius: iudicantis vero honor et auctoritas, Patris imperiales leges; sicuti et Spiritus sancti officiosa advocatio et consolatio, Unigeniti Dei iusti iudicis est dignitas.

10. Ergo Filius a Patre est genitus; Spiritus sanctus per Filium est factus.

11. Filius Patrem prædicat; Spiritus sanctus Filium annuntiat.

12. Primum et præcipuum opus est Filii, genitoris gloriam revelare:

[6] Sobre la misión salvífica del Hijo juzgamos acertada la anotación de Besavi, relacionada con el heresiarca: «Es evidente que Arrio mismo no detestó que su cosmovisión trivializaba y vaciaba de contenido la encarnación. Al contrario, él siguió considerando como perfectamente idénticos el Hijo-Verbo engendrado antes de los siglos y el Hijo de Dios-Jesús (cf. *Profesión de fe a Constantino*). Pero es muy significativo que, en sus profesiones de fe, no aparezca nunca el ciclo soteriológico *propter nos homines et propter nostram salutem* A Arrio no le interesa un Cristo Salvador, sino un Verbo Creador. La cristología arriana no está unida a una soteriología. ¿Por qué? Precisamente porque la encarnación *no tiene motivo de ser.* Cristo, siendo criatura, no puede salvar, sólo puede ser ejemplo» (art.cit., p.369, nota 36).

[7] Ya hemos hablado de la procedencia del Hijo: es engendrado por el Padre, creado inmediatamente por El. Muy distinto es el origen del Espíritu Santo, creado por el Hijo. Zeiller da en el clavo al afirmar del arrianismo de Ulfilas: «El Hijo es un Dios inferior y, en definitiva, obra del Padre; el Espíritu Santo, que le está subordinado, no es la primera, sino la segunda de las criaturas» *(Les origenes chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain* [París 1918] p.452).

[8] Desde el número 10 viene una serie de breves proposiciones que expresan la subordinación ontológica del Hijo al Padre y del Espíritu Santo al Hijo. Simonetti, después de iniciar algunas como ejemplo, concluye: «En sustancia, a la Trinidad, por así decir, horizontal de los ortodoxos, fundada sobre la absoluta igualdad de las tres divinas personas, los arrianos oponen una Trinidad vertical, basada en la inferioridad de la segunda persona respecto a la primera, y de la tercera respecto a la segunda» *(Arianesimo Latino,* p.742).

Hay que notar que también ha sido incorporado a estas proposiciones el Espíritu Santo Es lógico, pues «el autor desconocido del *Sermo Arianorum* no se limita a tratar de las relaciones entre el Padre y el Hijo, sino que, en armonía con la nueva dimensión que la polémica había adquirido en la segunda mitad del siglo IV, también toma en consideración al Espíritu Santo, ofreciendo así una visión global de las relaciones que se dan entre las tres personas de la Trinidad» *(S. Agostino e gli Ariani,* p.56).

de su Progenitor; la primera y principal obra del Espíritu Santo es manifestar en las almas de los hombres la dignidad de Cristo.

13. El Hijo es testigo del Padre; el Espíritu lo es del Hijo.

14. El Hijo es enviado por el Padre; el Espíritu por el Hijo.

15. El Hijo es ministro del Padre; el Espíritu Santo lo es del Hijo.

16. El Hijo es mandado por el Padre; el Espíritu Santo por el Hijo.

17. El Hijo es súbdito del Padre; el Espíritu Santo lo es del Hijo.

18. El Hijo hace lo que le manda el Padre; el Espíritu Santo dice lo que le ordena el Hijo.

19. El Hijo adora y honra al Padre; el Espíritu Santo adora y honra al Hijo. Así lo dice el mismo Hijo: *Padre, yo te he honrado sobre la tierra, y la obra que me mandaste la he consumado;* y del Espíritu Santo afirma: *El me honrará, porque recibirá de lo mío y os lo anunciará.*

20. El Hijo por sí no puede hacer nada, sino que en todo aguarda la orden del Padre. El Espíritu Santo por sí no habla, sino que en todo espera el mandato de Cristo: No hablará por sí, sino que dirá todo lo que oyere, y os anunciará lo venidero.

21. El Hijo ruega por nosotros al Padre; el Espíritu Santo pide por nosotros al Hijo.

primum et præcipuum est opus Spiritus sancti, in animas hominum Christi dignitatem manifestare.

13. Filius testis est Patris; Spiritus testis est Filii.

14. Filius mittitur a Patre; Spiritus mittitur a Filio.

15. Filius minister est Patris; Spiritus sanctus minister est Filii.

16. Filius iubetur a Patre; Spiritus sanctus iubetur a Filio.

17. Filius subditus est Patri; Spiritus sanctus subditus est Filio.

18. Filius, quæ iubet Pater, hæc operatur; Spiritus sanctus, quæ mandat Filius, hæc loquitur.

19. Filius adorat et honorat Patrem; Spiritus sanctus adorat et honorat Filium, ipso Filio dicente: *Pater, ego te honorificavi super terram, opus quod dedisti mihi consummavi* (Io 17,4), et de Spiritu sancto ait: *Ille me honirificabit, quia de meo accipiet, et* **[681]** *annuntiabit vobis* (Io 16,14).

20. Filius a se non potest facere quidquam (Io 5,19), sed in omnibus Patris exspectat nutum. Spiritus a se non loquitur, sed in omnibus Christi exspectat præceptum: *Non,* inquit, *a se loquetur; sed quaecumque audierit loquetur, et ventura annuntiabit vobis* (Io 16,13).

21. Filius pro nobis interpellat Patrem; Spiritus pro nobis postulat Filium.

22. El Hijo es la imagen viva y verdadera, propia y condigna de toda la bondad, sabiduría y virtud del Padre[9]. El Espíritu es la manifestación de toda la sabiduría y virtud del Hijo.

23. El Hijo no es parte o porción del Padre, sino propio y dilectísimo, perfecto y pleno Hijo unigénito[10]. El Espíritu no es parte o porción del Hijo, sino la obra primera y principal sobre todas las demás del Unigénito de Dios.

24. El Padre es mayor que su Hijo. El Hijo es incomparablemente mayor y mejor que el Espíritu.

25. El Padre es Dios y Señor para su Hijo. El Hijo es Dios y Señor para el Espíritu.

26. El Padre, inmutable e impasiblemente queriendo, engen-

22. Totius bonitatis et sapientiæ et virtutis Patris viva et vera, propria et condigna imago est Filius; totius sapientiæ et virtutis Filii manifestatio est Spiritus.

23. Non est pars nec portio Patris Filius, sed proprius et dilectissimus, perfectus et plenus unigenitus Filius. Non est pars nec portio Filii Spiritus, sed primum et præcipuum opus unigeniti Dei præ ceteris universis.

24. Pater maior est Filio suo; Filius incomparabiliter maior et melior est Spiritu.

25. Pater Deus et Dominus est Filio suo; Filius Deus et Dominus est Spiritui.

26. Pater immobiliter et impassibiliter volens Filium genuit; Filius sine labore et fatigatione sola virtute sua Spiritum fecit.

[9] Simonetti escribe: «El Hijo, separado y alejado irremediablemente del Padre en el ámbito de la naturaleza y de la sustancia, sólo permanece unido a El en el plano moral. A decir verdad, esporádicamente leemos la tradicional definición paulina (Col 1,15) de Cristo, imagen del Dios invisible. Sin embargo, el alcance de este concepto, que tradicionalmente implica participación, aunque sea despontenciada, de la naturaleza del Padre por parte del Hijo, viene drásticamente empobrecido por el cambio del plano ontológico al plano moral» (*Arianesimo Latino,* p.716). El mismo autor concreta algo más esta idea en otro artículo: «El *Sermo* no puede negar al Hijo el apelativo paulino de imagen del Padre (Col 1,15), pero aclara que esta relación no debe alcanzar a la sustancia, como pretendían los homousianos, sino que se limita a una semejanza más externa, es decir, de voluntad y de acción» *(S. Agostino e gli Ariani*, p.58).

[10] Los arrianos se mostraron siempre muy sensibles respecto a la simplicidad de Dios. Por eso concebirán la generación del Hijo por parte del Padre como «una generación voluntaria, que no ha comportado modificación o disminución alguna de la sustancia paterna, y sin posibilidad alguna de parangón con la generación humana y animal en general» (*Arianesimo Latino*, p.703). «Arrio había excluido de la manera más categórica que el Hijo pudiese originarse de la *ousia* del Padre, pues tal derivación habría comportado la división en dos partes de la mónada divina» (ibid., p.705). Pero esta acusación, que lanzaban contra los ortodoxos, se volvía contra ellos mismos: «De cualquier modo se manifiesta la contradicción en la que caían los arrianos, en cuanto que, por una parte, negaban la posibilidad de aplicar las analogías de la vida material al mundo de la divinidad, mientras que por otra, reprochando a los ortodoxos que la generación real del Hijo por parte del Padre implicaba la división en dos partes de la sustancia divina, implícitamente formulaban los términos de esta generación espiritual e incorpórea precisamente según la analogía ofrecida por la generación de los seres corporales» *(S. Agostino e gli Ariani,* p.79, nota 129). La equivalencia generación=creación, aludida en la nota 2, vuelve a aparecer de nuevo.

dró al Hijo [11]. El Hijo hizo sin trabajo ni fatiga, por su sola virtud, al Espíritu.

27. El Hijo, en cuanto sacerdote, adora a su Dios, y es adorado por todos como Dios y creador de todos. Pero el Padre es el único que a nadie adora, pues no hay un ser mayor o igual a quien tenga que adorar. A ninguno da gracias, pues de nadie ha recibido beneficio alguno. Por su bondad concedió que todos existiesen; pero lo que El es, de nadie lo ha recibido. Luego se da la distinción de tres sustancias: Padre, Hijo y Espíritu Santo, y la diferencia de tres realidades: Dios ingénito, Dios unigénito y Espíritu abogado [12]. El Padre es Dios y Señor de su Hijo y de todo lo que ha sido hecho por la virtud del Hijo, pero contando con su voluntad. El Hijo es ministro y sumo sacerdote de su Padre, y, porque lo quiere el Padre, es Señor y Dios de todas sus obras.

27. Filius ut sacerdos adorat Deum suum, et ab omnibus adoratur ut Deus et creator omnium; Pater vero solus nullum adorat, quia nec maiorem, nec æqualem habet quem adoret: nulli gratias agit, quia nullius beneficium consecutus est; omnibus ut essent ob bonitatem suam donavit, ipse quod est a nemine accepit. Ergo hæc trium substantiarum, Patris, et Filii, et Spiritus sancti distinctio, et trium rerum, Dei ingeniti, et Dei unigeniti, et Spiritus advocati differentia: et Pater Deus et Dominus est Filio suo, et omnium quæ per virtutem Filii voluntate ipsius facta sunt: Filius minister et summus sacerdos est Patris sui; omnium vero operum suorum Dominus et Deus est, Patre volente.

[11] Una y otra vez tenemos que volver sobre el concepto de generación, pues es uno de los puntos clave para poder esclarecer la doctrina arriana. Ahora nos parece conveniente añadir unas breves palabras aclaratorias: la generación voluntaria, por oposición a la necesaria, que es totalmente absurda en Dios, parece apuntar a la creación del Hijo; en consecuencia, ya no se trataría de una generación real (cf. *Arianesimo Latino*, p.707-708). Sin necesidad de recurrir al dilema tradicional, «el Hijo proviene del Padre o de la nada», tan engorroso para los arrianos, el heresiarca había sostenido que la única procesión que se puede dar en Dios era la creación (cf. Boularand, E., *L'hérésie d'Arius et la «Foi» de Nicée* [París 1972] p.44). Por eso, la generación en sentido verdadero no tenía cabida en su sistema (ibid., p.69). Así, pues, la generación del Hijo tiene que ser un acto creativo del querer paterno. Por otra parte, con los adverbios «inmutable e impasiblemente» se refuerza el carácter único de esta generación (=creación), totalmente distinta de la generación humana, la cual, ni siquiera analógicamente, puede aplicarse *sic et simpliciter* al mundo divino (*Arianesimo Latino*, p.706)

[12] La superioridad del Padre está fundamentada en que es *principum sine principio:* su ser no lo ha recibido de nadie El Hijo, en cambio, tiene su origen del Padre, y el Espíritu Santo es hechura del Hijo. Aquí aparece la distinción de las tres sustancias, la diferencia de las tres realidades: el Dios ingénito, el Dios unigénito y el Espíritu abogado. Esta Trinidad está formada por tres personas, no solamente distintas entre sí, sino del todo separadas en el plano de la naturaleza, sustancia, grado, dignidad y potestad. Se trata de una Trinidad heterogénea, que jamás ha sido concebida como Dios. Para los arrianos, «la Trinidad era solamente un concepto heredado de la tradición, pero carente de cualquier contenido válido» *(Arianesimo Latino*, p.743). El Padre, el único Dios verdadero; el Hijo, criatura del Padre, Dios de toda la creación; el Espíritu Santo, la primera criatura del Hijo. Es lógico llamar heterogénea a esta Trinidad, aunque en sentido propio es preferible no hablar de Trinidad

28. Y así como nadie sin el Hijo puede ir al Padre, del mismo modo nadie sin el Espíritu Santo puede adorar verdaderamente al Hijo; luego en el Espíritu Santo el Hijo es adorado.

29. El Padre es glorificado por el Hijo.

30. Actividad y solicitud del Espíritu Santo es santificar y guardar a los santos; y no sólo a los seres racionales, como algunos piensan, sino también santificar a muchos irracionales [13]. Y a los que cayeron por negligencia, volverlos a su estado primitivo; enseñar a los ignorantes, amonestar a los olvidadizos, argüir a los que pecan, exhortar a los perezosos para que piensen en su salvación y obren con diligencia, conducir al camino de la verdad a los equivocados, curar a los enfermos, sostener la fragilidad del cuerpo por el vigor del alma, confirmar en el amor de la piedad y de la castidad, iluminar a todos sobre todo, conceder a cada uno la fe y la caridad; también según el deseo y la solicitud, la sinceridad y simplicidad de la mente, la medida de la fe y la importancia de la comunicación, distribuir la gracia para utilidad y ordenar a cada uno en la ocupación y género de vida para los que fuere apto [14].

28. Et sicuti nemo potest sine Filio ad Patrem transire, ita et nemo potest sine Spiritu sancto Filium in veritate adorare; ergo in Spiritu sancto adoratur Filius.

29. Per Filium glorificatur Pater.

30. Spiritus sancti opus et diligentia est sanctificare, et sanctos custodire; et non solum rationabilia, ut quidam putant, sed et irrationabilia plura sanctificare: et eos qui ceciderunt propter suam neglegentiam, ad pristinum statum reparare; ignorantes docere, obliviscentes admonere, peccantes arguere, pigros hortari, de salute sua cogitare et sollicite agere, errantes ad viam veritatis deducere, infirmos curare, et fragilitatem corporis per alacritatem animæ continere, et ad amorem pietatis et castitatis confirmare, et omnes illuminare; super omnia fidem et caritatem præbere singulis, pro studio quoque et diligentia, pro sinceritate et simplicitate mentis, pro mensura fidei et merito conversationis gratiam ad utilitatem dividere, et unusquisque in quo opere et proposito fuerit habilis, in ipso ordinare.

[13] Véase la nota complementaria n.8: *La santificación de los seres irracionales.*

[14] Ya hemos dicho que en la segunda mitad del siglo IV la cuestión del Espíritu Santo había sido incorporada a la polémica arriana y que el *Sermo* la había recogido Resumimos en lo posible sus tesis: Consideran al Espíritu Santo, siguiendo a Eunomio, como la primera y más grande de las criaturas creadas por el Padre mediante el Hijo (n 23). «De aquí resulta claro que para los arrianos el Espíritu Santo no entraba en el ámbito del mundo divino, sino que forma parte del mundo de la creación» (*Arianesimo Latino*, p.732) Si tratan sistemáticamente de él, en correlación con las otras personas divinas, es debido a la tradición litúrgica (fórmula bautismal) y a la profesión de fe, aunque no dejan de resaltar su inferioridad radical respecto al Padre y también al Hijo (ibid.). La sujeción que caracteriza al Hijo en relación al Padre, caracteriza al Espíritu Santo respecto al Hijo (n.17), es más, la diferencia que existe entre el Hijo y el Espíritu Santo es aún mayor que la que distingue al Hijo del Padre: «Pater major est Filio suo; Filius incomparabiliter major et

31. El Espíritu Santo es distinto del Hijo según la naturaleza y condición, grado y voluntad, dignidad y potestad, virtud y operación. Como también el Hijo, Dios unigénito, es distinto del Dios ingénito según la naturaleza y condición, grado y voluntad, divina dignidad y potestad [15].

32. Es imposible que uno y el mismo sean el Padre y el Hijo, el que engrenda y el que nace, el que es testificado y el que da el testimonio, el mayor y el que confiesa al mayor, el que está sentado a la derecha y permanece en esa sede y el que dio el honor de la misma, el que es enviado y el que envía. Tampoco puede ser uno y el mismo el discípulo y el maestro, según El mismo enseñó: *Como el Padre me ha enseñado, así hablo;* ni el semejante e imitador con el que da gracias y el que bendice, ni el que recibe órdenes y el que las da, ni el ministro y el que manda, ni el que suplica y el soberano, ni el súbdito y el superior, ni el primogénito y el sempiterno, ni el unigénito y el ingénito, ni el sacerdote y Dios [16].

31. Alium esse a Filio, et natura et ordine, gradu et affectu, dignitate et potestate, virtute et opera[682]tione: sicut et Filius natura et ordine, gradu et affectu, divina dignitate et potestate, unigenitus Deus alius est ab ingenito Deo.

32. Impossibile ergo est unum eundemque esse Patrem et Filium, generantem et nascentem, cui testimonium perhibetur et eum qui testimonium perhibet, maiorem et eum qui maiorem confitetur, eum qui ad dexteram sedet et stat et eum qui sedis dedit honorem, eum qui missus est et eum qui misit; nec discipulum et doctorem, ut ipse docuit dicens: *Sicut docuit me Pater, sic loquor* (Io 8,28); similem et imitatorem, et eum cuius est similis et imitator; eum qui orat, et qui exaudit; eum qui gratias agit, et qui benedicit; eum qui suscepit mandatum, et eum qui dedit mandatum, et ministrum præcipienti, supplicem eminenti, subditum superiori, primogenitum sempiterno, unigenitum ingenito, sacerdotem Deo unum atque eumdem esse.

melior est Spiritu» (n.24). Y como el Hijo es el ministro del Padre, por cuyo medio obra en el mundo, así también el Espíritu Santo es ministro del Hijo (n.15). Su acción, santificadora e iluminante, no tiene la misma amplitud que la del Hijo, aunque siempre está referida a El (n.11.12.13.18.20.21.22.28). «En su ámbito, más restringido, el Espíritu Santo se presenta como un segundo mediador, después de Cristo: como el Hijo obra sin mediador cerca del Padre, el Espíritu Santo obra sin mediador cerca del Hijo; solamente por su mediación» (*Arianesimo Latino*, p.735). «Es ésta la prerrogativa que separa al Espíritu Santo del mundo de las criaturas y, aun sin introducirlo en el mundo divino, lo aproxima al máximo permitido a un ser creado» (ibid., p.736). Como conclusión podemos decir: Si el Espíritu Santo ha sido creado por el Hijo (n.10.26), necesariamente tiene que ser inferior a El (n.15.17 20), y en buena lógica distinto por naturaleza y orden, grado y voluntad, dignidad y potestad, virtud y operación (n.31).

[15] El término «*alius*, considerado en todo el contexto, tiene el sentido fuerte de "diverso, extraño", y no sólo el de "distinto, numéricamente otro"» (*S. Agostino e gli Ariani*, p.56).

[16] La imposibilidad de que el Padre y el Hijo sean uno y el mismo no sólo se refiere el ámbito personal; afecta de tal modo a la *ousia*, que «el Hijo es excluido de la naturaleza del Padre y, por lo mismo, de la posesión plena de las esenciales prerrogativas divinas. Y aun-

33. Pero Dios, que no tiene principio, sí tenía presciencia de que sería el futuro Padre de su hijo, el unigénito de Dios [17]. Sin embargo, nunca tuvo presciencia de que El sería, pues es el ingénito, y nunca comenzó ni a saber de antemano ni a conocer. Pues ¿qué es la presciencia sino la ciencia de lo futuro? El Padre, engendrando al Hijo, es llamado Padre por el mismo Hijo. Y porque el Hijo lo ha revelado, los cristianos le conocen como Dios y Padre del unigénito de Dios, mayor que el grande y mejor que el bueno.

34. Los homousianos afirman que nuestro Salvador, por humildad, dijo todo esto de la presciencia del Padre y de su sujeción [18]. Sin embargo, nosotros los cristianos creemos que todo esto lo dijo porque el Padre lo mandó y el Hijo obedeció. Decimos

33. Sed et Deus sine principio præscius erat se unigeniti Dei pueri sui patrem futurum: Deum autem se futurum nunquam præscivit, quia ingenitus est, et nunquam cæpit nec præscire, nes scire. Quid est autem præscientia, nisi futurorum scientia? Pater autem generando Filium, ab ipso Filio est nuncupatus; et ipso revelante, ab omnibus Christianis Deus et Pater unigeniti Dei est cognitus, et magno maior et bono melior est manifestatus.

34. Et quia Homousiani dicunt Salvatorem nostrum humilitatis gratia hæc omnia de Patris præscientia, et de sua subiectione esse locutum, nos vero Christiani credimus Patre imperante et Filio obtemperante hæc omnia esse eum locutum; dicimus et probamus quod hæretici ex suis dictis ar-

que los arrianos continuaron definiendo a Cristo como Hijo y Dios, en realidad lo apartaban definitivamente del mundo de la divinidad, aproximándolo al mundo de la creación» (*Arianesimo Latino*, p.715). «Separado y alejado irremediablemente del Padre en el plano de la naturaleza y de la sustancia, el Hijo solamente permanece unido a El en el plano moral» (ibid., p.716). Así, «la fórmula *similis et imitator* de SA 32 nos lleva al plano de la imitación, esto es, al plano de la semejanza moral, semejanza en el querer y en el obrar» (ibid., p.717).

[17] El equívoco en que incurrían los arrianos se explica por su incapacidad —que ya hemos manifestado— de distinguir, en la relación Padre/Hijo, el ἀρχή ontológico y el ἀρχή temporal; de hecho, los ortodoxos, siguiendo las huellas de Orígenes, reconocían en el Padre el ἀρχή, del que el Hijo engendrado había recibido el ser divino, pero tal proceso de generación lo consideraban realizado *ab aeterno*, y por eso privado de inicio, de ἀρχή temporal. En este sentido, el Hijo era a la vez engendrado del Padre y coeterno a El. Tal distinción escapa a los arrianos: ellos piensan que sus adversarios afirman la coeternidad del Hijo (y más tarde, del Espíritu Santo) respecto al Padre, y sin más entienden la coeternidad también en el sentido de ausencia de principio, del cual el Hijo y el Espíritu Santo habrían derivado el ser: de aquí la igualdad eterno=no engendrado» *(Arianesimo Latino,* p.737-738). Esta deducción errónea será refutada por la ortodoxia mediante un argumento sencillo, al alcance de los más indoctos: Si no se admite la generación *ab aeterno*, habrá que admitir un momento en el que el Padre no era Padre. Posiblemente en función de tal razonamiento se ha de entender este paso del *Sermo*. «Aquí se distinguen los apelativos de *Padre* y de *Dios*, admitiendo implícitamente la anterioridad del segundo respecto al primero. Pero, introduciendo la idea de la presciencia, se pretende atenuar la diferencia aunque no efectivamente, Dios es Padre *ab aeterno;* al menos, intencionadamente, en la voluntad y en el conocimiento anticipado de su futura paternidad» (ibid., p.712). La salida es tan forzada que carece del más elemental valor probativo.

[18] En la polémica arriana se distinguen cuatro tendencias o grupos ideológicos 1) los *homousianos* son los defensores del «consustancial», introducido en el Credo de Nicea,

y probamos que los herejes son refutados y censurados con sus propias afirmaciones. Si, pues, se humilló, la misma humildad manifiesta su obediencia; a su vez, la odediencia da a conocer la existencia de otro supraeminente, de un subsistente y otro sumiso. Así lo afirma el Apóstol: *Se humilló, hecho obediente al Padre hasta la muerte.* Y su misma humildad es verdad, no falsedad. Pues ¿acaso se ha visto que un sabio se sienta obligado a humillarse, a no ser que exista otro mayor y mejor que él, al cual se apresura a agradar con su humildad? *Yo hago siempre lo que le agrada.* Pues de una vez, antes de todos los siglos, nació por voluntad de Dios, y todo lo hace según la voluntad de Dios. Si, pues, se humilló y mintió (Dios nos libre de tal pensamiento), y si la verdad miente (lo cual es imposible), ¿dónde buscaremos la verdad? Pero la verdad ni miente ni cambia, pues para esto vino al mundo, para enseñar la verdad. No es doctor de la ignorancia, sino maestro de la verdad, como El mismo afirmó: *No os dejéis llamar maestros en la tierra, pues uno es vuestro maestro, Cristo.* Pero si dijeren que por su encarnación se humilló en la tierra y por los hombres decía esto, les manifestaremos que encontramos en la Escritura testimonios más importantes y más firmes sobre la sujeción del Hijo, de

guuntur et reprehenduntur. Si enim se humiliavit, ipsa humilitas eius oboedientiam ostendit: ipsa vero obedientia alium supra eminentem, alium subsistentem et subiectum declarat, sicuti ait Apostolus: ***Humiliavit se, oboediens factus Patri usque ad mortem*** (Phil 2,8). Et ipsa humilitas eius, veritas est, non falsitas. Quis enim vel quando sapiens contentus est se humiliare, nisi habeat maiorem et meliorem cui festinet per humilitatem placere? *Et ego,* inquit, *quae placita sunt ei facio semper* (Io 8,29). Semel enim ante omnia sæcula voluntate Dei natus, ad voluntatem ipsius omnia operatur. Si autem se humiliavit, et mentitus est, quod absit, et si veritas mentitur, quod impossibile est, ubi quis quærat veritatem? Sed veritas nec mentitur, nec variatur, qui ob hoc venit ut veritatem doceret; qui non est ignorantiæ doctor, sed veritatis magister, ut ipse dixit: *Nolite vobis vocare magistros super terram, unus est enim magister vester Christus* (Mt 23,10). Si autem dixerint quia propter incarnationem suam humilians se super terram, propter homines hæc loquebatur, [683] ostendamus illis maiora et firmiora esse illa testimonia, quæ de subiectione Filii in Scripturis sunt

2) los *homeousianos,* que rechazaban el consustancial niceno, pero admitían «la semejanza según la sustancia» del Hijo con el Padre; 3) los *homeos,* partidarios de una solución política al problema, sostenían «la semejanza (en todo)» del Hijo con el Padre; 4) los *anomeos* proponían «la desigualdad total» del Padre y el Hijo (*Arianesimo Latino,* p.682-683). En la época del *Sermo* los dos primeros grupos ya se habían unido, formando un frente compacto San Agustín, en distintas ocasiones, se refiere a esta denominación, que tiene un claro sentido peyorativo para un arriano. Por ejemplo, en su respuesta a Juliano de Eclana, escribe. «Sólo los arrianos, y no otros herejes, llaman a los católicos atanasianos y homousianos» (*Contra Iul op imp.* 1,75).

los cuales habla el Evangelio [19]. Pues si se humillaba sobre la tierra a causa de los hombres, y no en cuanto Hijo obediente y sumiso que rinde obsequio a su Padre con incomparable amor y acción de gracias, porque cuanto sublime es en la potestad tanto es humilde en la obediencia, antes de asumir la carne, ¿por qué escuchó el mandato?; y ahora que está sentado a la derecha de Dios, ¿por qué intercede por nosotros?; y existiendo en un cuerpo sobre la tierra, ¿por qué prometió que en el cielo rogaría al Padre: *Y yo rogaré a mi Padre, y El os dará otro abogado?* Y si aún no quisieren admitir todo esto a causa de la dureza y ceguera de su corazón, sino que se atrevieren a decir que todo esto fue hecho por humildad, después de la consumación del mundo, si no se supiere sujeto y obediente por naturaleza y voluntad, ¿para qué había de humillarse, cuando a causa de los hombres la humildad no es necesaria? Y después de la consumación del siglo, cuando todo le esté sujeto, pues ahora por naturaleza todo le está sometido, como la criatura al Creador; pero por voluntad, debido al libre albedrío, vemos que no todo le está sujeto; sin embargo, en el día del juicio, cuando al nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra y en

posita, de iis quæ in Evangelio aguntur. Si enim propter homines super terram se humiliabat, et non ut oboediens et subiectus filius cum incomparabili dilectione et gratiarum actione Patri suo obsequebatur; quia quantum sublimis est in potestate, tantum humilis est in obsequio: antequam carnem susciperet, quare iussus obaudivit, et modo sedens ad dexteram Dei interpellat pro nobis (cf. Rom 8,34), et in corpore constitutus super terram in cælo se Patrem rogaturum promittebat, dicens: *Et ego rogabo Patrem meum, et alium advocatum dabit vobis?* (Io 14,16). Et si adhuc in his omnibus propter duritiam et cæcitatem cordis sui credere noluerint, sed ausi fuerint dicere quod hæc omnia humilitatis causa fiunt, post consummationem sæculi, nisi se natura et voluntate sciret subiectum et oboedientem, utquid se humiliaret, ubi propter homines humilitas necessaria non est? Quod autem et post consummationem sæculi, quando illi omnia fuerint subiecta (cf. Cor 15,28): quia [684] modo natura quidem omnia sunt subiecta, ut creatura Creatori; voluntate autem, propter liberum arbitrium, non omnia illi subiecta videmus: tunc vero in die iudicii, quando in nomine Iesu omne genu flectetur, caelestium, terrestrium, et infernorum, et

[19] Los arrianos confeccionaron un voluminoso *dossier* de textos escriturísticos para sostener su tesis fundamental: la radical inferioridad del Hijo respecto al Padre Por su parte, los ortodoxos procuraron quitar valor probativo a esos textos, afirmando que se referían a Cristo, no en cuanto Dios, sino en cuanto hombre: en cuanto que ha asumido una naturaleza humana es inferior al Padre, le obedece, cumple su voluntad... Pero esta explicación es rechazada categóricamente por los arrianos: la total sujeción del Hijo al Padre no es una actitud de humildad por tener una naturaleza creada, es el reconocimiento de su inferioridad en cuanto Hijo, que ha recibido su ser del Padre (cf. *Arianesimo Latino,* p.715-716)

los abismos, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre, todo le estará sometido para siempre por voluntad y naturaleza, y El, después de la entrega de todo, permaneciendo en aquella obediencia y caridad, en las que siempre se mantuvo, se someterá como Hijo a Aquel que le sometió todo [20]. Ningún cristiano que oiga esto ignora que la fe viene de la predicación, y ésta, de la palabra de Cristo. Para que Dios sea todo en todos, teniendo siempre la monarquía y la potestad de todo, al cual la gloria y el honor, la alabanza y la acción de gracias por su Hijo unigénito, Señor y Salvador nuestro, en el Espíritu Santo, ahora y por todos los siglos de los siglos. Amén [21].

omnis lingua confitebitur, quia Dominus Iesus Christus in gloria Dei Patris (cf. Phil 2,10-11), omnia sine fine, et voluntate et natura illi erunt subiecta: et ipse post omnium sibi subiectionem in ea subiectione et caritate manens, in qua semper, et ipse ut Filius subiectus erit ei qui illi subdidit omnia: nullus audiens christianus ignorat, quia fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi (cf. Rom 10,17): ut sit Deus omnia in omnibus, semper monarchiam et potestatem habens omnium, cui gloria et honor, laus et gratiarum actio, per unigenitum eius Filium Dominum et Salvatorem nostrum, in Spiritu sancto, nunc et per omnia sæcula sæculorum. Amen.

[20] La inferioridad del Hijo respecto al Padre no es explicada satisfactoriamente por los ortodoxos, refiriéndola a Cristo en cuanto hombre. Los arrianos no se cansan de repetir que esa interpretación es insuficiente. «Ellos hacen observar que no faltan pasajes de la Escritura que revelan la inferioridad del Hijo también antes de la encarnación y que el Hijo continúa estando sometido al Padre también después de la resurrección y ascención, y que así permanecerá por siempre, según el testimonio paulino (1 Cor 15,28)» (*Arianesimo Latino*, p.716).

[21] El *Sermo* imita a los Padres más antiguos, que acostumbraban terminar sus sermones con una doxología. Esta, en el presente caso, responde a la orientación doctrinal del arrianismo. «Hacia el 350, en la época de las heroicas luchas entre católicos, arrianos y macedonianos, la doxología menor atravesó el período más brillante de su historia, habiendo servido como contraseña de los ortodoxos para proclamar su fe en la igualdad de las tres divinas personas. San Basilio, en efecto, en la famosa carta *Ad Amphilochium*, defendió por mucho tiempo su valor dogmático y tradicional contra la otra doxología preferida por los arrianos: *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto*, la cual, si bien no era por sí misma errónea, sin embargo la empleaban ellos indebidamente, conforme a sus falsas doctrinas» (Righetti, M., *Historia de la Liturgia*, vol.1 [Madrid 1955] p.220-221). Nicetas Acominatos, también llamado Coniatés, transmite un texto de Teodoro de Mopsuestia en el que distingue la doxología arriana de la ortodoxa: «Heterousiastae quidem certe, hoc est, Ariani, diversa Filium a Patre substantia esse dicentes, ita canere solebant· Gloria Patri per Filium in Spiritu sancto. Flavianus autem primus cecinisse fertur, Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto» (*Thesaurus orthodoxae fidei*, 5,30. PG 139,1390). Cf. Leclercq, H., *Antienne (Liturgie)*, en *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, vol.1, col.2284.

REPLICA AL SERMON DE LOS ARRIANOS

CONTRA SERMONEM ARIANORUM, LIBER UNUS

PL 42

Ver en INTRODUCCION GENERAL la *Refutación de San Agustín,* p.185ss

TESTIMONIO DEL MISMO SAN AGUSTIN

Del libro de las *Revisiones* (II 53[78])

Réplica al Sermón de los arrianos, en un solo libro

En esto llegó a mi poder un *Sermón de los arrianos,* sin nombre de su autor. Ante la petición e insistencia de quien me lo había enviado, respondí con la brevedad y rapidez que pude, poniendo el mismo sermón al principio de mi respuesta y con la misma numeración en las dos, para que quien los examine pueda advertir fácilmente qué corresponde a cada uno.

Este libro, después del *Sermón de los arrianos,* que he puesto al principio, comienza así: «*Eorum praecedenti disputationi, hac disputatione respondeo*».

EX LIBRIS RETRACTATIONUM (II 52 [78])

[PL 32, 650-651] *(CSEL 36, 188-189)*

Contra Sermonem Arianorum, liber unus

Inter hæc, venit in manus meas quidam sermo Arianorum, sine nomine auctoris sui. Huic, petente atque instante qui eum mihi miserat, quanta potui etiam brevitate ac celeritate respondi: adiuncto eodem sermone a capite responsionis meæ, et adhibitis ad singula numeris, quibus inspectis, quid cui loco responderim, facile possit adverti. Hic liber, post eorum sermonem qui a capite adiunctus est, sic incipit: *Eorum praecedenti disputationi, hac disputatione respondeo.*

REPLICA AL SERMON DE LOS ARRIANOS *

CAPITULO I

NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO ES DIOS

1. Con esta disertación respondo a la anterior exposición de aquellos que, confesando en verdad a nuestro Señor Jesucristo como Dios, sin embargo no quieren confesarle verdadero Dios y único Dios juntamente con el Padre. Pretenden que admitamos dos dioses de diversa y distinta naturaleza, uno verdadero y otro no, contra lo que está escrito: *Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un único Dios.* Si quieren entender este texto como dicho del Padre, se sigue que Cristo no es Señor Dios nuestro; y si lo entienden del Hijo, el Padre no sería Dios y Señor nuestro; pero si lo aplican a los dos, sin duda alguna el Padre y el Hijo son un solo Señor Dios nuestro [1]. Y lo que está escrito en el Evangelio: *Para que te conozcan a ti, único verdadero Dios, y al que enviaste,*

CONTRA SERMONEM ARIANORUM

Liber unus

[PL 42,683]

I. 1. Eorum præcedenti disputationi hac disputatione respondeo, qui cum Dominum nostrum Iesum Christum fatentur quidem Deum, sed Deum verum et cum Patre unum Deum nolunt fateri, duos nobis inducunt deos diversæ disparisque naturæ; unum verum, alterum non verum, contra illud quod scriptum est: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est* (Deut 6,4). Hoc enim si de Patre dictum volunt intellegi, sequitur ut Christus non sit Dominus Deus noster. Si autem de Filio, Pater non erit Dominus Deus noster. Si vero de ambobus, profecto Pater et Filius unus est Dominus Deus noster. Ac per hoc illud quod in Evangelio scriptum est: *Ut cognoscant te unum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum* (Io

* Este opúsculo, que Agustín denomina *disputatio,* fue refutado por el Santo Doctor, examinando detallada y ordenadamente todas las proposiciones en él contenidas. El Obispo de Hipona, al dar por finalizada su minuciosa crítica, aconseja al lector que primero lea la exposición arriana y después su respuesta. *C. Serm. Arian.*, 39 Cf. SIMONETTI, M., *S. Agostino e gli Ariani:* «Revue des Études Augustiniennes» 13 (1967) 61.

[1] San Agustín recoge la doctrina arriana, según la cual sólo el Padre es verdadero Dios y el Hijo lo es de segundo orden, para argumentarles a base de un texto del Deuteronomio: *Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es el único Señor* (6,4). Y aunque los arrianos «estaban convencidos de que el monoteísmo no peligraba por admitir una divinidad menor, absoluta

Jesucristo, se ha de entender como si se dijera: «Para que a ti y al que enviaste, Jesucristo, os conozcan como único verdadero Dios»; pues el apóstol Juan también afirmó de Cristo: *El es el verdadero Dios y la vida eterna.*

2. Asimismo, cuando sostienen que Cristo «fue constituido antes de todos los siglos por voluntad de Dios y Padre suyo», se ven obligados a confesar que el Hijo es coeterno al Padre. Pues si alguna vez el Padre estuvo sin el Hijo, antes de existir el Hijo se dio algún tiempo en el que el Padre estaba solo sin el Hijo. ¿Y cómo sería el Hijo antes de todos los siglos, cuando antes que él existía un tiempo en el que el Padre estaba sin el Hijo? Finalmente, si el Hijo existía antes de todos los tiempos (pues no de otro modo se ha de entender: *En el principio existía el Verbo,* y *Todo fue hecho por él;* y puesto que el tiempo no puede darse sin ciertos movimientos de la criatura, también confesamos que por el Hijo fueron hechos los tiempos, ya que por él fueron hechas todas las cosas), sin lugar a dudas el Hijo es coeterno al Padre [2]. Pero añaden: «fue constituido por voluntad del Padre», para no decir que es Dios de Dios, igual, engendrado y coeterno. Aunque en ninguna parte lean que «el Hijo fue constituido antes de todos los siglos por voluntad del Padre», sin embargo lo afirman, para que parezca que la voluntad del Padre, por la que, según sostienen, fue constituido, es anterior a él. Su modo de argumentar suele ser éste. Preguntan si el Padre engendró a su Hijo queriéndolo o no queriéndolo; para que si se responde: «queriéndolo», puedan argüir: «luego la voluntad del Padre es anterior». Pues ¿quién podrá decir que el Padre engendró en contra de su voluntad? Pero para que sepan que dicen vaciedades, también nosotros vamos a interrogarles: ¿Dios Padre es Dios, queriéndolo o no queriéndolo? No osarán decir que no quiere ser Dios. Luego si responden que es Dios queriéndolo, de este modo habrá que excluir su vanidad, ya que se puede afirmar que la voluntad del Padre es anterior a El mismo. ¿Podrá decirse algo más demencial? [3]

17,3); hoc eum dixisse accipiendum est: Ut te et quem misisti Iesum Christum cognoscant unum verum Deum. Quia et de Christo dictum est a Ioanne apostolo: *Ipse est verus Deus et vita aeterna* (1 Io 5,20).

2. Item cum dicunt Christum «voluntate Dei et Patris sui ante omnia sæcula constitutum», coguntur confi[684]teri Filium Patri esse coæternum. Si enim aliquando Pater sine Filio fuit, erat ante Filium aliquod tempus, quo Pater sine illo solus fuit. Et quomodo erat ante omnia sæcula Filius, ante quem fuit tempus quo sine illo erat Pater? Porro, si ante omnia tempora Filius erat (non enim aliter intellegendum est. *In principio erat Verbum;* et: *Omnia per ipsum facta sunt* [Io 1,1.3]; quia et tempus sine aliquibus creaturæ motibus non potest esse, et ideo per illum facta confitemur et tempora, per quem facta sunt omnia), procul dubio coæternus est Patri Filius. Sed «voluntate Patris», dicunt, «constitutum», nolentes dicere Deum de Deo æqualem, genitum atque coæternum. Nusquam autem legunt «voluntate Patris Filium ante omnia saecula constitutum». Sed hoc propterea dicunt, ut prior illo videatur voluntas Patris, qua eum constitutum volunt. Et argumentatio eorum talis esse solet: interrogant enim utrum Pater Filium volens an nolens genuerit: ut si responsum fuerit quod volens genuerit, dicant: Prior est ergo voluntas Patris. Quod autem nolens genuerit, quis potest dicere? Sed ut noverint quam [685] inania loquantur, etiam ipsi interrogandi sunt, utrum Deus Pater volens an nolens sit Deus. Non enim audebunt eum dicere, nolle se esse Deum. Si ergo responderint quod volens sit Deus, eo modo illis inferenda est vanitas sua, qua dici potest prior illo esse voluntas eius, quo quid dicitur stultius?

mente subordinada al Dios supremo y ejecutora de sus órdenes» (SIMONETTI, *Arianesimo Latino:* «Studi Medievali» 8 [1967] 701), el Santo les va a demostrar que esa tesis es incompatible con los datos de la Revelación. Para ello parte de la unidad de la naturaleza divina y no de la distinción de las tres hipóstasis, punto de vista original, que se hará clásico en la teología occidental (cf. *S. Agostino e gli Ariani,* p.62).

[2] La negación de la eternidad del Hijo respecto al Padre fue siempre uno de los puntos claves del sistema arriano. Su refutación se basa en el argumento tradicional: Si admitimos que el Hijo no es coeterno al Padre, debemos admitir que el Padre ha estado por un cierto tiempo privado del Hijo, lo que equivale a decir que el tiempo es anterior al Hijo, pues sólo se puede hablar de tiempo a partir de la creación, y toda ella es posterior al Hijo, que es su artífice directo (*S. Agostino...,* p.64)

CAPITULO II

COETERNO CON EL PADRE

3. Luego dicen que el Hijo «por su propia virtud, aunque por voluntad y precepto del Padre, hizo de la nada lo celeste y lo terrestre, lo visible y lo invisible, lo corpóreo y lo espiritual». Por tanto, hay que preguntarles si también el Hijo ha sido hecho por el Padre sin algo existente, es decir, de la nada. Si no se atreven a sostener esto, luego es Dios de Dios y no hecho por Dios de la nada, lo cual indica la existencia de una y misma naturaleza en el

II. 3. Deinde dicunt eum «voluntate et præcepto Patris, cælestia et terrestria, visibilia et invisibilia, corpora et spiritus, ex nullis exstantibus, ut essent, sua virtute fecisse». Ubi ab eis quærimus, utrum et ipse a Patre ex nullis exstantibus factus sit, hoc est, ex nihilo. Quod si dicere non audebunt; ergo Deus est de Deo, non ex nihilo factus a Deo. Quæ res indicat unam et eamdem Patris Filiique naturam. Neque enim homo, pecus, avis,

[3] La eternidad del Hijo no peligra por el sofisma arriano, que Agustín desbarata, siguiendo las huellas de San Gregorio Nacianceno (*S. Agostino...,* p.65)

Padre y en el Hijo [4]. Pues ni el hombre, el animal, el ave, el pez pueden engendrar hijos de su misma naturaleza, y Dios no pudo. Pero si se atreven a arrojarse al profundo precipicio de su impiedad, diciendo que el Hijo unigénito fue hecho de la nada por el Padre, busquen por medio de quién el Hijo ha sido hecho de la nada por el Padre. No pudo ser hecho por medio de sí mismo, como si ya existiera antes de ser hecho, de modo que él fuese por quien él mismo sería hecho. ¿Y qué necesidad había de que fuera hecho el que ya existía? ¿O cómo fue hecho para que existiese el que ya existía antes de ser hecho? Por último, si el Padre lo hizo por medio de otro, ¿quién es este otro, puesto que todo fue hecho por él? Si, pues, el Padre le hizo sin ningún mediador, ¿cómo el Padre ha hecho algo sin ninguno, cuando por el Hijo, es decir, por su Verbo, todo fue hecho? [5]

CAPITULO III

DIOS DE DIOS, ENGENDRADO, NO CREADO

4. Dicen: «Ya antes de hacer todo fue constituido Dios y Señor, rey y creador, que por naturaleza tiene presciencia de todo lo futuro y para crear atiende en todo el mandato del Padre. Por voluntad del Padre descendió del cielo y vino a este mundo, como él mismo lo afirma: *No he venido por mi cuenta, sino que El me ha enviado*». Quisiera que me digan éstos si admiten dos creadores. Si no se atreven, porque sólo hay uno, pues de él, por él y en él son todas las cosas. Ciertamente un solo Dios es la Trinidad, y como es un solo Dios, también es un solo creador. ¿Qué es lo que dicen cuando afirman que el Hijo creó todo por mandato del Padre? ¿Acaso el Padre no creó, sino que ordenó al Hijo que creara? Piensen éstos, que sienten carnalmente, con qué otros verbos (=palabras) el Padre mandó a su único Verbo. Construyen en la ficción de su corazón como dos sujetos, aunque al lado el uno del otro; sin embargo, cada uno de ellos ocupando su lugar: uno mandando y otro obedeciendo. No entienden que el mandato mismo del Padre, para que todo fuera hecho, es el Verbo del Padre, por quien todo fue hecho [6].

No se puede negar que el Padre envió al Hijo. Pero consideren, si pueden, cómo le envió, pues vino El con el Hijo. ¿Por ventura ha mentido el que dijo: *No estoy yo solo, ya que mi Padre está conmigo?* Entiendan, sin embargo, el ser enviado como les plazca, ¿acaso han de tener distinta naturaleza por el hecho de que el Padre envía y el Hijo es enviado? A no ser que el padre humano pueda enviar al hijo humano, ambos de la misma y única naturale-

piscis, possunt eiusdem naturæ gignere filios, et Deus non potuit. Si autem tanto impietatis abrupto audebunt ire præcipites, ut dicant et unigenitum Filium a Patre ex nihilo constitutum; quærant per quem factus sit a Patre ex nihilo Filius. Non enim per seipsum fieri potuit, tanquam iam esset antequam fieret, ut esset ipse per quem fieret idem ipse. Et quid opus erat eum fieri qui iam erat? Aut quomodo fiebat ut esset, qui iam erat antequam fieret? Porro, si per quem alium a Patre factus est, quis est ipse alius, cum omnia per ipsum facta sint? Si autem a Patre per neminem factus est; quomodo per neminem aliquid a Patre factum est, cum per Filium, hoc est, per eius Verbum facta sint omnia?

III. 4. «Et antequam faceret», inquiunt, «universa, omnium futurorum Deus et Dominus, rex et creator erat constitutus, et omnium futurorum in natura habens præscientiam, et in faciendo in omnibus exspectans Patris iussionem; ipse voluntate Patris descendit de caelo, et venit in hunc mundum sicut ipse ait: *Nec enim a me ipso veni, sed ille me misit*» (Io 8,42). Vellem isti ut dicerent, utrum duos constituant creatores. Quod si non audent, unus est enim; quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia (cf. Rom 11,36); unus quippe Deus est ipsa Trinitas, et sic unus Deus, quomodo unus creator: quid est quod dicunt, iubente Patre creasse omnia Filium, tanquam Pater non creaverit, sed a Filio creari iusserit? Cogitent qui carnaliter sapiunt, quibus aliis verbis iusserit Pater unico Verbo. Formant enim sibi in phantasmate cordis sui quasi duos aliquos, etsi iuxta invicem, in suis tamen locis constitutos, unum iubentem, alterum obtemperantem. Nec intellegunt ipsam iussionem Patris ut fierent omnia, non esse nisi Verbum Patris per quod facta sunt omnia.

Quod autem miserit Pater Filium, negari non potest. Sed considerent, si possunt, quomodo eum miserit, cum quo ipse venit. An ille mentitus est qui ait: *Non sum solus, quoniam Pater mecum est* (Io 16,32). Sed quomodolibet missum intellegant, numquid ideo diversa natura est, quia Pater mittit et mittitur Filius? Nisi forte potest homo pater mittere hominem filium unius eiusdemque substantiæ, et non potest Deus: cum homo missus ab homine mittente separetur, quod Deus non potest. Sed ignis mittit

[4] Los arrianos latinos se encuentran, como sus antecesores, en una situación molesta frente al tradicional dilema que les oponían los católicos: «Si el Hijo no deriva del Padre, tiene que venir de la nada; y viceversa, si no proviene de la nada, tiene que derivar del Padre Su silencio sobre este argumento es casi absoluto» *(Arianesimo Latino,* p.708).

[5] Aunque los arrianos de esta época rechazaban que el Hijo fuese creado de la nada, sin embargo lo consideraban una criatura *(Arianesimo Latino,* p.708). Agustín descubre la inconsistencia de semejante postura: el Verbo, que es el creador de todo, no puede pertenecer al mundo de la creación.

[6] Vuelve sobre el diteísmo: un Dios superior, que manda, y otro inferior, que obedece. «No entienden —concluye— que la misma orden o mandato *(jussio)* del Padre para hacer todo es el Verbo del Padre, por el cual todo fue hecho».

za, y Dios no pueda enviar a su Hijo. Pues el hombre que es enviado se separa del hombre que le envía, lo cual es imposible en Dios. Así, el fuego envía su esplendor, y éste, que es enviado, no puede separarse del fuego que lo envía. Aunque también este ejemplo, puesto que se trata de una criatura visible, no es aplicable del todo a este tema. Pues cuando el fuego envía su esplendor, éste llega más lejos que aquél. Luego el esplendor que es enviado por el fuego como luz, si pudiera hablar, ciertamente no podría decir con verdad en la pared a la que ha llegado sin el fuego: «El fuego que me ha enviado está conmigo». Pues como esta misión del Hijo, que viene del Padre, sea del todo inefable, y no pueda ser comprendida por inteligencia alguna, éstos son incapaces de demostrar de aquí que el Hijo sea de distinta e inferior esencia; puesto que no se demuestra que el hombre enviado por otro hombre por eso tengan diversa naturaleza el que envía y el que es enviado [7].

CAPITULO IV

UN SOLO DIOS, UN SOLO CREADOR

También esto puede ser entendido en cuanto que se diga que el Hijo es enviado por el Padre, porque el Hijo se apareció en

splendorem **[686]** suum, nec potest splendor missus separari ab igne mittente: quamvis et ista quia creatura est visibilis, non omni ex parte huic rei sit comparabilis. Cum enim splendorem mittit ignis, longius pervenit splendor, quo ignis non pervenit. Unde splendor ab igne qui est in lucerna missus, si loqui posset, non utique posset verum dicere in pariete, quo sine lucernæ igne pervenit: Ignis qui me misit mecum est; potuit autem missus a Patre Filius dicere: *Pater mecum est.* Cum igitur hæc a Patre missio Filii prorsus ineffabilis sit, nec capi ullius cogitatione possit, quomodo hinc ostendant Filium alterius at que inferioris essentiæ, non inveniunt; quandoquidem nec homo missus ab homine, diversam naturam mittentis et missi esse demonstrat.

IV. Hic autem etiam hoc potest intellegi, ut eo ipso a Patre Filius missus esse dicatur, quod Filius hominibus apparuit in carne, non Pater.

[7] Aunque el Hijo es enviado por el Padre, no por eso tiene que tener distinta naturaleza. MAIER, J. L., *Les missions divines selon Saint Augustin* (Friburgo 1960). El padre humano puede enviar a su hijo, que posee la misma naturaleza (específica, no individualmente considerada), pero que está separado de él; también el fuego envía su resplandor, sin que se separen entre sí *(Serm.* 117,11-13). De todos modos, estas analogías son un pálido reflejo de lo que es la misión divina, por ser ésta «inefable». En este mismo opúsculo nos dirá que es tanta la diferencia, que ni en lo espiritual ni en lo corporal se encuentra algo que pueda aplicarse con propiedad a la Trinidad *(C. Serm. Arian.,* 4,4).

carne a los hombres y el Padre no. Pero ¿quién puede ser enviado adonde está? Pues ¿en dónde no está la Sabiduría de Dios, que es Cristo, de la cual se lee: ***Abarca vigorosamente del extremo al fin y dispone con suavidad todo?*** Como también el Hijo está en todas partes, ¿cómo había de ser enviado adonde antes estaba sino apareciendo como antes no había aparecido? Asimismo leemos que el Espíritu Santo ha sido enviado, el cual, ciertamente, no asumió la naturaleza humana en la unidad de su persona. Ni sólo es enviado por el Hijo, como está escrito: ***Cuando yo me vaya, os lo enviaré;*** también es enviado por el Padre, como se lee: ***El Padre os lo enviará en mi nombre.*** De donde se sigue que ni el Padre sin el Hijo ni el Hijo sin el Padre envían al Espíritu Santo, sino que ambos juntamente lo enviaron. Pues las obras de la Trinidad son inseparables. Unicamente del Padre leemos que no fue enviado, pues sólo El no tiene autor de quien sea engendrado o de quien proceda. Y así, no por la diversidad de la naturaleza, sino por la misma autoridad, de sólo el Padre no se dice que sea enviado. Pues el esplendor o el calor no envían al fuego, sino que el fuego envía al esplendor o al calor. Aunque estas cosas sean muy desemejantes y en las criaturas espirituales y corporales no se encuentra algo que con justicia pueda ser comparado a la Trinidad, que es Dios [8].

Quis enim mittitur illo ubi est? Ubi autem non est Sapientia Dei, quod est Christus, de qua legitur: *Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter?* (Sap 8,1). Cum ergo ubique sit etiam Filius, quo mittendus fuerat ubi non erat, nisi apparendo sicut non apparebat? Quanquam et Spiritum sanctum missum legamus, qui certe in unitatem personæ suæ naturam non assumpsit humanam. Nec a solo Filio missus est, sicut scriptum est: *Cum ego iero, mittam illum ad vos* (Io 16,7); sed a Patre quoque, sicut scriptum est: *Quem mittet Pater in nomine meo* (Io 14,26). Ubi ostenditur quod nec Pater sine Filio, nec Filius sine Patre misit Spiritum sanctum, sed eum pariter ambo miserunt. Inseparabilia quippe sunt opera Trinitatis. Solus Pater non legitur missus, quoniam solus non habet auctorem a quo genitus sit, vel a quo procedat. Et ideo non propter naturæ diversitatem, quæ in Trinitate nulla est, sed propter ipsam auctoritatem solus Pater non dicitur missus. Non enim splendor aut fervor ignem; sed ignis mittit, sive splendorem, sive fervorem. Quamvis hæc longe sint dissimilia; nec inveniatur aliquid vel in spiritualibus vel in corporalibus creaturis, quod ei Trinitati, quæ Deus est, merito conferatur.

[8] Sólo el Padre no es enviado por la sencilla razón de que no tiene autor de quien proceda; en definitiva, «propter ipsam auctoritatem», no por la diversidad de naturaleza. Además, una cosa es la misión y otra muy distinta la operación, común a las tres divinas personas *(S. Agostino...,* p.63).

CAPITULO V

Los arrianos y la herejía apolinarista

5. También dicen: «Y porque entre todos los grados de los seres espirituales y racionales parecía el hombre algo inferior a los ángeles a causa de la condición y fragilidad del cuerpo, para que no se creyera vil y por eso desesperase de su salvación, el Señor Jesús, honrando su hechura, se dignó asumir la carne humana. Así, manifestó que el hombre no es un ser despreciable, sino precioso, como está escrito: *Grande y precioso es el hombre.* Y por eso sólo al hombre se ha dignado hacer heredero de su Padre y coheredero suyo, de modo que el que menos recibió en la naturaleza tuviera más en el honor». Afirmando esto, quieren entender que Cristo asumió la carne humana, pero sin alma humana. Esta es la típica herejía de los apolinaristas. Mas también éstos, a saber, los arrianos, vemos que sostienen en sus escritos no sólo que se dan diversas naturalezas en la Trinidad, sino que Cristo carece de alma humana. Pero esto aparecerá con mayor claridad en lo que sigue de esta refutación [9]. Ahora, a las palabras que hemos transcrito, respondemos, recordándoles el texto de la epístola a los Hebreos, referente a Cristo: *Lo rebajaste un poco respecto a los ángeles;*

V. 5. Dicunt etiam: «Et quia de omnibus spiritualibus et rationalibus gradibus, propter qualitatem et fragilitatem corporis paulo minus ab Angelis inferior minoratus homo videbatur (cf. Ps 8,6); ne se vilem speraret, et de salute sua desperaret, Dominus Iesus honorans facturam suam, dignatus est humanam carnem suscipere, et ostendere quia non est homo vilis, sed pretiosus, sicut scriptum est: *Magnus homo et pretiosus vir* (Prov 20,6, sec. LXX). Et ideo solum hominem Patri suo heredem, sibi enim coheredem facere dignatus est; ut minus acceperat in natura, plus haberet in honore». Hæc dicentes, hoc volunt intellegi, quod humanam carnem sine humana anima Christus assumpserit. Quæ propria hæresis Apollinaristarum est; sed etiam istos, id est, Arianos, in eorum disputationibus, non solum Trinitatis diversas esse naturas, sed etiam hoc sentire deprehendi[687]mus, quod animam non habeat Christus humanam. Verum id in huius disputationis consequentibus evidentius apparebit. Nunc ad hæc eorum verba quæ proposuimus hoc respondemus, et recolant in Epistola quæ ad Hebræos est, de Christo esse intellectum quod scriptum est: *Minorasti eum paulo minus ab Angelis* (Hebr 2,7), et videant non ad diversitatem et inæqualitatem

[9] Agustín recuerda que, según los arrianos, el Hijo asumió en el tiempo un cuerpo sin alma (*Epist.* 187,2.4; *De haeresibus,* 49). Coinciden en esto con la herejía apolinarista, que será resumida con precisión (ibid., 55) y refutada con la clarividencia que le proporcionan los argumentos de la tradición. Van Bavel, T. J., *Recherches sur la Christologie de Saint Agustin* (Friburgo 1954) p.50-52.

también vean que no se aplica a la diversidad y desigualdad de la naturaleza del Padre y del Hijo lo que se dijo: *El Padre es mayor que yo,* sino más bien a que fue hecho algo inferior a los ángeles por la debilidad en la forma de siervo, en la que pudo padecer y morir [10].

CAPITULO VI

Cristo es Dios y hombre

6. Asimismo afirman: *«Cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer.* El que por voluntad del Padre asumió la carne, también por voluntad y precepto paterno vivió en un cuerpo, como él mismo lo dice: *Descendí del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la del que me envió.* El mismo, por voluntad del Padre, fue bautizado a los treinta años; se manifestó por la palabra y el testimonio del Padre; por voluntad y mandato del Padre predicó el evangelio del reino de los cielos, como él mismo lo atestigua: *Es preciso que predique el evangelio en otras ciudades; para esto he sido enviado.* Y en otro lugar: *El me ordenó lo que he de decir o lo que he de hablar.* Y así, por voluntad y precepto del Padre, se encaminó con prontitud a la pasión y muerte, como él lo testifica: *Padre, pase de mí este cáliz; sin embargo, no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú.* También lo afirma el Apóstol: *Hecho obediente al Padre hasta la*

naturæ Patris et Filii valere quod dixit: *Pater maior me est* (Io 14,28), sed ad illud potius quod in forma servi propter infirmitatem, in qua pati et mori potuit, minor etiam Angelis factus est.

VI. 6. Item dicunt: «*Cum,* inquit, *venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum natum ex muliere* (Gal 4,4). Ipse qui voluntate Patris carnem suscepit, ipse et voluntate et præcepto ipsius in corpore conversatus est, sicut ipse ait: *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui me misit* (Io 6,38). Ipse et voluntate Patris triginta annorum baptizatus, voce et testimonio Patris manifestatus (cf. Lc 3,21-23), voluntate et præcepto Patris Evangelium regni cælorum prædicabat, sicut ipse ait: *Et aliis civitatibus oportet me Evangelium praedicare; in hoc enim missus sum* (Lc 4,43); et: *Ipse mihi mandatum dedit quid dicam, aut quid loquar* (Io 12,49). Et sic voluntate et præcepto Patris ad passionem et mortem properavit, sicut ipse ait: *Pater, transeat a me calix iste; non tamen quod ego volo, sed quod tu vis* (Mt 26,39.59). Et Apostolo asserente

[10] La inferioridad del Hijo respecto al Padre se explica perfectamente por la forma de siervo que asumió en el tiempo: en cuanto Dios, es igual al Padre; en cuanto hombre, inferior a El e incluso a los ángeles «propter infirmitatem».

muerte, y una muerte de cruz». Con estos testimonios de la Sagrada Escritura, ¿qué otra cosa pretenden sino persuadir que precisamente el Padre y el Hijo tienen distintas naturalezas, puesto que el Hijo se muestra obediente al Padre? Sin embargo, esto no lo dicen de los hombres: porque el hombre-hijo sea obediente al hombre-padre, no por eso ambos tienen diversa naturaleza [11].

CAPITULO VII

El Verbo se hizo hombre

Puede que esto mismo que dice Jesús: *He descendido del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió,* se refiera a lo que hizo el primer hombre Adán (del que dice el Apóstol: *Por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte; y así se transmitió a todos los hombres, en el cual todos pecaron),* que, por hacer su voluntad y no la del que le creó, sometió a todo el género humano a la propagación viciada de la culpa y de la pena. Por el contrario, aquel que nos iba a librar no hizo su voluntad, sino la del que le envió. Así, pues, en este lugar se dice su voluntad a la voluntad propia, que obra contra la voluntad de Dios. Pues cuando obedecemos a Dios, no decimos que hacemos su voluntad por aquella obediencia renuente, sino

et dicente: *Oboediens,* inquit *factus Patri usque ad mortem, mortem autem crucis»* (Phil 2,8). His testimoiis sanctarum Scripturarum quid persuadere conantur, nisi propterea Patris et Filii diversas esse naturas, quia oboediens Patri ostenditur Filius? Quod tamen de hominibus non utique dicerent, neque enim si homo Filius homini Patri suo sit obœdiens, ideo amborum diversa natura est.

VII. Quanquam et hoc ipsum quod dicit Iesus *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui me misit* (Io 6,38); ad illud referatur quod homo primus Adam (de quo dicit Apostolus: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt* [Rom 5,12]), faciendo voluntatem suam, non eius a quo factus est, universum genus humanum propagine vitiata culpæ et poenæ fecit obnoxium. Unde a contrario, per quem liberandi fueramus, non fecit voluntatem suam, sed eius a quo missus est. Ita quippe hoc loco dicitur voluntas sua, ut intellegatur esse propria contra voluntatem Dei. Neque enim cum oboedimus Deo,

[11] La diversidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo no se demuestra porque éste sea obediente a su Padre. En el orden de la creación, un hijo, aunque esté sometido a su padre, no por eso tiene distinta naturaleza. Simonetti considera peligrosa esta comparación, pues si el Hijo está sometido al Padre, es inferior a El y, por tanto, no puede ser de la misma y única naturaleza *(S. Agostino...,* p.64).

por la que queremos cumplir la divina; y si, porque queremos, la cumplimos, ¿cómo no haremos nuestra voluntad, a no ser que la Escritura la llame nuestra, pues la entiende como propia por ir contra la voluntad de Dios? Adán tuvo esta voluntad para que muriésemos en él; no la tuvo Cristo para que viviéramos en él. De la naturaleza humana, en efecto, se puede decir con toda certeza que por la desobediencia se da en ella voluntad propia, opuesta a la voluntad de Dios. Por lo que se refiere a la divinidad del Hijo, una e idéntica es la voluntad del Padre y del Hijo. Bajo ningún aspecto puede ser diversa la voluntad, donde la naturaleza de la Trinidad inmutable es única. El mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, no hizo su propia voluntad, que es contraria a la de Dios, porque no era solamente hombre, sino Dios y hombre. En él, por admirable y singular gracia, la naturaleza humana pudo estar limpia de todo pecado. Por la cual afirma: *Descendí del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la del que me envió.* Por esta razón fue tan grande su obediencia, que careció totalmente de pecado el hombre que llevaba, porque había descendido del cielo; es decir, porque no era solamente hombre, sino también Dios. Así manifestó que era una sola persona en dos naturalezas, a saber: Dios y hombre; ya que si constituyera dos personas, comenzaría a existir una cuaternidad y no una trinidad. Pero porque tiene dos sustancias, aunque sea una sola persona, por eso lo dicho: *Descen-*

eaque obœdientia dicimur eius facere voluntatem, nolentes id facimus, sed volentes, ac per hoc si volentes id facimus, quomodo voluntatem nostram non facimus, nisi quia illa dicitur voluntas, nostra, quando Scriptura ita loquitur, quæ intellegetur esse propria contra voluntatem Dei? Hanc habuit Adam, ut in illo moreremur; hanc non habuit Christus, ut in illo viveremus. De natura quippe humana hoc recte [688] dici potest, in qua exstitit per inoboedientiam voluntas propria, quæ Dei voluntati esset adversa. Ceterum quod attinet ad divinitatem Filii, una eademque voluntas est Patris et Filii: nec potest ullo modo esse diversa, ubi est natura Trinitatis immutabilis universa. Ut autem Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus (cf. 1 Tim 2,5) non faceret propriam, quæ Deo adversa est, voluntatem, non erat tantum homo, sed Deus et homo: per quam mirabilem singularemque gratiam humana in illo sine peccato ullo posset esse natura. Propter hoc ergo ait: *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui me misit* (Io 6,38), ut ea causa esset tantæ oboedientiæ, quæ omnino sine ullo peccato esset hominis quem gerebat, quia de cælo descenderat; hoc est, non tantum homo, verum etiam Deus erat. Unam quippe ostendit esse personam in utraque natura, hoc est, Dei et hominis, ne si duas faciat, quaternitas incipiat esse, non trinitas. Quoniam itaque gemina quidem substantia, sed una persona est, propterea quod dictum est: *Descendi de caelo,* refertur ad Dei excellentiam; quod vero adiunctum est,

dí del cielo, se refiere a la excelencia de Dios; y lo que se añade: *no para hacer mi voluntad,* a causa de Adán que hizo la suya, se refiere a la obediencia del hombre. Cristo es ambas cosas, a saber: Dios y hombre; y en cuanto hombre, se aprecia en él la obediencia, que es contraria a la desobediencia del primer hombre. Por eso dice el Apóstol: *Como por la desobediencia de un hombre muchos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de un solo hombre muchos serán constituidos justos*[12].

CAPITULO VIII

LA MISMA PERSONA ES DIOS Y HOMBRE

Ni porque se dijo: *del hombre,* apartó a Dios el que asumió al hombre; pues, como dije y hay que recalcarlo mucho, es una sola persona. Pues el único Cristo es siempre Hijo de Dios por naturaleza e Hijo del hombre, ya que por gracia asumió en el tiempo la naturaleza humana. Ni la tomó de modo que primero fuese creada y después asumida, sino que fue creada en el mismo momento de asumirla. Y por la unidad de la persona en la doble naturaleza se dice que el Hijo del hombre descendió del cielo, aunque su naturaleza humana fuera tomada de aquella Virgen, que vivía en la tierra; también se dice que el Hijo de Dios fue crucificado y sepultado, aunque no padeció esto en la divinidad, por la que el Unigénito es coeterno al Padre, sino en la debilidad de la naturaleza humana. Pues él mismo dijo, según leemos, que el Hijo del hombre descendió del cielo: *Nadie sube al cielo sino el que descendió del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo.* Pero también todos confesamos en el Símbolo que el Hijo unigénito de Dios fue crucificado y sepultado. De ahí que el Apóstol escribiera: *Si le hubiesen conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria.* El bienaventurado Apóstol enseña la unidad de persona de nuestro Señor Jesucristo, que consta de doble naturaleza, divina y humana, de modo que cualquier vocablo de una se atribuye a la otra, los divinos a la humana y los humanos a la divina. El Apóstol manifiesta esto cuando nos exhorta a la humildad misericordiosa con el ejemplo de Cristo: *Tened el mismo sentir,* dijo, *que tuvo Cristo Jesús, quien, existiendo en la forma de Dios, no consideró usurpación ser igual a Dios, sino que se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres, y en la condición de hombre, se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz*[13]. Por ello, pues, el nombre de Cristo se encuentra escrito en la profecía: *Dios, el Dios tuyo, te ungió con el óleo de la alegría entre tus compañeros.* Luego a la realidad de la encarnación pertenece lo que se dijo: *tomó la forma de siervo, presentándose en la condición de hombre,* que por cierto comen-

non ut faciam voluntatem meam, propter Adam qui fecit suam, refertur ad hominis oboedientiam: utrumque autem Christus, id est, Deus et homo; tamen oboedientia in illo quæ contraria est inoboedientiæ primi hominis, secundum id quod homo est commendatur. Unde ait Apostolus: *Sicut enim per inoboedientiam unius hominis, peccatores constituti sunt multi, ita et per oboedientiam unius hominis iusti constituentur multi* (Rom 5,19).

VIII. Nec quia dixit, *hominis,* separavit Deum, qui hominem assumpsit; quia, sicut dixi, et valde commendandum est, una persona est. Ipse namque unus Christus et Dei Filius semper natura, et hominis Filius qui ex tempore assumptus est gratia: nec sic assumptus est ut prius creatus post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur. Ac per hoc propter istam unitatem personæ in utraque natura intellegendam et Filius hominis dicitur descendisse de cælis, quamvis sit ex ea quæ in terra fuerat Virgine assumptus; et Filius Dei dicitur crucifixus et sepultus, quamvis hæc non in divinitate ipsa qua est Unigenitus Patri coæternus, sed in naturæ humanæ sit infirmitate perpessus. Nam Filium hominis descendisse de cælo, ipsum dixisse sic legimus: *Nemo ascendit in caelum, nisi qui de caelo descendit, Filius hominis, qui est in caelo* (Io 3,13). Unigenitum vero Filium Dei crucifixum et sepultum, omnes etiam in Symbolo confitemur. Unde est et illud Apostoli: *Si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent* (1 Cor 2,8). Hanc unitatem personæ Christi Iesu Domini nostri, sic ex natura utraque constantem, divina scilicet atque humana, ut quælibet earum vocabulum etiam alteri impertiat, et divina humanæ, et humana divinæ, beatus ostendit Apostolus, ubi nos cum ad humilitatem misericordem per Christi exhortaretur exemplum: *Hoc sentite,* inquit, *in vobis quod et in Christo Iesu, qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo; sed se ipsum exinani*[689]*vit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo: humiliavit se ipsum factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis* (Phil 2,5-8). Cum ergo Christi nomen ex eo illi sit quod scriptum est in prophetia: *Unxit te Deus, Deus tuus, oleo exsultationis prae participibus tuis* (Ps 44,8); unde ad id quod homo factus est pertinet id quod *formam servi*

[12] Cristo es Dios verdadero y hombre verdadero. En cuanto Dios, su voluntad no puede diferir en absoluto de la del Padre, puesto que es la misma; en cuanto hombre, siendo como es impecable, su voluntad humana está en todo conforme con la divina. San Agustín también entiende esta conformidad por razón de su procedencia: «Christus non est de se, sed de Patre suo est» *(In Io. evang. tr.,* 22,15).

[13] La asunción de la naturaleza humana por el Verbo da lugar a la comunicación de idiomas (VAN BAVEL, p.57-63).

zó en el tiempo a tener esa condición. Pero también del mismo Cristo se afirmó: *existiendo en la forma de Dios;* pues, en verdad, existía en la forma de Dios antes de asumir la forma de siervo, cuando aún no era Hijo del hombre, sino Hijo de Dios, igual al Padre por naturaleza, no por usurpación. Nada tuvo que usurpar para ser exaltado; así había nacido. Esta es la verdad. Pues todavía no existía Cristo, que comenzó a ser cuando *se humilló,* no perdiendo la forma de Dios, sino *tomando la forma de siervo.* Y si preguntamos: ¿quién es *el que, existiendo en la forma de Dios, no consideró usurpación ser igual a Dios?* El Apóstol nos responde: *Cristo Jesús.* Luego también aquella divinidad recibe el nombre de esta humanidad. Asimismo, si preguntamos: ¿quién *se hizo obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz?* Con toda precisión se responde: aquel *que, existiendo en la forma de Dios, no consideró usurpación ser igual a Dios.* En consecuencia, también esta humanidad recibe el nombre de aquella divinidad. Así, pues, aparece el mismo Cristo, coloso de doble naturaleza, bajo un aspecto, obediente; bajo otro aspecto, igual a Dios; bajo un aspecto, Hijo del hombre; bajo otro aspecto, Hijo de Dios; bajo un aspecto dice: *El Padre es mayor que yo;* bajo otro aspecto, *Yo y el Padre somos uno;* bajo un aspecto no hace su voluntad, sino la del que le envió; bajo otro aspecto dice: *Como el Padre resucita a los muertos y los vivifica, así también el Hijo a los que quiere vivifica.*

accipiens habitu est inventus ut homo, qui utique habitus cœpit ex tempore; de ipso tamen eodemque Christo dictum est: *Cum in forma Dei esset;* cum profecto in forma Dei antequam ab illo forma servi esset accepta, nondum erat Filius hominis, sed Filius Dei, cui Patris æqualitas rapina non erat, sed natura. Non enim erat usurpando elatus, sed hoc erat natus, et ideo veritas. Nondum ergo erat Christus, quod esse coepit cum *semetipsum exinanivit,* non formam Dei amittens, sed *formam servi accipiens.* Verum si quæramus: Quis est ille *qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo?* Respondetur nobis voce apostolica, *Christus Iesus.* Ergo et illa divinitas huius humanitatis nomen accepit. Item si quæramus, quisnam sit *factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis;* rectissime respondetur: Ille *qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo.* Ergo et ista humanitas illius divinitatis nomen accepit. Apparet tamen idem ipse Christus, geminæ gigas substantiæ, secundum quid æqualis Deo; secundum quid Filius hominis, secundum quid Filius Dei; secundum quid dicat: *Pater maior me est* (Io 14,28); secundum quid: *Ego et Pater unum sumus* (Io 10,30); secundum quid, non facit voluntatem suam, sed eius a quo missus est (Io 6,38); secundum quid: *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat* (Io 5,21).

CAPITULO IX

PADECIÓ, MURIÓ Y RESUCITÓ

7. Asimismo prosiguen diciendo: «Por voluntad y precepto del Padre, estando crucificado, entregó la carne humana, que había tomado de Santa María Virgen, en manos de los hombres, y encomendó su divinidad en manos del Padre: *Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.* Pues María dio a luz el cuerpo que había de morir, y Dios inmortal engendró al Hijo inmortal. Luego la muerte de Cristo no implica merma de su divinidad, sino la entrega de su cuerpo. Así como su generación de una virgen no fue la corrupción de su deidad, sino la asunción de un cuerpo, así también en su muerte la divinidad no sufrió pasión ni abandono, sólo se dio la separación de su carne. Como el que desgarra el vestido injuria al que está vestido, del mismo modo los que crucificaron su carne afrentaron a su divinidad». He aquí que en estas palabras claramente niegan que a la unidad de la persona de Cristo también pertenezca el alma humana, confesando únicamente en él la carne y la divinidad. Puesto que, cuando colgaba del madero, aquello que dijo: *Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu,* lo entienden como si encomendase al Padre la misma divinidad, y no el espíritu humano, que es el alma. Con razón, en este mismo tratado, algo más arriba, donde pretendían que se entendiera que Cristo hizo la voluntad del Padre, no la suya, pues sostienen que tiene

IX. 7. Item sequuntur et dicunt: «Is et in cruce pendens, voluntate et praecepto Patris, carnem humanam quam de sancta virgine Maria suscepit, in manus hominum dereliquit, et divinitatem suam in manus Patris commendavit, dicens: *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum* (Lc 23,46). Quia Maria moriturum corpus peperit, Deus autem immortalis immortalem Filium genuit. Ergo mors Christi non diminutio est divinitatis, sed depositio corporis. Sicuti enim generatio eius ex virgine non fuit corruptio dealitatis [a], sed susceptio corporis; ita et in morte ipsius non fuit passio et defectio dealitatis [a] ipsius, sed separatio carnis ipsius. Sicuti enim qui indumentum conscindit, induto facit iniuriam; ita et qui carnem ipsius crucifixerunt, divinitati ipsius contumeliam intulerunt». Ecce in quibus verbis suis omnino manifestant negare se, quod ad unitatem personæ Christi etiam humana anima pertineat; sed in Christo carnem et divinitatem tantummodo confiteri. Quandoquidem cum penderet in ligno, illud ubi ait: *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum,* divinitatem ipsam volunt eum intellegi commendasse Patri, non humanum spiritum, quod est ani[690]ma. Merito in ista ipsa disputatione superius, ubi voluerunt, intellegi Christum Patris voluntatem fecisse, non suam, hinc eum minoris atque

una naturaleza menor y distinta de la del Padre, citaban aquel texto que dice: *Padre, pase de mí este cáliz; pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú.* Sin embargo, no quisieron transcribir este otro: *Triste está mi alma hasta la muerte.* Escuchen, pues, las citas que vamos a recordarles: *Triste está mi alma hasta la muerte; Tengo poder para entregar mi alma; Nadie tiene mayor amor que el que da su alma por sus amigos.* También lo profetizado de él, tal como lo entendieron los apóstoles: *Porque no abandonarás mi alma en el infierno.* Y para que no se opongan a estos y a otros testimonios parecidos de la Sagrada Escritura, confiesen que Cristo unió al Verbo unigénito no sólo la carne, sino también el alma humana, para ser una sola persona, que es Cristo, Verbo y hombre. Y así hay que entender que tiene doble naturaleza, a saber: la divina y la humana, y esta última consta de alma y carne [14]. Y si se dejan llevar por lo que está escrito: *el Verbo se hizo carne,* entiendan que carne significa hombre, según el modo de hablar que toma la parte por el todo; como: *A ti vendrá toda carne;* asimismo, *Por las obras de la Ley no será justificada toda carne;* más claramente en otro lugar: *Nadie será justificado por la Ley;* y en otro pasaje: *Ningún hombre será justificado por las obras de la Ley.* Pues así se dijo: *Toda carne,* como si se dijera: «Todo hombre». De este modo se dijo en verdad: *El Verbo se hizo carne,* en lugar de decir: «el Verbo se hizo hombre». Estos, sin embargo, que quieren entender al hombre Cristo hecho solamente de la carne humana, no negarán al hombre, del que clarísimamente se dice: *Uno es el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús.* Me admira que no quieran admitir que por esta naturaleza humana de cualquier modo se pueda decir: *El Padre es mayor que yo;* no por aquella otra de la que se dijo: *Yo y el Padre somos uno.* ¿Quién podrá soportar que un simple hombre diga: «Yo y Dios somos uno»? ¿Y quién no admitirá que un hombre diga: «Dios es mayor que yo»? Es lo mismo que dijo el bienaventurado Juan: *Dios es mayor que nuestro corazón.*

diversæ putantes esse naturæ, illud commemorarunt quod ait: *Pater, transeat a me calix iste; non tamen quod ego volo, sed quod tu vis;* illud autem noluerunt quod ait: *Tristis est anima mea usque ad mortem* (Mt 26,39.38). Audiant ergo ista commemorantibus nobis: *Tristis est anima mea usque ad mortem; Potestatem habeo ponendi animam meam* (Io 10,18); *Maiorem hac caritatem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis* (Io 15,13); et quod de illo intellexerunt Apostoli prophetatum: *Quoniam non derelinques animam meam in inferno* (Ps 15,10; Act 2,31; 13,35). Et his atque huiusmodi sanctarum Scripturarum testimoniis non resistant, fateanturque Christum, non tantum carnem, sed animam quoque humanam Verbo unigenito coaptasse; ut esset una persona, quod Christus est, Verbum et homo, sed ipse homo, anima et caro; ac per hoc Christus Verbum anima et caro. Et ideo sic intellegendus geminæ substantiæ, divinæ scilicet et humanæ, ut ipsa humana ex anima constet et carne. Aut si eo moventur quod scriptum est: *Verbum caro factum est* (Io 1,14); nec illic anima nominata est: intellegant carnem pro homine positam, a parte totum significante locutionis modo; sicuti est: *Ad te omnis caro veniet* (Ps 64,3); item: *Ex operibus Legis non iustificabitur omnis caro* (Rom 3,20). Quod apertius alio loco dixit: *Ex Lege nemo iustificabitur* (Gal 3,11); itemque alio: *Non iustificatur homo ex operibus Legis* (Gal 2,16). Ita ergo dixit: *Omnis caro;* ac si diceret, Omnis homo. Sic itaque dictum est: *Verbum caro factum est;* ac si diceretur, Verbum homo factum est. Verumtamen isti cum eius solam humanam carnem velint intellegi hominem Christum; non enim negabunt hominem, de quo apertissime dicitur: *Unus mediator Dei et hominum homo Christus Iesus* (1 Tim 2,5); miror quod nolint consentire, propter hanc humanam quomodocumque naturam dici potuisse: *Pater maior me est;* non propter illam de qua dictum est: *Ego et Pater unum sumus.* Quis enim ferat, si quantuscumque homo dicat: Ego et Deus unum sumus? Et quis non accipiat, si homo dicat: Deus maior me est? Quale illud est quod ait beatus Ioannes: *Maior est Deus corde nostro* (1 Io 3,20).

[14] Con motivo de la Pasión de Cristo, Agustín vuelve a la carga sobre la idea, que había dejado insinuada en el capítulo 5 de esta Réplica: la cristología arriana es una cristología mutilada al negar a Cristo un alma racional (cf. nota 9).

CAPITULO X

Es el Buen Pastor

8. También dicen: «El que por voluntad y precepto del Padre cumplió perfectamente la misión que le había sido encomendada, por voluntad y precepto del Padre resucitó su cuerpo de entre los muertos. Y con el mismo cuerpo, como el pastor con la oveja, el sacerdote con la oblación, el rey con la púrpura, Dios con el templo, fue llevado a la gloria por el Padre». Hay que preguntar a los que afirman esto qué oveja presentó el pastor al Padre. Pues si le presentó la carne sin alma, ¿qué oveja es ésta, sino tierra sin in-

X. 8. Item dicunt: «Is qui voluntate et præcepto Patris totam dispensationem adimplevit, voluntate et præcepto Patris corpus suum a mortuis suscitavit; et cum ipso corpore, ut pastor cum ove, et sacerdos cum oblatione, et rex cum purpura, et Deus cum templo a Patre assumptus est in gloriam». Quærendum est ab eis qui ista dicunt, qualem ovem pastor reportaverit Patri. Si enim caro sine anima est quam reportavit, quid est ovis ista

teligencia, incapaz de dar gracias? Porque la carne sin alma, ¿qué puede?

CAPITULO XI

Obediente a la misión del Padre

9. Asimismo prosiguen y dicen: «El que por voluntad del Padre descendió del cielo y ascendió a él, por voluntad y precepto del Padre está sentado a su derecha, oyendo al Padre decirle: *Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos de estrado de tus pies.* El que por voluntad y precepto del Padre está sentado a su derecha, por voluntad y precepto del Padre vendrá al final de los tiempos, como lo proclama el Apóstol: *Y el mismo Señor, por mandato, a la voz del arcángel y al son de la trompeta de Dios, bajará del cielo.* El que por voluntad y precepto del Padre vendrá, por voluntad y precepto del Padre juzgará con justicia a todos, y dará a cada uno según su fe y sus obras. El mismo lo ha dicho: *El Padre no juzga a nadie, sino que todo juicio se lo ha entregado al Hijo.* Y en otro lugar: *Según oigo, juzgo, y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado.* De donde se sigue que también al juzgar antepone el poder del Padre y pospone su divina dignidad y potestad segunda, pues dice: *Venid, benditos de mi Padre.* Luego el Hijo es el juez justo. El honor y la autoridad pertenecen al que juzga, pero las leyes imperiales al Padre. Como la súplica de oficio y el consuelo

nisi terra sine sensu, quæ nec agere gratias potest? Quia sine anima caro quid potest?

XI. 9. Item sequuntur et dicunt: «Is qui voluntate Patris descendit et ascendit, voluntate et præ[691]cepto Patris sedit ad dexteram eius, audiens Patrem sibi dicentem: *Sede ad dexteram meam, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum* (Ps 109,1). Is qui voluntate et præcepto Patris sedit ad dexteram eius, is voluntate et præcepto Patris in consummatione sæculi venturus est, Apostolo vociferante et dicente: *Et ipse,* inquit, *Dominus in iussu, in voce archangeli, et in tuba Dei descendet de caelo* (1 Thess 4,15). Is qui voluntate et præcepto Patris veniet, voluntate et præcepto Patris iudicaturus est totum mundum in æquitate, et redditurus singulis secundum fidem et opera sua; sicut ipse ait, *Pater iudicat nemimem, sed omme iudicium Filio dedit;* item: *Sicuti audio, iudico, et iudicium meum verum est; quia non quaero voluntatem meam, sed voluntatem eius qui me misit* (Io 5,22.30). Unde et in iudicando Patris præsentiam præponit, et suam divinam dignitatem et potestatem secundam postponit, dicens: *Venite, benedicti Patris mei* (Mt 25,34). Ergo iustus iudex est Filius; iudicantis vero honor et auctoritas, Patris imperiales leges; sicut et Spiritus sancti officiosa advocatio et consolatio, Unigeniti Dei iusti iudicis

son propios del Espíritu Santo, la dignidad es propia del Unigénito de Dios, justo juez». Nuestra respuesta anterior también es válida para esto. Porque el Hijo sea obediente a la voluntad y precepto del Padre, ni siquiera en los hombres demuestra una naturaleza diversa y desigual, la del padre que manda y la del hijo que obedece. A esto hay que añadir que Cristo no sólo es Dios, por cuya naturaleza es igual al Padre, sino que también es hombre, en virtud de lo cual el Padre es mayor que él, y no sólo es su Padre, sino también su Señor. Pues a esto se refiere aquella profecía: *El Señor me dijo: Tú eres mi Hijo.* Ciertamente en él se da una sustancia inferior, por la que el Padre es mayor y es Señor del que tomó la forma de siervo. Pero en esta forma de la humanidad que asumió, sin perder la forma de la divinidad, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en la condición humana, también se manifestará en el juicio, en el que juzgará a los vivos y a los muertos. Por eso se dijo del Padre que *no juzgará a nadie, sino que todo juicio se lo dio al Hijo.* Porque los impíos verán en Cristo la forma del Hijo del hombre, cuando sean juzgados por él; de ellos está dicho: *Verán al que traspasaron.* Pero, con toda certeza, no verán en el mismo Cristo la forma de Dios, por la que es igual al Padre. Así estaba predicho en la profecía: *Desaparezca el impío, para que no vea la claridad del Señor.* A esto, pues, pertenece lo dicho: *Bienaventurados los de corazón puro, porque ellos verán a Dios.* Por último, está atestiguado con toda claridad en aquel lugar, donde se dice: *Le dio el poder de juzgar, puesto que es el Hijo del*

est dignitas». Iam quæ superius respondimus, etiam adversus ista similiter valent. Quod enim voluntati et præcepto Patris obœdiens est Filius, nec in hominibus demonstrat diversam imparemque naturam, patris præcipientis, et filii obœdientis. Huc accedit quod Christus non tantum Deus est, qua natura æqualis est Patri; sed etiam homo, qua natura maior est Pater, cuius etiam non solum Pater, verum et Dominus est. Nam inde est et illud propheticum: *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu* (Ps 2,7). Ibi est quippe inferior substantia qua Pater maior sit, et servi forma cui Dominus sit. Hæc autem forma humanitatis eius, quam manente forma divinitatis accepit, ut in similitudinem hominum fieret et habitu inveniretur ut homo (cf. Phil 2,6-7), in iudicio quoque apparebit, quo vivos et mortuos iudicabit. Ideo dictum est de Patre quod *non iudicabit quemquam, sed omne iudicium dedit Filio* (Io 5,22). Formam namque in Christo Filii hominis tunc ab eo iudicandi videbunt impii, de quibus dictum est: *Videbunt in quem confixerunt* (Zach 12,10; Io 19,37). Dei vero formam in eodem ipso Christo, qua æqualis est Patri, utique non videbunt. Unde prophetia præcessit: *Tollatur, impius, ut non videat claritatem Domini* (Is 26,10). Quia et ad hoc pertinet: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (Mt 5,8). Denique

hombre. Y no porque es el Hijo de Dios, ya que en cuanto tal tiene la potestad coeterna e idéntica al Padre, sino porque es el Hijo del hombre, que comenzó a existir en el tiempo, para que en el tiempo se le concediera esa potestad. Esto no se dice como si él no se diera tal potestad; es decir, como si la naturaleza divina, que en él existe, no diera esa potestad a su naturaleza humana. No quiera Dios que se crea esto. Pero ¿cómo el Padre hará algo si no es por su Hijo unigénito? Tampoco sin el Espíritu Santo, puesto que las obras de la Trinidad son inseparables. Y ya que el Padre dio la potestad al Hijo, porque es el Hijo del hombre, se la dio por medio de él mismo, pues es el Hijo de Dios, y *todo fue hecho por él, y sin él nada se hizo.* Pero el Hijo atribuye honorífica y convenientemente al Padre lo que también él hace en cuanto Dios, porque es Dios que procede del Padre. Pues él es Dios de Dios; mientras que el Padre es Dios, pero no de Dios.

CAPITULO XII

Sentado a la derecha del Padre

Afirman: «Oyó al Padre: *Siéntate a mi derecha,* y por eso se sentó a la derecha del Padre», como si esto lo hubiera hecho por mandato paterno y no también por su propia potestad. No cabe la menor duda de que si no lo tomamos en sentido espiritual, el Padre estaría sentado a la izquierda del Hijo. Pero ¿qué es la derecha del Padre sino aquella eterna e inefable felicidad, a la que el Hijo del hombre también llega una vez conseguida la inmortalidad

hoc apertissime testatur, ubi dicit: *Potestatem dedit ei iudicium facere, quoniam Filius hominis est* (Io 5,27). Non ergo quoniam Filius Dei est; nam secundum hoc coæterna illi cum Patre et una eademque potestas est: sed quoniam Filius hominis est, quod esse cœpit ex tempore, ut potestas ei daretur in tempore. Quod non ita dicitur, tanquam eam sibi et ipse non dederit, id est, naturæ in se humanæ non dederit potestatem illa quæ in eo natura divina est: absit hoc credere. Quomodo enim aliquid faceret Pater, nisi per unigenitum Filium? Nec sine Spiritu sancto, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis. Ac per hoc quod potestatem Filio dedit quoniam Filius [692] hominis est, per eumdem ipsum ipsi dedit quoniam Filius Dei est. *Omnia* enim *per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil* (Io 1,3). Sed honorifice et competenter tribuit Patri quod etiam ipse facit ut Deus; quia de Patre est Deus. Ipse namque Deus est de Deo: Pater autem Deus, sed non de Deo.

XII. «Audivit», inquiunt, «a Patre: *Sede ad dexteram meam* (Ps 109,1), et ideo sedit ad dexteram Patris»: tanquam paterna iussione, non etiam sua id fecerit potestate. Hoc quidem nisi spiritualiter acceptum fuerit, Filio Pater ad sinistram erit. Quid est autem Patris dextera, nisi æterna illa ineffa-

de la carne? Porque si pensamos sabia y fielmente, la mano de Dios Padre no se refiere a los rasgos corporales, que no se dan en Dios, sino al poder efectivo, ¿no aplicaremos esto al mismo Unigénito, por quien todo fue hecho? De él afirmó el profeta: *¿Y a quién ha sido revelado el brazo del Señor?* ¿Cómo el Hijo oye al Padre? ¿Cómo el Padre dice muchas palabras a su único Verbo? ¿Cómo habla de modo transitorio al que habla permanentemente? ¿Cómo dice algo temporalmente al que es eterno como El y en el que estaba todo lo que diría en ciertos momentos apropiados? ¿Quién se atreverá a investigar esto? ¿Quién podrá encontrar su solución? [15] Y sin embargo: *Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha.* Y porque fue dicho, se hizo. Pues ya existía en el Verbo el que *el Verbo se hizo carne.* Y porque verdaderamente ya existía en el Verbo, antes de que asumiera la carne, por eso se ha realizado con toda eficacia en la carne. Puesto que en el Verbo ya se daba sin tiempo, por eso se verificó en la carne a su tiempo. En esa carne ascendió al cielo el que no había abandonado el cielo, aun cuando descendió del cielo; y en esa carne el que es el brazo del Padre está sentado a la derecha del Padre, y en ella descenderá para juzgar *con voz de mando, a la voz del arcángel y al son de la trompeta de Dios.*

bilisque felicitas, quo pervenit Filius hominis etiam carnis immortalitate percepta? Nam si ita ut manum Dei Patris, non secundum lineamenta corporis quæ in Deo non sunt, sed secundum effectivam virtutem sapienter et fideliter cogitemus, quid intellegemus, nisi ipsum Unigenitum per quem facta sunt omnia? De quo etiam propheta dixit: *Et brachium Domini cui revelatum est* (Is 53,1)? Quomodo autem Filius audit Patrem? Quomodo dicuntur a Patre multa verba unico Verbo? Quomodo transeunter loquitur ei quem stabiliter loquitur? Quomodo aliquid temporaliter ei dicit in quo sibi coæterno iam erant omnia quæ congruis quibusque temporibus dicit? Quis hæc audeat quærere? Quis valeat invenire? Et tamen: *Dixit Dominus Domino meo: Sede ad dexteram meam* (Ps 109,1); et quia dictum est, ideo factum est. Hoc ergo iam erat in Verbo quod *Verbum caro factum est* (Io 1,14). Et quia in Verbo ante carnem iam erat veraciter, ideo in carne completum est efficaciter, quia in Verbo iam erat sine tempore, ideo in carne completum est suo tempore. In qua carne ascendit in cælum, qui de cælo non recessit etiam cum inde descendit; et in qua sedet ad dexteram Patris brachium Patris; et in qua descensurus est ad iudicium *in iussu, in voce archangeli, et in tuba Dei* (1 Thess 4,15).

[15] San Agustín, con esos interrogantes tan sugestivos, expresa la incapacidad de la razón humana para explicar la doble generación del Verbo. Sabe que sus oponentes se refugiaban en el texto de Isaías (53,8): *Su generación, ¿quién la contará?*, «para impedir toda profundización de la cuestión y, en definitiva, para disimular la concepción, que negaba que el Hijo hubiese sido engendrado realmente del Padre» *(Arianesimo Latino,* p.672) El Santo lo sabe y, sin embargo, no tiene miedo a inclinarse ante el misterio

CAPITULO XIII

HIJO DE DIOS E HIJO DEL HOMBRE

Del texto anterior quieren deducir que la potestad del Hijo es menor que la del Padre, porque en él se dice que descenderá *por mandato.* Pero hay que preguntarles: ¿por mandato de quién? Si dijeren que del Padre, volvemos a preguntarles: ¿con qué palabras temporales manda el Padre a su Verbo eterno que descienda del cielo? Pues el mismo mandato de Dios, que se realizará a su tiempo, ya estaba antes de todos los tiempos en el mismo Verbo de Dios. Y si el Hijo de Dios, en cuanto que es Hijo del hombre, descendió del cielo, en cuanto que es el Verbo, él mismo ordenó su descenso del cielo. Pues si el Padre no manda por él, no mandaría por su Verbo, o existiría otro Verbo por medio del cual mandaría al único Verbo. Y me maravillo de que existiendo aquel único Verbo, también existiera otro. Ciertamente, el Padre también ha dicho temporalmente algunas palabras al Hijo, como las que sonaron desde la nube: *Tú eres mi Hijo amado;* pero no, como si por ellas el Hijo unigénito aprendiera algo, sino más bien en cuanto que era conveniente que las oyeran los otros. Y así, también el sonido de estas palabras pasajeras, dirigidas al Hijo, no se produjo sin el Hijo; de lo contrario, no todo hubiera sido hecho por él. Pues ¿acaso, cuando se le ordenó que descendiera del cielo, eran necesarios aquellos sonidos y palabras para que el Hijo conociera la voluntad paterna? Dios no permita que creamos esto. Luego

XIII. Ubi illi minorem volunt videri Filii potestatem, quia *in iussu* dictus est descensurus. Sed quærendum est ab eis, iussu cuius. Si Patris, interrogandi sunt iterum, quibus temporalibus verbis iubeat Pater æterno suo Verbo ut descendat de cælo. Siquidem ipsa Dei iussio quæ fiet in tempore suo, iam erat ante omnia tempora in ipso Dei Verbo. Quod si Filius Dei per hoc quod Filius hominis est, descendit de cælo; ergo per hoc quod Verbum est, per ipsum iubetur ut descendat de caelo. Nam si non per ipsum Pater iubet, non ergo Pater per suum Verbum iubet: aut aliud erit Verbum per quod iubeatur unico Verbo. Et miror si iam illud unicum erit, si et aliud erit. Factæ sunt quidem Patris ad Filium quædam etiam temporaliter voces, sicut de nube sonuit: *Tu es Filius meus dilectus* (Mt 3,17), non tamen ut Filius unigenitus per illas aliquid disceret, sed hi potius quos ita oportebat audire. Ac per hoc etiam ille transeuntium verborum sonus non sine Filio factus est Filio: alioquin non omnia per ipsum facta sunt. Sed numquid, cum iubebitur ut descendat de cælo, talibus sonis et vocibus opus erit, quibus Filius paternam noverit voluntatem? Absit hoc

todo aquello que convenía que se hiciera en relación al Hijo, lo hizo el Padre por medio del mismo Hijo; esto es, a él mismo, en cuanto que es el Hijo del hombre y fue hecho entre todo; pero por su medio, pues es el Hijo de Dios, y todo fue hecho por el Padre mediante él. Mas lo que se dijo: *por mandato, a la voz del arcángel,* pretenden que se entienda el mandato del arcángel, como las mismas palabras parecen indicarlo; entonces, ¿qué les falta sino decir que el Hijo unigénito también es inferior a los ángeles, a cuyos mandatos se muestra obediente, si es menor el mandado que el que manda? Por más que lo que se dijo: *por mandato, a la voz del arcángel,* también puede ser entendido de modo que la misma voz del arcángel se tome como que se haga lo ordenado por Dios, es decir, que se entienda al ángel como la trompeta de Dios, que el Señor Dios le manda emitir su voz, que es necesario que la escuche la criatura inferior cuando el Hijo de Dios descienda del cielo. Pues de la misma trompeta se dice en otro lugar: *Porque sonará la trompeta y los muertos resucitarán incorruptibles.*

CAPITULO XIV

JUZGA COMO OYE AL PADRE

El Hijo dijo: *Como oigo, juzgo.* Esta expresión puede entenderse por su sujeción humana, pues es el Hijo del hombre, o por aquella naturaleza inmutable y simple que tiene el Hijo en cuanto que la recibe del Padre. En esta naturaleza no es distinto el oír, ver

cre[693]dere. Quiquid ergo illud erit quod fieri oportebit ad Filium, non faciet Pater nisi per eumdem Filium. Ad ipsum scilicet, quia Filius hominis est et factus est inter omnia. Per ipsum autem, quia Filius Dei est et per illum fiunt a Patre omnia. Si autem quod dictum est: *In iussu, in voce archangeli;* ipsius archangeli iussum volunt intellegi, sicut verba ipsa videntur sonare, quid eis restat, nisi ut Angelis etiam minorem dicant unigenitum Filium, quorum iussis obœdire perhibetur, si iubente minor est cui iubetur? Quamvis quod dictum est: *In iussu, in voce archangeli,* possit etiam sic intellegi, ut ipsa vox archangeli iussu Dei fieri accipiatur, id est, ut angelus qui tuba Dei esse intellegendus est, a Domino Deo iubeatur emittere vocem suam, quod inferiori creaturæ necessarium erit audire, cum Filius Dei descendet de cælo. Ipsa est enim tuba de qua dicit alio loco: *Canet enim tuba, et mortui resurgent incorrupti* (1 Cor 15,52).

XIV. Dixit ergo Filius: *Sicut audio, iudico* (Io 5,30), sive ex humana subiectione, quia et Filius hominis est, sive secundum illam incommutabilem simplicemque naturam, quæ sic est Filii, ut tamen ei de Patre sit, in

y ser, sino que el ser es igual al oír y al ver. Así, él recibe el oír y el ver de quien recibe el mismo ser [16]. Porque también aquello que se dice en otro lugar: *El Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sino que hace lo que ve hacer al Padre,* es mucho más difícil de entender que el texto citado por ellos: *Como oigo, juzgo.* Pues si el Hijo no puede hacer nada, sino lo que ve hacer al Padre, ¿cómo podrá juzgar si no ve al Padre juzgar? Ya que *el Padre no juzga a nadie, porque todo juicio se lo dio al Hijo.* El Hijo juzga, pues ha recibido del Padre no algún juicio, sino todo juicio, y aunque no vea al Padre juzgar, pues éste a nadie juzga. Entonces, ¿cómo *el Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre,* cuando juzga y no ve al Padre juzgar? De todos modos no se dijo: *el Hijo no puede hacer nada por sí mismo,* sino lo que oyere que le ordena el Padre; en cambio, se dijo: *lo que viere hacer al Padre.* Se fijen en esto, piensen en esto, consideren esto; y, en cuanto sea posible, purifiquen de alguna manera su empeño, pues con sus pensamientos carnales han tramado que la única e idéntica naturaleza de la Trinidad se divida en virtud de la diversidad de sustancias y se ordene por los grados de las potestades. Por eso se dijo que el Hijo no hace nada por sí mismo, puesto que no viene de sí; y, por consiguiente, todo lo que hace es por-

qua natura non est aliud audire, aliud videre, aliud esse; sed quod est esse, hoc audire, hoc videre. Unde ab illo ei est audire et videre, a quo illi est ipsum esse. Nam et illud quod alibi ait: *Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem,* multo est ad intellegendum difficilius quam hoc quod isti posuerunt, ubi dixit: *Sicut audio, iudico.* Si enim *non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem* (Io 5,19), quomodo poterit iudicare, si Patrem non viderit iudicantem? Sed *Pater non iudicat quemquam; omne quippe iudicium dedit Filio* (ib., 22). Iudicat ergo Filius, accepto a Patre, non aliquo, sed omni iudicio; quamvis Patrem non videat iudicantem, quia ille neminem iudicat. Quomodo igitur *non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem,* cum iudicet, nec Patrem videat iudicantem? Non enim ait: *Non potest Filius a se facere quidquam, nisi* quod audierit Patrem iubentem; sed: *quod viderit Patrem facientem.* In ista intendant, ista cogitent, ista considerent; et eorum quodam modo, quantum fieri potest, excarnetur intentio, qui carnalibus cogitationibus moliuntur unam Trinitatis eamdemque naturam et substantiarum separare distantia, et potestatum

[16] El Santo Doctor, aunque distingue claramente las dos naturalezas en Cristo, no abusa del argumento del Hijo en cuanto hombre para explicar los textos escriturísticos sobre su inferioridad respecto al Padre. «Agustín propone otro argumento, mucho más profundo, según el cual la perfecta adhesión del Hijo a la voluntad del Padre no hay que entenderla como una manifestación de inferioridad, sino más bien como expresión de la completa identidad de querer, que une a las dos divinas personas y que, a su vez, es el reflejo de la unidad de naturaleza y, por tanto, de la perfecta igualdad entre ambos» *(S. Agostino...*, p.66).

que ve hacerlo al Padre, ya que ve que él mismo tiene la potestad de obrar por haberla recibido del Padre, de quien ve que ha recibido el existir. Y cuando dijo que él por sí mismo no podía hacer nada, no significa deficiencia, sino la estabilidad que se da en él por haber nacido del Padre. Tan loable es que el Omnipotente no pueda cambiar como que no pueda morir. Pero el Hijo pudo hacer lo que no vio hacer al Padre si puede hacer lo que el Padre no hace por medio de él, esto es, si puede pecar, lo cual repugna a la naturaleza inimitablemente buena, que fue engendrada por el Padre [17]. Y aunque esto no lo pueda hacer, no se sigue que sea por imperfección, sino, al contrario, por ser poderoso.

CAPITULO XV

Hace lo que hace el Padre

Pues las obras del Padre y del Hijo son las mismas, pero sin que el Hijo sea el mismo que el Padre, sino porque ninguna obra es del Hijo que no la haga el Padre por su medio, y ninguna obra es del Padre que no la haga a la vez por el Hijo. *Pues todo lo que hace el Padre, lo hace igualmente el Hijo.* Esta sentencia es del Evangelio y, en consecuencia, salida de la boca del mismo Hijo. No son unas las obras del Hijo y otras las del Padre, sino *las mismas;* ni

gradibus ordinare. Ideo enim dictum est, quod non faciat aliquid Filius a se, quia non est a se: et ideo quidquid facit, Patrem videt facientem; quia videt ex ipso faciendi se habere potentiam, ex quo se videt existendi habere naturam. Et quod ait, se non posse, non deficientis est, sed in eo quod de Patre natus est permanentis: tamque laudabile est omnipotentem non posse mutari, quam laudabile est quod omnipotens non potest mori. Posset enim Filius facere quod non vidisset Patrem facientem, si posset facere quod per illum non facit Pater: hoc est, si posset peccare, [694] neque naturæ immutabiliter bonæ, quæ a Patre genita est, convenire. Hoc autem quia non potest, non deficienter non potest, sed potenter.

XV. Eadem namque sunt opera Patris et Filii, non quod Filius sit idem ipse qui Pater est; sed quia nullum opus est Filii, quod non per eum Pater facit; nec ullum Patris, quod non per Filium simul facientem facit. *Quaecumque enim Pater facit, haec eadem Filius similiter* (Io 5,19). Evangelica est et ista sententia, Filii ipsius consequenter ore prolata. Non sunt ergo alia Filii, et alia Patris opera, sed *haec eadem;* nec dissimiliter fiunt a Filio, sed *similiter.* Cum autem non alia similia, sed hæc eadem fiant a Filio quæ

[17] Al reasumir el mismo argumento, habla Agustín de la impecabilidad del Hijo: «conviene a la naturaleza inmutablemente buena, que fue engendrada por el Padre». El sentido del término *naturaleza* no deja lugar a dudas, ya que sólo el Verbo ha sido engendrado, mientras que la naturaleza es común a las tres divinas personas.

las hace el Hijo de modo distinto, sino *igualmente*. Mas como el Hijo no hace otras obras semejantes, sino las mismas que hace el Padre, ¿qué es hacerlas *igualmente* sino hacerlas con idéntica facilidad e idéntica potestad? Pues si, en verdad, los dos hacen *las mismas obras*, pero uno con mayor facilidad y poder que el otro, ciertamente el Hijo no las hará *igualmente*. Pero como hace *las mismas obras* e *igualmente*, no son en verdad distintas las obras del Hijo de las del Padre ni diversa la potestad de los que obran. Ni, por cierto, sin el Espíritu Santo, pues éste no puede estar separado de los otros dos en las obras que han de ser hechas por ambos. Así, de un mismo modo admirable y divino, los tres hacen las obras de todos ellos, y los tres las de cada uno. Porque el cielo, la tierra y toda criatura son obras de los tres. Pues del Hijo se dijo: *Todo fue hecho por él*. Pero ¿quién se atreverá a apartar de cualquiera de estas obras al Espíritu Santo, que se caracteriza por conceder las gracias a los santos, de quienes está escrito: *Mas todas las cosas las hace un mismo y solo Espíritu, repartiendo lo propio a cada uno según quiere?* Finalmente, siendo Cristo Señor de todos y Dios bendito sobre todo por los siglos, ¿qué obra entre todas se podrá negar al Espíritu Santo, que ha formado al mismo Cristo en el seno de una virgen? Pues cuando la Virgen preguntó al ángel, que le anunciaba su futuro parto: *¿Cómo se hará esto, si no conozco varón?*, recibió esta respuesta: *El Espíritu Santo descenderá sobre ti* [18]. Pero se denominan obras de cada uno las que manifiestan pertenecer a una persona. Así, el nacer de una virgen sólo pertenece al Hijo; la voz desde la nube: *Tú eres mi Hijo amado*, sólo pertenece a la persona del Padre; sólo se apareció el Espíritu Santo en la forma corporal de paloma. Sin embargo, toda la Trinidad hizo aquella carne de solo el Hijo, aquella voz de solo el Padre, aquella forma de solo el Espíritu Santo. Y no porque cada uno de ellos sea incapaz sin los otros de realizar lo que hay que hacer, sino porque la operación no puede estar separada; donde no sólo es igual la naturaleza, sino también indivisa [19]. Pues, siendo tres, cada uno de ellos es Dios, y, sin embargo, no son tres dioses. Porque el Padre es Dios, y el Hijo es Dios, y el Espíritu Santo es Dios; y el Hijo no es el mismo que el Padre, ni el Espíritu Santo es el mismo que el Padre o el Hijo; sino que el Padre es siempre Padre, y el Hijo es siempre Hijo, y el Espíritu de ambos nunca es sólo de uno de ellos, o del Padre o del Hijo, sino que siempre es Espíritu de los dos. No obstante, toda la Trinidad es un solo Dios. Pues ¿quién negará que ni el Padre ni el Espíritu Santo, sino solo el Hijo, caminó sobre las aguas? Unicamente el Hijo tiene carne, en virtud de la cual pudo posar sus pies en las aguas y andar por ellas. Pero de ningún modo se piense que esto lo

fiunt a Patre, quid est, *similiter*, nisi non dissimili facilitate, non dissimili potestate? Si enim *haec eadem* quidem ambo faciunt, sed alter altero facilius et potentius, non utique *similiter* ea facit Filius. Cum vero et *haec eadem* et similiter, profecto nec alia sunt Filii quam Patris opera, nec operantium est diversa potentia. Nec utique sine Spiritu sancto: neque enim a faciendis amborum operibus ullo modo amborum separabitur Spiritus. Miro itaque eodemque utique divino modo ab omnibus fiunt opera omnium, ab omnibus etiam singulorum. Nam omnium opera sunt cælum et terra omnisque creatura. De Filio quippe dictum est: *Omnia per ipsum facta sunt* (Io 1,3). Quis autem ab Spiritu sancto audeat alienare opera quarumlibet creaturarum, quem cernit operari dona sanctorum, de quibus scriptum est: *Omnia autem haec operatur unus atque idem Spiritus, dividens propria unicuique prout vult?* (1 Cor 12,11). Postremo, cum sit Christus Dominus omnium (cf. ib., 8,6) et super omnia Deus benedictus in sæcula (cf. Rom 9,5), quid ex omnibus negari potest etiam Spiritus sancti opus, qui est ipsum Christum in utero virginis operatus? Cum enim angelo futurum partum sibi nuntianti virgo dixisset: *Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco;* responsum accepit: *Spiritus sanctus superveniet in te* (Lc 1,34-35). Singulorum autem opera dicuntur, quæ ad unamquamque eorum manifestantur pertinere personam. Sicut natus ex virgine non nisi Filius (cf. Mt 1,20-25), et vox de nube: *Tu es Filius meus dilectus*, ad solius personam pertinet Patris: et specie corporali, sicut columba, solus apparuit Spiritus sanctus (cf. ib., 3,16.17). Tamen et illam carnem solius Filii, et illam vocem solius Patris, et illam speciem solius Spiritus sancti, universa Trinitas operata est: non quod invalidus sit unusquisque eorum, sine aliis quod operatur implere; sed non potest operatio esse divisa, ubi non solum æqualis est, verum etiam indiscreta natura: ita ut cum tres sint, et eorum singulus quisque Deus sit, tres tamen dii non sint. Nam et Pater Deus est, et Filius Deus est, et Spiritus sanctus Deus est; nec Filius idem qui Pater est, nec idem Spiritus sanctus qui aut Pater aut Filius; sed Pater semper Pater, et Filius semper Filius, et amborum Spiritus, nunquam cuiquam eorum aut Pater **[695]** aut Filius, sed semper utriusque Spiritus: universa tamen Trinitas unus est Deus. Quis itaque neget, non Patrem, non Spiritum sanctum, sed Filium ambulasse super aquas? (cf. Mt 14,25). Solius enim Filii caro est, cuius carnis illi pedes aquis impositi et per aquas ducti sunt.

[18] «El concepto fundamental de la unidad de operación, que caracteriza a la Trinidad, ya esbozado en Oriente por Atanasio y perfeccionado por los Capadocios, y de modo original reelaborado por el mismo Agustín en el *De Trinitate*, también viene presentado en el *Contra sermonem Arianorum* en polémica con los arrianos. No solamente el Hijo hace las obras del Padre, también el Espíritu Santo» *(S. Agostino...*, p.63).

[19] Unicamente podemos referir a cada persona de la Trinidad aquellas manifestaciones en las que es evidente la presencia de una sola de las tres personas: «Sólo el Hijo se ha encarnado, sólo el Espíritu Santo se ha aparecido bajo la forma de paloma, sólo el Padre se ha revelado en la voz salida de la nube. Pero aun en estos casos, si bien la manifestación pertenece a una sola persona, la operación es común a toda la Trinidad» *(S. Agostino...*, p.63).

realizó sin el Padre, cuando de todas sus obras se dice: *Mas el Padre, que permanece en mí, hace sus obras.* Tampoco sin el Espíritu Santo, pues el arrojar los demonios fue igualmente obra del Hijo. Es cierto que la lengua de aquella carne, por la que mandaba salir a los demonios, pertenecía a solo el Hijo; sin embargo, él mismo dice: *Yo arrojo los demonios en el Espíritu Santo.* Asimismo, ¿quién sino solo el Hijo resucitó? Pues sólo pudo morir el que tuvo carne. Con todo, a esta obra, por la que el Hijo resucitó, el Padre no fue ajeno, ya que de El está escrito: *El que resucitó a Jesús de entre los muertos.* ¿Por ventura el mismo Hijo no se reanimó? ¿En dónde encajará lo que dijo: *Destruid este templo, y yo lo levantaré en tres días?* También afirma que tiene poder para entregar su alma y para tomarla de nuevo. ¿Y quién será el que desbarre de tal modo que piense que el Espíritu Santo no cooperó en la resurrección de Cristo hombre, cuando actuó para que el mismo Cristo hombre existiera?

CAPITULO XVI

ANALOGÍA TRINITARIA EN LA CRIATURA

Se da en el hombre cierta semejanza de perfección para compararla con la Trinidad, que es Dios, aunque de ningún modo sea la adecuada, pues la Trinidad es Dios y el hombre una criatura. Sin embargo, éste tiene algo, por lo que puede ser entendido en cierta manera lo que se dice de la naturaleza inefable de Dios. Pues con razón no se dijo: *Hagamos al hombre* a tu imagen, como si el

Absit autem ut hoc sine Patre fecisse credatur, cum de suis operibus universaliter dicat: *Pater autem in me manens facit opera sua* (Io 14,10); aut sine Spiritu sancto, cum similiter opus sit Filii, quod eiciebat dæmonia. Illius quippe carnis ad solum Filium pertinentis lingua erat, qua imperabatur dæmonibus ut exirent, et tamen dicit: *In Spiritu sancto eiicio daemonia* (Mt 12,28). Item quis nisi solus Filius resurrexit? Quia solus mori potuit, qui carnem habuit, et tamen ab hoc opere, quo solus Filius resurrexit, non erat Pater alienus, de quo scriptum est: *Qui suscitavit a mortuis Iesum* (Gal 1,1). An forte se ipse non suscitavit? Et ubi est quod ait: *Solvite templum hoc, et triduo suscitabo illud* (Io 2,19), et quod potestaten se habere dicit ponendi et iterum sumendi animam suam? (ib., 10,18). Quis autem ita desipiat, ut putet Spiritum sanctum resurrectionem hominis Christi non cooperatum, cum ipsum hominem Christum fuerit operatus?

XVI. Est in homine simile quiddam, quamvis nequaquam illius Trinitatis, quæ Deus est, exellentiæ comparandum: ille enim Deus est, ista creatura; habet tamen aliquid et ista, ubi qualicumque modo id quod de illa

Padre hablase al Hijo, o a mi imagen, sino que se dijo: *a nuestra imagen.* Esto se entiende correctamente de la dignidad de la misma Trinidad. Por cierto, pensamos tres cosas en el alma humana: memoria, entendimiento y voluntad. Y por medio de las tres se hace todo lo que hacemos. Como estas tres realidades estén compenetradas perfecta y rectamente, lo que hagamos será bueno y recto si el olvido no engaña la memoria, ni el error la inteligencia, ni la maldad la voluntad. Así, ciertamente, rehacemos la imagen de Dios en nosotros. Pues toda obra nuestra se hace por estas tres cosas. Nada hacemos sin que intervengan a la vez las tres. Luego cuando hablamos de cada una de ellas, lo que a cada una pertenece también es hecho por las tres. Pues al tratar únicamente de la memoria no interviene sólo la memoria, sino que cooperan la inteligencia y la voluntad, aunque se hable tan sólo de la memoria. También es sencillísimo ver esto respecto a las otras dos facultades, ya que todo lo que se diga de la inteligencia no se dice sin la intervención de la memoria y de la voluntad, y lo que se dice o escribe de la voluntad no se hace sin la inteligencia y la memoria [20]. Hasta qué punto sean estas cosas semejantes y, por otra par-

ineffabili Dei natura dicitur, possit intellegi. Neque enim frustra non est dictum, *Faciamus hominem* ad imaginem tuam, tanquam Pater Filio loqueretur; aut, ad imaginem meam, sed dictum est: *ad imaginem nostram* (Gen 1,26). Quod ex persona ipsius Trinitatis rectissime accipitur. Tria itaque ista in hominis anima cogitemus, memoriam, intellegentiam, voluntatem: ab his tribus fit omne quod facimus. Et cum tria ista bene recteque sese habent, bonum et rectum est omne quod facimus; si nec memoriam decipiat oblivio, nec error intellegentiam, nec iniquitas voluntatem. Ad Dei quippe imaginem sic reformamur. Omne igitur opus nostrum ab his tribus fit: nihil enim agimus, quod non hæc tria simul agant. Deinde cum de singulis loquimur, etiam quod ad singula pertinet ab omnibus agitur. Neque enim sermonem quem de sola memoria facimus, memoria sola facit, sed intellegentia voluntasque cooperantur eum, quamvis ad solam memoriam pertinentem. Hoc et de duobus ceteris videre facillimum est. Nam quidquid de se ipsa intellegentia loquitur, sine memoria et voluntate non loquitur: et quidquid de se ipsa voluntas dicit aut scribit, sine intellegentia

[20] La imagen que el Obispo de Hipona propone sobre la Trinidad, que está tomada de la vida psicológica del hombre (memoria, entendimiento y voluntad), ha sido estudiada con distinto resultado por la teología posterior. Creemos que no es éste el momento de detenernos en un punto tan importante del quehacer reflexivo del Santo Doctor. SCHMAUS. M., *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster 1927); ID., *Die Denkform Augustins in seinem Werk «De Trinitate»* (München 1962); NÉDONCELLE, M., *La intersubjetivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?* en *Agustinus Magister* I (París 1954) 595-602; VERBRAKEN, P., *Le sermon LII de saint Agustin sur la Trinité et l'analogie des facultés de l'âme:* «Revue Bénédictine» 74 (1964) 9-35; TURRADO. A., *La teología trinitaria de San Agustín en el «Mysterium Salutis»:* «Revista Agustiniana de Espiritualidad» 12 (1971) 445-459.

te, desemejantes a la inmutable Trinidad, que es Dios, exigiría una exposición muy extensa y detallada. Pero creí conveniente aducir este ejemplo sólo para proporcionar algo tomado de la misma cria tura. Luego éstos, si pueden, entiendan que no es absurdo lo que decimos del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo: que sus obras son hechas inseparablemente por los tres, y no sólo las que pertenecen a los tres, sino también las que pertenecen a cada uno de ellos.

CAPITULO XVII

EL VERBO DEL PADRE

Luego el Hijo juzga como oye, ya porque es el Hijo del hombre, ya porque no procede de sí mismo, sino que es el Verbo del Padre. Pues, cuando oímos, lo que para nosotros es recibir la palabra, esto es para él ser el Verbo del Padre. Porque así se puede decir que el Padre dio el Verbo al Hijo, esto es, para que sea el Verbo; como se dice que dio la vida al Hijo, a saber: para que éste sea la vida. Así él lo afirma: *Como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio al Hijo que tenga la vida en sí mismo.* Y no que él sea una cosa y la vida que se da en él otra, sino que él mismo sea la vida misma; así como tampoco el Padre es una cosa distinta de la vida que se da en El. Pero el Hijo no dio la vida al Padre, porque no engendró al Padre; el Padre, en cambio, dio la vida al Hijo,

memoriaque non facit. Quatenus sint autem ista similia, et rursus quantum dissimilia illi incommutabili Trinitati, quæ Deus est, longum est enucleatissime disputare. Sed ideo tantum hoc commemorandum putavi, ut etiam de ipsa creatura aliquid adhiberem: unde isti, si possunt, intellegant, quam non sit absurdum quod de Patre et Filio [696] et Spiritu sancto dicimus, inseparabilia fieri ab omnibus opera, non solum ad omnes, verum etiam ad singulos pertinentia.

XVII. Sicut audit ergo Filius, iudicat (cf. Io 5,30): sive quia et Filius hominis est; sive quia non de se ipso est, sed Verbum Patris est. Quod enim nobis est, cum audimus, verbum accipere; hoc illi est a Patre Verbum esse. Quoniam sic dici potest Pater dedisse Filio Verbum, hoc est, ut Verbum sit; quemadmodum dicitur dedisse Filio vitam, hoc est, ut vita sit. Ipse namque ait: *Sicut habet Pater vitam in semetipso, sic dedit Filio habere vitam in semetipso* (Io 5,26). Non utique ut aliud sit ipse, aliud vita quæ in ipso est, sed ut eadem vita sit idem ipse. Sicut nec Pater aliud est quam vita quæ in ipso est, sed eam Filius Patri non dedit, quia Patrem non genuit: dedit autem Pater Filio vitam, gignendo eum vitam, sicut est etiam ipse vita. Non autem sic genuit Verbum tanquam et ipse sit Verbum. Vitam

engendrándole en cuanto vida, como también El es la vida. Sin embargo, no engendró al Verbo, como si El también fuese Verbo. Pues cuando hablamos de la vida, puede entenderse ésta como no proveniente de otro: así es la vida del Padre o, por decirlo más claramente, el Padre es la vida, que no procede de otro para ser. Pero cuando se habla del Verbo, éste de ningún modo puede ser comprendido a no ser que sea de alguien, de aquel, en verdad, de quien procede. Pues no como el Hijo es Dios de Dios, luz de luz, vida de vida, así se puede decir que el Verbo es del Verbo. Porque sólo él es el Verbo; y como es propio del Padre engendrar al Verbo, así es propio del Hijo ser el Verbo. Y por eso, como oye, juzga; porque, como es engendrado Verbo, para que el mismo Verbo sea la verdad, así juzga según la verdad.

CAPITULO XVIII

BUSCA HACER LA VOLUNTAD DEL QUE LE HA ENVIADO

Y su juicio es justo, porque no busca su voluntad, sino la voluntad del que le envió. Diciendo esto, quiso llevar nuestra consideración a aquel hombre que, buscando su voluntad y no la del que le creó, no tuvo un juicio justo de sí mismo, sino que se dio un juicio justo sobre él. Puesto que, haciendo su voluntad y no la de Dios, no creyó que había de morir. Pero este juicio suyo no fue justo. Y así hizo su voluntad y murió, porque el juicio de Dios es justo. El Hijo de Dios hizo este juicio no buscando su voluntad, ya que también es Hijo del hombre. Y no porque carezca de voluntad

quippe cum dicimus, potest esse de nullo alio, sicut est Patris vita, vel, quod expressius dicitur, Pater vita, cui de alio non est ut sit; cum vero dicitur Verbum, nullo modo potest nisi alicuius intellegi, et illius utique de quo est. Non itaque sicut est Filius Deus de Deo, lumen de lumine, vita de vita; ita dici potest Verbum esse de verbo, quoniam solus est Verbum; et sicut Patri proprium est generare Verbum, ita Filio proprium est esse Verbum. Et ideo sicut audit iudicat; quia sicut genitum est Verbum, ut idem Verbum sit veritas, ita secundum veritatem iudicat.

XVIII. *Et iudicium eius utique iustum est; quia non quaerit voluntatem suam, sed voluntatem eius qui eum misit* (cf. Io 5,30). Hoc enim dicens, ad illum hominem voluit referre intentionem nostram, qui voluntatem suam quærendo, non eius a quo factus est, non habuit iustum iudicium de seipso, sed iustum iudicium habitum est de ipso. Ipse quippe faciens voluntatem suam, non Dei, moriturum se esse non credidit: sed hoc iudicium eius non iustum fuit. Denique fecit, et mortuus est; quia iudicium Dei

para juzgar (¿quién será tan necio que diga esto?), sino porque su voluntad no le es propia en el sentido de que se oponga a la voluntad del Padre. Si éstos pensaran así y no con sus pensamientos carnales, no ordenarían los poderes y oficios de la Trinidad en grados dispares, como si se tratara de tres hombres de desigual y distinta dignidad: el Padre como emperador, el Hijo como juez y el Espíritu Santo como abogado. Afirman que el Hijo juzga conforme a las leyes imperiales, que son propias del Padre. En ellas ponen el honor y la autoridad del Hijo que juzga; la intercesión de oficio y la consolación del Espíritu Santo pertenecen a la dignidad del juez, esto es, del Dios unigénito. Como si la dignidad del juez consistiera en tener abogado, como si la dignidad del emperador se manifestara por el hecho de que el juez juzga según las leyes imperiales. Manteniéndose en su pensamiento carnal, no pueden, sin embargo, demostrar la diversidad de naturaleza en estas tres personas. Y ésta es la cuestión básica que se debate entre ellos y nosotros. Pues cuando estas cosas se aplican a las costumbres humanas y no se apartan del modo de obrar del género humano, que pensando puede percibir (pues el hombre animal no comprende lo que es propio del Espíritu de Dios), ¿qué otra cosa nos dan a entender sino que el emperador, y el juez, y el abogado son hombres? Por tanto, aunque el juez sea inferior al emperador por razón de su potestad, es tan hombre como éste; no menor que el juez es

iustum est. Quod iudicium facit Dei Filius non quærendo voluntatem suam, cum sit etiam hominis Filius: non quia ipsius in iudicando nulla voluntas est; quis enim hoc insipientissimus dixerit? Sed quia non ita est voluntas eius propria, ut sit a voluntate Patris aliena. Hæc isti si cogitarent, non carnalibus cogitationibus sic Trinitatis potestates vel officia gradibus imparibus ordinarent, ut tanquam tres homines inæqualis ac dissimilis dignitatis facerent, tanquam imperatorem Patrem, iudicem Filium, advocatum Spiritum sanctum. Secundum quas enim iudicat Filius, velut imperiales leges, Patris esse asserunt: in quibus honorem et auctoritatem Filii constitunt iudicantis; officiosam vero advocationem et consolationem Spiritus sancti ad dignitatem iudicis, hoc est, Dei unigeniti pertinere: tanquam iudicis sit dignitas, quod habeat advocatum; sicut imperatoris est dignitas, quod secundum suas imperiales leges iudicaturum iudicem mittit. Qua sua cogitatione carnali, tamen naturæ di[697]versitatem, de qua inter nos et ipsos maxima quæstio est, in his tribus personis demonstrare non possunt. Cum enim ad humanos mores ista referunt, et ab humani generis consuetudine quam cogitando possunt capere non recedunt (animalis enim homo non percipit quæ sunt Spiritus Dei [cf. 1 Cor 2,14]); quid aliud nos admonent, nisi quia et imperator, et iudex, et advocatus, homines sunt? Proinde iudex imperatore etiamsi potestate minor est, non minus homo est. Nec minus quam iudex homo est advocatus, etiamsi officio videtur iudici esse subiec-

el abogado respecto a la naturaleza humana, aunque parezca que por su oficio está sometido al juez. Luego confiesen, por lo menos, la igualdad de naturaleza del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, aunque piensen que su potestad es distinta [21]. ¿Por qué les otorgan una condición peor que la que atribuyen a los hombres? Pues en lo humano puede suceder que el juez se convierta en emperador. Esto no se dignan conceder en la Trinidad al único Hijo del emperador. Si acaso, en virtud de la norma del derecho o de la costumbre humana, temen cometer por exceso un crimen de lesa majestad en el hijo, pienso que deberían admitir que el abogado llegue alguna vez a conseguir la potestad judicial. Pero ni siquiera aceptan esto. Luego la condición de la Trinidad es peor, ¡Dios nos libre de pensar esto!, que la condición mortal del género humano.

CAPITULO XIX

ABOGADO ANTE EL PADRE

Por último, la Sagrada Escritura, que no aprecia los actos divinos por la diferencia de poderes, sino por la inescrutabilidad de las obras, también reconoce que nuestro juez es abogado. Dice el apóstol Juan: *Si alguno pecare, tenemos abogado ante el Padre, Jesucristo justo.* El mismo lo ratifica cuando afirma: *Yo rogaré al Padre y os dará otro abogado.* Porque el Espíritu Santo no sería

tus. Patris ergo et Filii et Spiritus sancti, etiamsi disparem cogitant potestatem, naturam saltem confiteantur æqualem. Quid quod eos deteriore etiam quam humana est, condicione confingunt? Fieri enim potest in rebus humanis, ut qui iudex fuerit, etiam imperator fiat: hoc isti in illa Trinitate nec imperatoris unico Filio præstare dignantur. Quod si forte ex humani iuris vel consuetudinis formula, maiestatis crimen etiam in filio nimium reformidant, advocato certe puto quod concedere debeant ut ad iudiciariam potestatem aliquando perveniat. Nec hoc quidem volunt. Deterior ergo est, quod absit, in illa Trinitate, quam in generis humani mortalitate condicio.

XIX. Porro Scriptura sancta, quæ istos divinos actus non differrentia potestatum, sed operum ineffabilitate metitur, advocatum nostrum etiam ipsum iudicem novit, dicente apostolo Ioanne: ***Si quis peccaverit, advocatum habemus ad Patrem, Iesum Christum iustum*** (1 Io 2,1). Quod etiam

[21] La Trinidad jerarquizada de los arrianos es explicada mediante el ejemplo del emperador, del juez y del abogado. El Obispo de Hipona no lo admite, pues entre las criaturas, los tres (emperador, juez y abogado) son hombres de la misma naturaleza, aunque posean distinta potestad. De nuevo tenemos que reconocer la poca consistencia del ejemplo aducido y de la refutación agustiniana: entre los hombres es posible la misma naturaleza específica con distinta potestad en sus individuos; en Dios, la naturaleza y el poder se identifican.

otro abogado si el Hijo no lo fuere. Este, para demostrar que sus obras y las del Padre son inseparables, dijo: *Cuando yo me fuere, os lo enviaré;* aunque en otro lugar diga: *Al que el Padre enviará en mi nombre.* Así se muestra que el Padre y el Hijo enviaron al Espíritu Santo. Como se muestra por el profeta que el Padre y el Espíritu Santo enviaron al Hijo. ¿Pues quién, sino el Hijo, predijo por Isaías su venida? Dijo: *Oídme, Jacob e Israel, a quien he llamado. Yo soy el primero y yo eternamente. Y mi mano cimentó la tierra, mi diestra consolidó los cielos; los llamaré y aparecerán juntamente y se juntarán todos y oirán. ¿Quién les anunciará estas cosas? Pues amándote hice tu voluntad sobre Babilonia para que desaparezca la raza de los caldeos. Yo he hablado, yo le llamé, yo le guié e hice prosperar su camino. Acercaos a mí y oíd esto: Desde el principio no os he hablado en secreto. Cuando las cosas se hacían, allí estaba yo, y ahora el Señor me ha enviado y su Espíritu.* ¿Hay algo más evidente? He aquí que él mismo se dice enviado por el Espíritu Santo, que fundó la tierra y consolidó el cielo. Aquí se reconoce al Unigénito, por el que todo fue hecho. Pero al consolador, que, según ellos, tiene el oficio de la persona de ínfima categoría en la Trinidad, el Apóstol, en la epístola a los Corintios, le llama Dios: *Dios, que consuela a los humildes, nos consoló con la presencia de Tito.* Luego el Dios de los santos es

ipse significat ubi dicit: *Rogabo Patrem, et alium advocatum dabit vobis* (Io 14,16). Neque enim esset Spiritus sanctus advocatus alius, nisi hoc esset et Filius. Qui tamen ut inseparabilia sua et Patris opera demonstraret, ait: *Cum ipse iero, mittam eum ad vos* (Io 16,7), quamvis alio loco dicat: *Quem mittet Pater in nomine meo* (Io 14,26). Ubi ostenditur quod et Pater et Filius miserint Spiritum sanctum. Sicut ostenditur per prophetam quod et Pater et Spiritus sanctus miserint Filium. Nam quis nisi Filius per Isaiam adventum suum prænuntians dicit: *Audite me, Iacob, et Israel, quem ego vocabo: ego sum primus, et ego in aeternum; et manus mea fundavit terram, dextera mea solidavit caelos; vocabo illos, et astabunt simul, convenient etiam universi, et audient: quis illis nuntiavit haec? Diligens autem te, feci voluntatem tuam super Babylonem, ut tollatur semen Chaldaeorum. Ego locutus sum, ego vocavi, adduxi illum, et prosperam viam eius feci. Convenite ad me, et audite ista; nec enim ab initio in obscuro locutus sum; cum fiebant ibi eram, et nunc Dominus misit me et Spiritus eius?* (Is 48,12-16). Quid evidentius? Ecce ipse se dicit missum ab Spiritu sancto, qui fundavit terram, et solidavit caelum. Ubi agnoscitur Unigenitus per quem facta sunt omnia. Consolatorem vero, quod officium tanquam personæ infimæ in illa Trinitate isti Spiritui sancto deputant, Deum dicit Apostolus, sicut in Epistola eius legimus ad Corinthios: *Is qui consolatur humiles, consolatus* [698] *est nos Deus in praesentia Titi* (2 Cor 7,6). Sanctorum ergo Deus est consolator. Ipsi quippe sunt humiles: unde tres illi

el consolador, pues ellos son los humildes. Por eso, aquellos tres varones decían en la hoguera: *Bendecid al Señor los santos y humildes de corazón.* En consecuencia, el Espíritu Santo, que consuela a los humildes, es Dios. Luego confiesen éstos que el Espíritu Santo es Dios, lo cual no quieren hacer. Pero si lo dicho por el Apóstol prefieren atribuirlo al Padre o al Hijo, dejen de separar la persona del Espíritu Santo del Padre y del Hijo en función del oficio propio de consolar.

CAPITULO XX

El Espíritu Santo es Dios

Al pretender explicar que el Espíritu Santo es menor que el Hijo precisamente por ser abogado, les lleva su escandalosa ceguera a anteponer los santos a él; de ellos dice el mismo Señor: *Os sentaréis sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel.* A esto respondan: ¿qué será el Espíritu Santo? Cuando el ser juez es propio del Hijo, ¿acaso será también abogado ante los jueces humanos? Lejos de un corazón fiel la locura de pensar que el Espíritu Santo abogado sea menor que estos jueces, cuando, por cierto, ellos, para ser jueces, tienen que estar llenos del Espíritu Santo, y viviendo según él se hacen espirituales. Pues *el espiritual juzga todo.* ¿Cómo será menor que el juez el que hace los jueces, haciéndolos miembros de aquel juez y templo suyo? Afirma el Apóstol:

viri in camino dicunt: *Benedicite, sancti et humiles corde, Dominum* (Dan 3,87). Deus est itaque Spiritus sanctus qui consolatur humiles. Proinde isti, aut quod nolunt, fateantur Deum esse Spiritum sanctum: aut si hoc de Patre, vel de Filio dictum ab Apostolo volunt accipi, desinant consolatione tanquam munere proprio separare a Patre et a Filio personam Spiritus sancti.

XX. Iam illud, quod ideo Spiritum sanctum Filio minorem conantur ostendere, quod iste sit illius tanquam iudicis advocatus, etiam homines sanctos eidem mira cæcitate præponunt, de quibus ait idem Dominus: *Sedebitis super duodecim sedes, iudicantes duodecim tribus Israel* (Mt 19,28). Ibi respondeant, quid erit Spiritus sanctus: cum Filio iudex, an apud iudices etiam homines advocatus? Absit autem ista fideli corde vecordia, ut sit iudicibus minor advocatus Spiritus sanctus; cum illi utique, ut iudices sint, repleantur Spiritu sancto, secundum quem viventes fiunt spirituales. *Spiritualis* enim *omnia iudicat* (1 Cor 2,15). Quomodo ergo minor est iudice qui iudices facit, cum facit ut iudicis illius sint membra et suum

Vuestros cuerpos son miembros de Cristo; y también: *Vuestros cuerpos son templo del Espíritu Santo, que está en vosotros.* Y con todo, si leyeran clarísimamente en las Sagradas Escrituras que el rey Salomón, por mandato divino, edificó un templo de madera y piedras al Espíritu Santo, no dudarían sostener que el Espíritu Santo es Dios, al que legítimamente se le tributaría en el pueblo de Dios tanta sumisión religiosa, llamada culto de latría, que también se le construirían templos, aunque el Señor diga: *Al Señor Dios tuyo adorarás y a él solo servirás.* Este culto, en griego, se llama **λατρεύσεις**. Y se atreven a negar que sea Dios, cuando su templo no es de madera y piedras, sino de los miembros de Cristo. Pues así someten al Espíritu Santo al poder de Cristo, cuando los miembros de Cristo son su templo. Como someten al Hijo a las leyes imperiales de Dios, cuando él es el Verbo de Dios, y de ningún modo el verbo del emperador está sometido a las leyes, sino que las hace.

CAPITULO XXI

QUE PROCEDE DEL PADRE

10. Ciertamente, éstos, cuyo escrito recibí y al que respondo, no se atreven a sostener que sea lo mismo el ser hecho que el ser engendrado. Distinguen estos dos términos, de modo que dicen que el Hijo fue engendrado por el Padre, pero el Espíritu Santo fue hecho por el Hijo. Jamás lo han leído en las Sagradas Letras,

templum, dicente Apostolo: *Corpora vestra membra sunt Christi;* eodemque itidem dicente: *Corpora vestra templum est Spiritus sancti qui in vobis est* (ib., 6,15.19)? Et tamen si apertissime legerent in sanctis Scripturis Salomonem regem lignis et lapidibus iussu Dei templum struxisse Spiriti sancto, Deum esse Spiritum sanctum dubitare non possent, cui tanta religionis servitus, quæ latria dicitur, legitime exhiberetur in populo Dei, ut illi etiam templum fabricaretur; cum Dominus dicat: *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies* (Deut 6,13), quod in græco est, λατρεύσεις. Et eum negare audent Deum, qui non ligna et lapides, sed membra Christi habet templum! Sic enim Spiritum sanctum subiciunt potestati Christi, cum eius templum membra sint Christi: quemadmodum ipsum Filium imperialibus legibus Dei, cum ipse sit Verbum Dei, nec ullo modo imperatoris verbum legibus subiaceat, sed leges faciat.

XXI.10. Isti sane, quorum disputationem accepi, cui respondeo, non audent idem dicere factum esse quod genitum; et duo ista discernunt, ita ut a Patre Filium genitum dicant, factum vero a Filio Spiritum sanctum.

pues el mismo Hijo dice que el Espíritu Santo procede del Padre [22].

11. Afirman: «El Hijo anuncia al Padre. El Espíritu Santo anuncia al Hijo». Como si el Hijo no hubiera anunciado que el Espíritu Santo vendría, o el Padre no hubiera dado a conocer al Hijo: *Este es mi Hijo amado, en quien me he complacido; escuchadle.*

12. Y por eso no sólo «el Hijo revela la gloria del Padre», sino que también el Padre «revela» la gloria del Hijo. Ni sólo «el Espíritu Santo manifiesta la dignidad del Hijo», sino que también el Hijo «manifiesta la dignidad» del Espíritu Santo.

13. Y, por tanto, como «el Hijo da testimonio del Padre», así también el Padre da testimonio del Hijo. Y como «el Espíritu Santo da testimonio del Hijo», así también el Hijo «da testimonio» del Espíritu Santo.

14. «El Espíritu Santo es enviado» por el Padre «y por el Hijo». Y «por el Padre» y el Espíritu «es enviado el Hijo».

CAPITULO XXII

EL HIJO Y EL ESPÍRITU SANTO, IGUALES AL PADRE

15. Dicen: «El Hijo es ministro del Padre. El Espíritu Santo es ministro del Hijo». No consideran que de este modo hacen mejores a los santos apóstoles que al Espíritu Santo, los cuales se deno-

Quod in Scripturis sanctis nusquam legunt, cum Filius ipse dicat, quod Spiritus sanctus a Patre procedat.

11. «Filius», inquiunt, «Patrem prædicat: Spiritus sanctus Filium annuntiat». Quasi non annuntiaverit Filius Spiritum sanctum esse venturum, aut et Pater non prædicaverit Filium, dicendo: *Hic est Filius meus dilectus in quo bene complacui; ipsum audite* (Mt 17,5).

12. Ac per hoc non solum «Patris gloriam Filius», **[699]** verum etiam Filii gloriam «revelat» Pater: nec solum «Filii Spiritus sanctus», sed etiam Filius «manifestat» Spiritus sancti «dignitatem».

13. Et ideo sicut «Filius, Patri», ita et Pater Filio: et sicut «Spiritus sanctus Filio», ita et Filius Spiritui sancto «perhibet testimonium».

14. A Patre autem et «Filio missus est Spiritus sanctus»: et *a Patre* et Spiritu «missus est Filius».

XXII. **15**. «Filius», inquiunt, «minister est Patris; Spiritus sanctus minister est Filii». Nec attendunt quod isto modo meliores faciunt Spiritu

[22] La doctrina arriana distingue superficialmente entre engendrar y crear: el Hijo ha sido engendrado (=creado) por el Padre; el Espíritu Santo ha sido creado por el Hijo. De todos modos, ambos pertenecen al mundo de la creación, aunque no se vea tan claro respecto al Hijo, ya que le denominan Dios y le conceden la prerrogativa de crear. El Santo Doctor no se detiene en este punto; tan sólo recuerda que, según el testimonio evangélico (Jn 15,26), el Espíritu Santo procede del Padre

minan a sí mismos ministros de Dios, por lo que estos herejes no negarán que los apóstoles sean ministros de Dios Padre. Pero han sido hechos ministros de Aquel en cuyo nombre también bautizaron, es decir, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Y por esto, según su vana manera de discurrir, los ministros de la Trinidad serían mejores que el Espíritu Santo si precisamente éste es menor por ser ministro de solo el Hijo.

16. Sostienen: «El Hijo es mandado por el Padre. El Espíritu Santo es mandado por el Hijo». En ningún lugar de las Divinas Letras leen esto. Aunque leamos que el Hijo fue obediente según la forma de siervo, por la que el Padre es mayor que él; pero no según la forma de Dios, en la que él y el Padre son uno.

17. Así, se lee en la Sagrada Escritura que «el Hijo es súbdito del Padre». En este caso se refiere a la forma de siervo, en la que también estuvo sometido a sus padres humanos, como el Evangelio lo atestigua: *Y bajó con ellos y fue a Nazaret; y les estaba sujeto.* Pero en parte alguna dice la Escritura Santa que «el Espíritu Santo estuvo sometido al Hijo».

18. En consecuencia, también el Hijo, por la forma de siervo, «hace lo que le manda el Padre». Y por poseer la forma de Dios, lo que hace el Padre también lo hace él. Pues no dijo: «Todo lo que manda el Padre lo hace el Hijo», sino: *Todo lo que hace el Padre, lo hace igualmente el Hijo.* Finalmente, si por eso dicen

sancto Apostolos sanctos; qui cum se Dei ministros esse dicunt, non eos utique isti etiam Dei Patris ministros negabunt. Eius quippe ministri facti sunt, in cuius nomine etiam baptizarunt, id est, Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Ac per hoc secundum istorum vaniloquia, meliores erunt Trinitatis ministri; si propterea minor est Spiritus sanctus, quia solius minister est Filii.

16. «Filius», inquiunt, «iubetur a Patre; Spiritus sanctus iubetur a Filio». Nusquam hoc in Scripturis sanctis legunt, quamvis oboedientem Filium legamus secundum formam servi, qua maior est Pater; non secundum formam Dei, in qua unum sunt ipse et Pater.

17. Legitur itaque in Scripturis sanctis «Filius subditus Patri». Ibi est enim forma servi, in qua et parentibus hominibus subditus erat; sicut Evangelium loquitur: *Et descendit cum illis, et venit Nazareth; et erat subditus illis* (Lc 2,51). Non autem alicubi sancta Scriptura dicit «Spiritum sanctum subditum Filio».

18. Proinde et «quæ iubet Pater, operatur Filus» propter formam servi, et quæ Pater operatur, operatur et Filius propter formam Dei. Non enim ait: Quæcumque Pater iubet, hæc Filius facit, sed ait: *Quaecumque Pater facit, haec et Filius facit similiter* (Io 5,19). Porro si Spiritum sanctum ideo hæc loqui dicunt quæ mandat Filius, quia scriptum est: *De meo accipiet et*

que el Espíritu Santo habla lo que el Hijo le ordena, porque está escrito: *Recibirá de lo mío, y os lo anunciará,* ¿por qué razón el Hijo no dirá lo que le ordena el Espíritu Santo, puesto que el Apóstol afirma: *Las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios,* y el mismo Jesús confirma que él estaba lleno del Espíritu Santo, lo cual está escrito: *El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ungió para evangelizar a los pobres?* Si para evangelizar a los pobres ha sido ungido, porque el Espíritu del Señor estaba sobre él, ¿qué evangelizaba a los pobres sino que tenía el Espíritu del Señor, del que estaba lleno? Pues también esto está escrito de él, que estaba lleno del Espíritu Santo.

CAPITULO XXIII

HONOR Y ADORACIÓN

19. Afirman: «El Hijo adora y honra al Padre. El Espíritu Santo adora y honra al Hijo». Aquí no hay necesidad de distinguir cuidadosamente la diferencia que existe entre honrar y adorar. Lo anterior se predica del Hijo por la forma de siervo. Digan, si pueden, en dónde leen que el Hijo es adorado por el Espíritu Santo. Pero lo que añaden, cuando intentan probar esto, a saber: lo que está escrito: *Padre, yo te he honrado sobre la tierra y he consumado la obra que tú me habías encomendado;* y sobre el Espíritu Santo: *El me glorificará, porque recibirá de lo mío, y os lo anunciará;* esto no se refiere a lo que estamos tratando. Todo el que adora,

annuntiabit vobis (Io 16,14), cur non et Filius ea loquitur quæ mandat Spiritus sanctus, cum dicat Apostolus: *Quae Dei sunt nemo scit, nisi Spiritus Dei* (1 Cor 2,11); et cum ipse Iesus de se ipso impletum esse confirmet, quod scriptum est: *Spiritus Domini super me, propter quod unxit me evangelizare pauperibus?* (Lc 4,18,21). Si enim propter hoc unctus est evangelizare pauperibus, quia Spiritus Domini super eum erat; quid evangelizabat pauperibus, nisi quod Spiritus Domini habebat, quo repletus erat? Nam et hoc de illo scriptum est, quod repletus sit Spiritu sancto (cf. ib., 4,1).

XXIII. **19.** «Filius», inquiunt, «adorat et honorat Patrem: Spiritus sanctus adorat et honorat Filium». Hic non opus est scrupulose velle discernere, inter honorare et adorare quid distet: propter formam enim servi dicuntur ista de Filio. Dicant, si possunt, ubi legerint adorari Filium a Spiritu sancto. Quod enim subiciunt unde hoc probare conentur, quia videlicet scriptum est, *Pater, ego te honorificavi super terram, opus quod dedisti mihi consummavi* (Io 17,4); et de [700] Spiritu sancto, *Ille me honorificabit, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis* (Io 16,14); ad rem de qua agitur non pertinet. Honorat enim omnis qui adorat, non autem adorat

honra; pero no todo el que honra, adora. Pues, como dice el Apóstol, los hermanos se han de honrar mutamente; sin embargo, no se adoran entre sí. Por lo demás, si honrar fuese lo mismo que adorar, digan, si les parece bien, que el Padre adora al Hijo, y hace esto porque se lo ordena el Hijo, ya que éste le dice: *Hónrame.* El mismo resuelve la cuestión respecto a lo que había afirmado sobre el Espíritu Santo: *Recibirá de lo mío.* No se piense que el Espírtu Santo, como descendiendo por distintos grados, así es de él, a la manera que el Hijo es del Padre. Pues ambos vienen del Padre: el Hijo por nacimiento y el Espíritu Santo por procesión. En la sublimidad de aquella naturaleza es algo sumamente difícil distinguir estas dos operaciones. Luego para que no se pensara esto, según dije, añadió seguidamente: *Todo lo que tiene el Padre es mío; por eso dije, recibirá de lo mío.* Así quería, sin la menor duda, que se entendiera que también el Espíritu Santo recibía del Padre. Y, por tanto, de él mismo, porque todo lo que tiene el Padre es del Hijo. Pero esto no supone el reconocimieto de una naturaleza diversa, sino de un solo principio.

20. Según esto, «el Espíritu Santo no habla por sí mismo», porque no es de sí mismo el que procede del Padre. Como tampoco «el Hijo puede por sí mismo hacer algo», pues tampoco él es de sí mismo, en conformidad con lo que ya expuse anteriormente. No que «en todo aguarde la orden del Padre», ya que no dijo: *A no ser que* viere al Padre que le indica algo, sino que dijo: *lo que viere hacer al Padre,* conforme con lo que ya hemos dicho. Que

omnis qui honorat. Nam et fratres secundum Apostolum invicem se honore præveniunt (cf. Rom 12,10), nec tamen invicem adorant. Alioquin, si honorificare, hoc est adorare; dicant, si placet, quod Filium adoret et Pater, et hoc iubente Filio, qui ei dicit: *Honorifica me* (Io 17,5). Quod autem dixit de Spiritu sancto, *De meo accipiet,* solvit ipse quæstionem: ne putaretur quasi per quosdam gradus sic esse de illo Spiritus sanctus, quomodo est ipse de Patre; cum ambo de Patre, ille nascatur, ille procedat; quæ duo in illius naturæ sublimitate discernere omnino difficile est: ergo hoc putaretur, ut dixi, continuo subiecit: *Omnia quae habet Pater mea sunt, propterea dixi, De meo accipiet* (Io 16,15). Ita sine dubio intellegi volens quod de Patre accipiat. Sed ideo de ipsius, quia omnia quæ habet Pater, ipsius sunt. Hæc autem non est diversitatis naturæ, sed unius principii commendatio.

20. Secundum hoc, ita «Spiritus sanctus non a se ipso loquitur», quia non est a se ipso qui de Patre procedit; sicut nec *Filius potest a se facere quidquam,* quia nec ipse a se ipso est, sicut iam superius exposui: non quod «in omnibus nutum Patris exspectet»; non enim ait: *Nisi* quos viderit Patrem innuentem; sed: *quod viderit Patrem facientem* (Io 5,19), secun-

lean, si pueden, que «el Espíritu Santo en todo espera el mandato de Cristo», como ellos sostienen. Y lo que se dijo: *No hablará por sí mismo,* no es lo mismo que decir: «Todo lo que me oyere», sino que se dijo: *hablará lo que oyere.* Pero por qué fue expresado de este modo poco antes ya había sido explicado en la misma exposición del Señor, que he transcrito, y en la que se afirma: *Todo lo que tiene el Padre es mío; por eso dije, recibirá de lo mío.* Pues de donde recibirá, de allí sin la menor duda lo dirá; porque de donde oye es de donde procede. Así conoce al Verbo de Dios, procediendo de donde nace el Verbo, y así es el Espíritu común del Padre y de Verbo.

CAPITULO XXIV

Recibe del Padre

No implica problema alguno que el verbo esté en futuro, *recibirá,* como si aún no lo tuviere. Los tiempos del verbo se emplean indistintamente, ya que entendemos la eternidad sin tiempo. Así, recibió, porque procedió del Padre; y recibe, porque procede del Padre; y recibirá, por que nunca dejará de proceder: como Dios es, y fue, y será; y, sin embargo, ni tiene, ni tuvo, ni tendrá principio o fin de tiempo [23].

dum ea quæ iam disputavimus. Quod autem «in omnibus Spiritus sanctus Christi praeceptum exspectet», ut dicunt, legant si possunt. Quod enim dictum est: *Non a se loquetur,* non est dictum: Quæcumque a me audierit, sed, *quaecumque audierit loquetur* (Io 16,15). Cur autem dictum sit, paulo ante iam claruit ex ipsius quam commemoravi Domini expositione, ubi ait. *Omnia quae habet Pater, mea sunt; propterea dixi, De meo accipiet* (Io 16,15). Unde autem accipiet, inde est procul dubio quod loquetur; quia inde audit, unde procedit. Scit enim Dei Verbum, procedendo inde unde nascitur Verbum, ita ut sit communiter Spiritus et Patris et Verbi.

XXIV. Nec moveat quod futuri temporis verbum est, *accipiet;* quasi nondum haberet. Indifferenter quippe dicuntur temporis verba, quamvis sine tempore manere intellegatur æternitas. Nam et accepit, quia de Patre

[23] Aunque este versículo del Evangelio de San Juan, unido al siguiente (16,14-15), sirvió de argumento a los teólogos occidentales contra los griegos para probar la procedencia del Espíritu Santo del Padre y del Hijo (la cuestión del *Filioque),* la preocupación de Agustín es muy distinta: se fija en la forma de futuro del verbo, a fin de esclarecer la procesión eterna del Espíritu Santo, que no puede ser medida por el tiempo. Cf. Guitton, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin* (París 1959); Alici, L., *La funzione della Distensio nella dottrina agostiniana del tempo:* «Agustinianum» 15 (1975) 325-345; Pegueroles, J., *El tiempo y la eternidad en el pensamiento de San Agustín:* «Estudio Agustiniano» (Homenaje al P. Lope Cilleruelo, O.S.A., I) 12 (1977) 437-453.

CAPITULO XXV

Enseña a orar

21. Dicen: «El Hijo ruega por nosotros al Padre. El Espíritu Santo pide por nosotros al Hijo». Como leen que el Hijo ruega al Padre, conforme a lo que expusimos al tratar esto, que encuentren dónde se dice que el Espíritu Santo ruega al Hijo. Porque lo que dice el Apóstol: *Pues ignoramos qué es lo que hemos de pedir, según conviene; pero el mismo Espíritu interpela con gemidos inenarrables. Y el que sondea los corazones sabe qué es lo que el Espíritu pretende, porque interpela por los santos, según Dios,* de cualquier manera que lo entiendan (pues les va mucho entenderlo como debe ser entendido), verán que no se ha dicho: «Interpela a Cristo o interpela al Hijo». Pero se ha dicho que *el Espíritu Santo interpela,* porque nos hace que pidamos. Así dice Dios: *Ahora he conocido;* como si antes no conociera. ¿Qué otra cosa quiere expresar esto sino «Te hice que conocieras»? También aquel texto del Apóstol tiene este sentido: *Mas ahora que conocéis a Dios o, por mejor decirlo, que sois conocidos por Dios.* Esto es para que no se atribuyan el conocer a Dios: y por eso dijo: *conocidos por Dios,* para que entendieran que Dios, por su gracia, les hizo que fueran conocedores suyos. Según este modo de hablar, se dijo: *Y no queráis entristecer al Espíritu Santo de Dios;* esto es, no que-

processit; et accipit, quia de Patre procedit; et accipiet, quia de Patre procedere nunquam desinet: sicut Deus et est, et fuit, et erit; et tamen initium vel finem temporis, nec habet, nec habuit, nec habebit.

XXV. **21.** «Filius», inquiunt, «pro nobis interpellat Patrem; et Spiritus pro nobis postulat Filium». Sicut legunt, quod Filius interpellat Patrem, secundum ea quæ superius nos etiam commemorantes disseruimus: ita inveniant unde proferant, quod Spiritus postulet Filium. Quod enim dicit Apostolus: *Quid enim oremus, sicut oportet, nescimus; sed ipse Spiritus interpellat gemitibus inenarrabilibus: qui autem scrutatur corda, scit quid Spiritus sapiat, quia secundum* **[701]** *Deum interpellat pro sanctis* (Rom 8,26-27); quomodolibet isti accipiant (multum enim ad eos est hoc sic accipere, quemadmodum accipiendum est), non est dictum: Interpellat Christum, aut: interpellat Filium: *interpellat* autem *Spiritus sanctus* dictum est, quia interpellare nos facit. Sicut Deus dicit: *Nunc cognovi* (Gen 22,12); quasi ante nesciebat: quod quid est aliud, nisi: Feci ut cognoscas? Inde est et illud Apostoli: *Nunc autem cognoscentes Deum, immo cogniti a Deo* (Gal 4,9), ne sibi tribuerent quod cognoverant Deum. Sic ergo ait: *cogniti a Deo,* ut intellegerent quod illos gratia sua Deus fecerit cognitores suos. Secundum istum locutionis modum dictum est: *Et nolite contristare*

ráis entristecernos a los que nos contristamos por vosotros según el Espíritu de Dios. Pues se entristecían por la caridad, que el Espíritu Santo difundía en sus corazones, y por eso el Espíritu hacía que ellos se entristecieran por los males de los hermanos. Finalmente, el mismo Apóstol dice: *Recibisteis el Espíritu de hijos de adopción, en el que clamamos: ¡Abba!, ¡Padre!* Y en otro lugar expresa lo mismo: *Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba!, ¡Padre!* ¿Cómo allí se dice *en el que clamamos* y aquí *que clama* sino porque aquí *el que clama* nos hace clamar? Pero si, según su interpretación, entendemos *el que clama* como si no nos hiciera clamar a nosotros, sino que él mismo clamase, he aquí que diciendo: *¡Abba!, ¡Padre!,* no interpela al Hijo, sino al Padre. Sin embargo, no se atreven a decir que el Espíritu Santo sea hijo de Cristo. En verdad, no dicen esto, pues prefirieron sostener que fue hecho por el Hijo y no engendrado por él. Porque no sabemos por nosotros mismos lo que tenemos que pedir, como conviene, sino que el Espíritu Santo interpela, es decir, nos hace pedir lo que es según Dios. Y si no lo hace, no oramos sino según este mundo, para satisfacer la concupiscencia de la carne, y la concupiscencia de los ojos, y la ambición del siglo, que no son del Padre, sino que son del mundo [24]. Aunque

Spiritum sanctum Dei (Eph 4,30), hoc est nolite nos contristare qui secundum Spiritum Dei contristamur ex vobis. Caritate quippe contristabantur, quam diffundebat Spiritus sanctus in cordibus eorum (cf. Rom 5,5), et per hoc eos de malis fratrum tristes ipse faciebat. Denique idem apostolus: *Accepistis,* inquit, *Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater* (ib., 8,15), et alibi eumdem sensum commemorans: *Misit,* inquit, *Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem: Abba, Pater* (Gal 4,6). Quomodo ibi, *in quo clamamus,* quomodo hic, *clamantem,* nisi quia *clamantem* hic ait, clamare facientem? Ut autem secundum ipsorum sensum sic accipiamus *clamantem,* tanquam non clamare nos faciat, sed ipse clamet; ecce dicendo: *Abba, Pater,* non interpellat Filium, sed Patrem. Non enim audebunt dicere filium Christi esse Spiritum sanctum: nam utique, ne hoc dicerent, non genitum a Filio, sed factum dicere maluerunt. Non ergo scimus per nos ipsos quid oremus, sicut oportet, sed ipse Spiritus

24 Sobre la interpelación del Hijo al Padre y del Espíritu Santo al Hijo en favor nuestro, el Obispo de Hipona se detiene en la refutación del papel asignado a la tercera persona de la Trinidad. Son dos los puntos que quiere dejar bien sentados: *a)* La expresión «interpela o ruega por los santos (Rom 8,26-27)» significa que hace que nosotros pidamos en conformidad con la voluntad de Dios, pues en el caso de que el Espíritu no actuara en nosotros, pediríamos según el espíritu mundano. Cf. *De anima et eius orig.*, 4,9,13; *De dono persev.*, 23,64; *Epist.* 130,15,28. *b)* Por otra parte, si, como dicen los arrianos, fuera el mismo Espíritu Santo el que en realidad clama, tenemos que advertir que no interpela al Hijo, sino al Padre (Rom 8,15; Gál 4,6). Resumiendo: esa Trinidad, distinta en sentido jerarquizado, no puede sostenerse a base de las funciones interpelantes del Hijo y del Espíritu Santo.

algunos piensan que esto que fue dicho: *El mismo Espíritu interpela con gemidos,* se ha de interpretar por el espíritu del hombre.

CAPITULO XXVI

VIRTUD DE DIOS Y SABIDURÍA DE DIOS

22. Sostienen que el Hijo es la imagen viva y verdadera, propia y perfecta de toda la bondad y sabiduría y virtud del Padre. Pero el Apóstol no dice que sea la imagen de la virtud y de la sabiduría de Dios, sino Dios mismo: *Virtud de Dios y Sabiduría de Dios.* Así, por lo mismo que el Hijo es la imagen del Padre, es su Virtud y Sabiduría. La imagen plena y perfecta, esto es, no hecha de la nada por el Padre, sino engendrada de El, no tiene menos que aquel de quien es imagen. Pues el Hijo unigénito es la imagen suma del Padre, es decir, de tal modo semejante a El, que en ella no se da la menor desemejanza [25]. No se atreven a decir que el Espíritu Santo es la imagen del Hijo; dicen que es su manifestación. Por esto mantuvieron que no fue engendrado, sino hecho por el Hijo, lo que de ningún modo leen en las Sagradas Escrituras.

interpellat, id est, interpellare nos facit quæ sunt secundum Deum: quod nisi faciat, non oramus, nisi secundum istum mundum, ad explendam concupiscentiam carnis, et concupiscentiam oculorum, et ambitionem sæculi, quæ non sunt a Patre, sed ex mundo sunt (cf. Io 2,16). Quamvis nonnulli id quod dictum est: *Ipse Spiritus interpellat gemitibus* (Rom 8,26); de spiritu hominis intellegendum arbitrentur.

XXVI. **22.** Totius bonitatis et sapientiæ et virtutis Patris, vivam et veram, propriam et condignam imaginem dicunt Filium. At apostolus Paulus, non virtutis Dei et sapientiæ imaginem; sed Deum ipsum esse dicit: *Dei virtutem et Dei Sapientiam* (1 Cor 1,24). Eo ipso igitur quod imago Patris est Filius, Virtus eius et Sapientia est. Imago autem plena atque perfecta, id est, non ab illo ex nihilo facta, sed de illo genita, nihil minus habet quam cuius imago est: Patris quippe imago summa, id est, ita similis ut in ea dissimile aliquid non sit, Filius est unigenitus. Non sunt tamen ausi dicere imaginem Filii Spiritum sanctum, sed manifestationem. Propter hoc, nec genitum, sed factum ab illo esse dixerunt. Quod de Scripturis sanctis omnino non legunt.

[25] «La absoluta igualdad entre el Padre y el Hijo queda también remachada en función del tradicional motivo de la imagen, que hemos visto que los arrianos limitaban a significar solamente semejanza exterior o moral entre las dos personas divinas. Por el contrario, Agustín, siguiendo las huellas de la tradición alejandrina y de Hilario, une este concepto con el de generación y deduce la perfecta igualdad entre la imagen y el modelo» *(S. Agostino...,* p 67) El Hijo, por ser la imagen perfecta del Padre, es también Virtud y Sabiduría de Dios (1 Cor 1,24). Cf. SOMERS, H., *L'image comme Sagesse. La génèse de la notion trinitaire de Sagesse:* «Recherches Augustiniennes» 2 (1963) 403-414.

CAPITULO XXVII

LA TRINIDAD ES UNA SOLA NATURALEZA

23. ¿Qué católico afirmaría que el Hijo es parte del Padre o que el Espíritu Santo es parte del Hijo? Pensaron que tenían que negarlo así, como si entre nosotros y ellos se planteara un problema sobre esta cuestión. Decimos que la Trinidad es de la misma naturaleza; en ella no llamamos a una persona parte de otra. Pero de tal modo niegan que el Hijo sea parte del Padre, que le llaman propio y dilectísimo, perfecto y pleno Hijo unigénito; en este caso habrá que preguntarles si a los que Dios hace voluntariamente hijos suyos, engendrándoles con la palabra de la verdad, cuando lleguen a aquella perfección, en la que ya no pueden ser más perfectos, ¿acaso será también hijos de Dios propios y dilectísimos, perfectos y plenos? Y si lo fueren, él no sería el Hijo unigénito, porque tendría muchos hermanos iguales a él; únicamente sería el hijo primogénito. Pero si no lo fueren, ¿cómo hay que entender la plenitud y perfección del Hijo sino en cuanto es completamente igual al que le engendró y en nada absolutamente desigual? Y para decirlo con mayor brevedad y claridad, éstos son hijos por gracia y él por naturaleza, pues en éstos se da la participación de la divinidad y en él la plenitud. Aunque también él, que asumió la naturaleza humana, y *el Verbo se hizo carne,* no lo sea por naturaleza, sino por gracia; sin embargo, permanece en él la naturaleza del Verbo, por la que es igual al Padre. Asimismo deben

XXVII. **23.** Quis autem catholicus dixerit, partem Patris esse Filium, aut, partem Filii [702] Spiritum sanctum? Quod ita negandum putaverunt, tanquam inter nos et ipsos ulla inde sit quæstio. Eiusdem naturæ dicimus esse Trinitatem, non aliquam ibi personam partem cuiuspiam nuncupamus. Sed quod ita negant partem Patris esse Filium, ut tamen dicant proprium et dilectissimum, perfectum et plenum unigenitum Filium: quærendum est ab eis, quos filios suos facit Deus voluntarie, gignens eos verbo veritatis, cum ad eam perfectionem pervenerint, ut perfectiores esse non possint, utrum sint etiam ipsi proprii et dilectissimi, perfecti et pleni filii Dei. Quod si erunt, nec unigenitus ille erit, quia æquales multos habebit; sed tantummodo primogenitus. Si autem non erunt, quomodo accipienda est illius plenitudo atque perfectio, nisi ut sit prorsus gignenti æqualis, et in nullo omnino dissimilis; atque ut id brevius planiusque dicamus, sint isti filii gratia, ille natura: quia in istis est participatio divinitatis, in illo plenitudo? Quamvis et ille quod suscepit hominem, et *Verbum caro factum est* (Io 1,14), non sit natura, sed gratia: Verbi tamen, quod Patri æquale est, permanente natura. Deinde respondeant, quia non filium, sed primum et

responder, pues no dicen que el Espíritu Santo sea Hijo, sino la primera y principal obra del Hijo entre todas las demás, ¿acaso aquellos hijos que *el Padre engendró voluntariamente con la palabra de la verdad* serán mejores que el Espíritu Santo? Pero ¿cómo no van a estar obligados a decir esto cuando sin duda alguna es mejor ser hijos del Padre que obra del Hijo? Piensen en esto y corrijan sus vanas e impías blasfemias, y confiesen que en aquella Trinidad ninguna persona, a excepción del Hijo, que permaneciendo Dios se hizo hombre, es en absoluto una criatura o algo hecho por Dios; mas todo lo que es la Trinidad es Dios sumo, verdadero, inmutable.

24. Lejos, pues, de nosotros lo que sostienen: que el Padre sea mayor que su Hijo, en cuanto que es su Verbo unigénito. Pero es mayor en cuanto que *el Verbo se hizo carne*. ¿Y esto es digno de admiración, cuando en esa misma carne se hizo también inferior a los ángeles? Rechacemos su blasfemia, según la cual el Hijo es incomparablemente mayor y mejor que el Espíritu Santo. Asimismo es totalmente descabellado creer que los miembros del mayor sean templo del menor [26].

præcipuum opus Filii præ ceteris universis dicunt esse Spiritum sanctum, utrum illi filii meliores futuri sint Spiritu sancto, quos *voluntarie genit Pater verbo veritatis?* (Iac 1,18). Quomodo enim non coguntur hoc dicere, cum procul dubio melius sit filios esse Patris, quam opus Filii? Hæc cogitent, et emendent vanas impiasque blasphemias, atque fateantur in illa Trinitate nullam personam, præter quod Filius manens Deus, homo factus est, omnino esse creaturam, aut aliquid a Deo factum: sed totum quidquid illud est, summum, verum, immutabilem Deum.

24. Absit enim ut, quemadmodum sapiunt, Pater maior sit Filio suo, secundum id quod unigenitum Verbum eius est: sed secundum id quod *Verbum caro factum est* (Io 1,14). Sed quid mirum, quando in eadem carne factus est etiam Angelis minor? Absit ut, quemadmodum blasphemant, incomparabiliter maior et melior sit Filius Spiritu sancto: et quod insanissimum est credere, templum minoris sint membra maioris.

[26] Para probar la igualdad sustancial del Espíritu Santo con el Hijo, Agustín se limita aquí a la simple insinuación de un argumento paulino, que repetirá en otras ocasiones: los justos, que son los miembros del cuerpo de Cristo, son también templo del Espíritu Santo (1 Cor 3,16; 6,19); ahora bien: resulta inconcebible que los miembros del mayor (el Hijo) sean templo del menor (el Espíritu Santo); luego el Paráclito no es inferior al Hijo. Cf. CARBONE, V., *La inabitazione dello Spirito Santo nelle anime dei giusti secondo la dottrina di S. Agostino* (Roma 1961); TURRADO, A., *Dios en el hombre. Plenitud o tragedia* (Madrid 1971); CONGAR, Y. M. J., *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983).

CAPITULO XXVIII

ALABANZA DEL HIJO Y DEL ESPÍRITU SANTO

25. Ciertamente el Padre «es Dios y Señor de su Hijo», pues se da en éste la forma de siervo, que fue profetizada en aquellas palabra: *El Señor me dijo: Tú eres mi Hijo.* También el mismo Hijo, en la misma profecía, dice al Padre: *Desde el seno de mi madre tú eres mi Dios.* En efecto, desde el seno de su madre, en el que asumió la naturaleza humana, el Padre es su Dios. Y es su Padre, porque le engendró, no sólo antes de encarnarse en el seno de su madre, sino coeterno antes de todos los siglos. ¿Por ventura habrán oído en sueños dónde la Sagrada Escritura dice que el Hijo es Dios y Señor del Espíritu Santo?

26. Afirman: «El Padre, inmutable e impasiblemente queriendo, engendró al Hijo. El Hijo, sin trabajo ni fatiga, por su sola virtud, hizo al Espíritu». ¡Oh principal alabanza del Hijo y del Espíritu Santo! Como si el Padre nos engendrase sin quererlo, mudable y pasiblemente, siendo así que nos engendró voluntariamente con la palabra de la verdad. ¿O es que el Hijo creó con trabajo y fatiga el cielo y la tierra? Luego, según éstos, hay que equiparar estas obras al Hijo o al Espíritu Santo; pero si de ningún modo se les pueden equiparar, ¿de qué sirve decir esto, sobre lo que no hay cuestión alguna, a saber: que el Padre engendra o el Hijo obra sin

XXVIII. **25.** Pater quidem, «Deus et Dominus est Filio suo», quia inest in ce forma servilis, quæ prophetabatur, cum diceretur: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu* (Ps 2,7). Cui etiam in eadem prophetia dicit idem Filius: *De ventre matris meae Deus meus es tu* (Ps 21,11). De ventre quippe matris eius, ubi hominem assumpsit, Deus eius est. Qui propter quod eum non solum ante ventrem matris, sed ante omnia sæcula coæternum genuit, Pater eius est. Ubi autem vel in somnis audierunt Scripturam sanctam dixisse Filium Deum et Dominum esse Spiritus sancti?

26. «Pater», inquiunt, «immobiliter et impassibiliter volens Filium genuit: Filius sine labore et fatigatione sola virtute sua Spiritum fecit». O præcipuam laudem Filii et Spiritus sancti! Quasi nos Pater mobiliter et **[703]** passibiliter invitus genuerit, qui nos voluntarie genuit verbo veritatis: aut Filius cum labore et fatigatione caelum et terram creaverit? Æquentur ergo ista opera secundum istos, vel Filio vel Spiritui sancto: aut si nullo modo æquantur, quid profuit hoc dicere, unde nulla fit quæstio; quod scilicet sine ullo labore et fatigatione vel gignat Pater, vel faciat Filius? Videant sane quomodo dicant, quod sola virtute sua Filius fecerit Spiritum sanctum. Isto enim modo coguntur fateri, aliquid fecisse Filium quod non viderit Patrem facientem. An placet eis dicere, quod etiam Pater fecerit

trabajo ni fatiga? [27] Vean, en verdad, cómo afirman que el Hijo hizo por su sola virtud al Espíritu Santo. De este modo se ven obligados a confesar que el Hijo hizo algo que no vio hacer al Padre. ¿O les agrada decir que también el Padre hizo al Espíritu Santo? En tal caso, no le haría el Hijo por su sola virtud. ¿O es que el Padre primero hizo a otro, para que el Hijo pudiera hacer al que hizo, puesto que el Hijo no puede hacer sino lo que hace el Padre? ¿Y qué significa que el Hijo no hace cosas semejantes a las que hace el Padre, sino que *todas las cosas que hace el Padre, las mismas las hace igualmente el Hijo?* Si intentan pensar en esto, sin duda les inquietará todo lo que han construido con su pensamiento carnal.

CAPITULO XXIX

IGUALDAD DEL PADRE, Y DEL HIJO, Y DEL ESPÍRITU SANTO

27. Pues es verdad que «el Padre dio el ser a todos los que son, y lo que El es de nadie lo recibió». Pero a nadie dio el ser igual a El sino al Hijo que ha nacido de El y al Espíritu Santo que

Spiritum sanctum? Non ergo eum sola virtute sua fecerit Filius. An alterum fecit prior Pater, ut posset Filius facere quem fecit, qui non potest facere nisi quod viderit Patrem facientem? Et quid est, quod non alia similia, sed *quaecumque Pater facit, haec eadem Filius facit similiter?* (Io 5,19). Si hæc cogitare conentur, procul dubio turbabuntur eis omnia, quæ sibi carnali cogitatione componunt.

XXIX. 27. Verum est autem quod «Pater omnibus quæ sunt, dedit ut essent; et ipse quod est, a nemine accepit», sed æqualitatem suam nulli dedit, nisi Filio qui natus est de illo, et Spiritui sancto qui procedit de illo.

[27] San Agustín no quiere dejar pasar una. Su argumentación es tan contundente, que llega a convertirse en un mazazo demoledor. De momento, dejando a un lado el razonamiento agustiniano, debemos recordar la tesis arriana sobre la generación voluntaria para comprender mejor la postura del Santo. Escribe Simonetti: «Hasta aquí nada de sospechoso, teniendo presente que la voluntariedad de la generación del Hijo por parte del Padre es un concepto muy difundido en la teología prenicena y que, solamente a la luz de la polémica arriana, los polemistas antiarrianos, sobre todo Atanasio, habían comenzado a anular su validez en cuanto la consideraban subordinante en las relaciones del Hijo» *(Arianesimo Latino,* p 703). Y en la nota correspondiente añade: «A los ortodoxos, que negaban la generación del Hijo por voluntad del Padre, los arrianos acostumbraban proponerles esta alternativa: el Hijo ha nacido del Padre por voluntad o por necesidad; que el Padre haya engendrado por necesidad es impensable; si lo ha engendrado por voluntad, el Hijo es contingente, posterior a la voluntad del Padre y, por eso, radicalmente inferior a El» (cf. SAN AGUSTÍN, *C. Serm. Arian* , 1,2). Atanasio, a la generación por voluntad, había contrapuesto la generación por naturaleza *(C. Arian* I 29; ibid., nota 132). El Obispo de Hipona también empleará esta distinción, aunque parece que prefiere recurrir a la argumentación vigorosa de San Gregorio Nacianceno *(Orat* , 29,6: PG 36,80-81), de la que nos proporciona un resumen de extraordinaria plasticidad *(De Trinit* , 15,20,38).

procede de El. Siendo esto así, no hay en la Trinidad aquella diferencia que éstos quieren establecer, porque en la Trinidad la naturaleza es idéntica, como también lo es el poder. Es lo que dijo el Hijo: *A fin de que todos honren al Hijo como honran al Padre;* y los que quieren vivir piadosamente, que adoren al Señor Dios suyo y que a el solo sirvan, lo cual fue mandado por la ley divina a los antiguos padres. Ni puede ser de otro modo, pues tenemos que servir al único Señor Dios nuestro con la reverencia que se debe a Dios. En griego se llama λατρεία, término empleado en donde se dice: *A El solo servirás.* Digo que esto de ningún modo puede verificarse si toda la Trinidad no es el mismo Señor Dios nuestro. Por lo demás, esta servidumbre, llamada latría, los siervos no deben tributarla a sus señores carnales, sino que los hombres deben ofrercerla al único Señor Dios suyo. No le ofreceríamos esta servidumbre al Hijo si sólo del Padre se dijo: *Y a El solo servirás;* o no se la tributaríamos al Padre si del Hijo se dijo: *Y a El solo servirás.* Ahora bien: si con materiales terrenos edificásemos un templo al Espíritu Santo, ¿quién dudaría que le dábamos culto de latría, es decir, que le servíamos con aquella servidumbre de la que ahora estoy hablando? Pero ¿cómo no le prestaremos esa servidumbre, denominada latría, al que no le construimos un templo, sino que nosotros mismos somos su templo? ¿O cómo no va a ser él mismo nuestro Dios, si de él dice el Apóstol: *Ignoráis que sois templos de Dios y el Espíritu de Dios habita en vosotros?* Y poco después

Quæ cum ita sint, non est ista, quam volunt isti, differentia Trinitatis; quia indifferens in Trinitate natura, indifferens in Trinitate potentia est: *ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem,* quod ipse ait (Io 5,19.23); et qui volunt pie vivere, Dominum Deum suum adorent, et illi soli serviant, quod et antiquis patribus Dei lege præceptum est, nec ullo modo aliter fieri potest, ut soli Domino Deo nostro ea quæ Deo debetur servitute serviamus. Ipsa est enim quæ græce appellatur λατρεία. Quod verbum ibi positum est, cum diceretur: *Illi soli servies* (Deut 6,13). Nullo modo, inquam, hoc fieri potest, nisi ipse Dominus Deus noster universa sit Trinitas. Alioquin istam servitutem, quæ latria dicitur, quam non debent servi eis quos secundum carnem dominos habent, sed omnes homines soli Domino Deo suo: hanc ergo servitutem non exhibebimus Filio, si de Patre dictum est: *Et illi soli servies;* aut non exhibebimus Patri, si de Filio dictum est: *Et illi soli servies.* Iam vero si aliquibus terræ molibus Spiritui sancto templum fabricaremus, quis dubitaret ei nos latria, id est, ista de qua nunc loquor servitute servire? Quomodo ergo non ei servitutem, quæ latria dicitur, exhibemus, cui templum non facimus, sed nos ipsi sumus? Aut quomodo non et ipse Deus noster est, de quo dicit Apostolus: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* Et paulo post: *Glorificate*

añade: *Glorificad a Dios en vuestro cuerpo.* En consecuencia, dice que nuestros cuerpos son en nosotros templo del Espíritu Santo. Porque cuando al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo servimos con esta servidumbre, de nombre latría, y oímos que la ley de Dios ordena que a ningún otro, sino sólo al Señor Dios nuestro, le tributemos esa sevidumbre, sin la menor duda el único y solo Señor Dios nuestro es la misma Trinidad, a la que sólo y únicamente debemos en justicia tal servidumbre de piedad [28].

CAPITULO XXX

INHABITACIÓN DE LA TRINIDAD

28. Dicen: «Así como nadie sin el Hijo puede ir al Padre, del mismo modo nadie sin el Espíritu Santo puede adorar en verdad al Hijo». Como si alguno pudiera ir al Hijo sin el Padre, cuando dice el Hijo: *Nadie puede venir a mí si el Padre, que me envió, no le trajese;* o como si pudiéramos ir al Espíritu Santo sin el Padre y el Hijo, que con su gracia nos lo otorgan. Pues ¿qué otra cosa es ir a ellos sino tenerlos habitando en nosotros? De este modo, también vienen ellos a nosotros, pues Dios está en todas partes y no está circunscrito por lugar corporal. El Salvador dice de sí mismo y del Padre: *Vendremos a él y pondremos nuestra morada en él;*

ergo Deum in corpore vestro (1 Cor 6,19.20). Corpora autem nostra, templum in nobis dicit esse Spiritus sancti. Cum igitur et Patri et Filio et Spiritui sancto ista, quæ latria vocatur, servitute serviamus, audiamusque legem Dei præcipientem, ut nulli alteri, sed soli Domino Deo nostro hanc exhibeamus; procul dubio unus et solus Dominus Deus noster est ipsa [704] Trinitas, cui uni et soli talem servitutem pietatis iure debemus.

XXX. 28. «Sicuti nemo potest», inquiunt, «sine Filio ad Patrem transire; ita et nemo potest sine Spiritu sancto Filium in veritate adorare», quasi et ad Filium sine Patre quisquam possit venire, cum ipse dicat: *Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit illum* (Io 6,44); aut ad Spiritum sanctum sine Patre et Filio pervenire possemus, qui eum nobis sua conferunt gratia. Quid est enim aliud ad eos venire, nisi eos habitantes in nobis habere? Hoc enim modo et ipsi ad nos veniunt, cum Deus ubique sit, et nullo corporali contineatur loco. Ipse Salvator dicit de se et de Patre: *Veniemus ad eum, et mansionem apud eum faciemus* (Io 14,25); et de Spiri-

[28] El culto de latría sólo se puede dar a Dios, es decir, a las tres personas de la Trinidad, que son el único y verdadero Dios. Con motivo de esta afirmación capital para toda religión, Agustín vuelve a recordar dos argumentos, que ya había expuesto en este libro, en favor de la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo: *a)* Según el texto del Deuteronomio (6,4), el Hijo pertenece al ámbito de la divinidad (1,1); *b)* también el Espíritu Santo, pues no le construimos un templo de piedra, sino que nosotros mismos somos su templo (27,24).

y del Espíritu Santo: *Si no me fuere, el abogado no vendrá a vosotros* [29]. Por tanto, ¿qué significado tiene esto que dicen: «Así como nadie sin el Hijo puede ir al Padre, del mismo modo nadie sin el Espíritu Santo puede adorar en verdad al Hijo»?; y luego añaden: «Luego en el Espíritu Santo el Hijo es adorado». ¿Por ventura esto indica distinción de naturalezas, que es la cuestión debatida entre nosotros y ellos? Pues si nadie puede sin el Espíritu Santo adorar en verdad al Hijo, y el Hijo es adorado en el Espíritu Santo, ciertamente el Espíritu Santo también es la verdad, porque cuando en él es adorado el Hijo, como ellos afirman, es adorado en verdad. Y el mismo Hijo dijo: *Yo soy la verdad.* Luego el Hijo es adorado en sí mismo al ser adorado en verdad. Y por esto, el Hijo es adorado en sí mismo y en el Espíritu Santo. ¿Quién será tan impío que de esta acción aparte al Padre? Pues ¿cómo no vamos a adorar también en el Padre, en el cual vivimos, nos movemos y existimos? Por consiguiente, también nosotros sostenemos que el Hijo es adorado en el Espíritu Santo. Pero lean, si pueden, que el Hijo es adorado por el Espíritu Santo.

tu sancto dicit: *Nisi ego abiero, advocatus non veniet ad vos* (Io 16,7). Quid est ergo quod dicunt. «Sicuti nemo potest sine Filio Patrem transire, ita et nemo potest sine Spiritu sancto Filium in veritate adorare»; et deinde subiungunt: «Ergo in Spiritu sancto adoratur Filius»? Numquidnam hæc indicat differentiam naturarum, de qua inter nos et illos vertitur quæstio? Nam si nemo potest sine Spiritu sancto Filium in veritate adorare, et in Spiritu sancto adoratur Filius, profecto veritas est etiam Spiritus sanctus: quia cum in illo adoratur Filius, sicut ab eis dictum est, in veritate adoratur. At ipse Filius ait: *Ego sum veritas* (Io 14,6). Ergo et in se ipso adoratur, cum in veritate adoratur. Ac per hoc et in se et in Spiritu sancto adoratur Filius. Quis autem ita sit impius, ut inde separet Patrem? Quomodo enim non et in illo adoramus, in quo vivimus, movemur et sumus? (cf. Act 17,28). Proinde adorari Filium in Spiritu sancto, etiam nos dicimus: adorari autem Filium ab Spiritu sancto, legant si possunt.

[29] La inhabitación de la Santísima Trinidad en los justos es uno de los temas predilectos del Santo Doctor. Mucho se ha escrito al respecto y creemos que el filón agustiniano aún no se ha agotado. CAYRE, F., *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après Saint Augustin* (París 1933); CAPÁNAGA, V., *La deificación en la soteriología agustiniana,* en *Augustinus Magister* II (París 1954) 745-754; CARBONE, V., *La inabitazione dello Spirito Santo nelle anime dei giusti secondo la dottrina di S. Agostino* (Roma 1961); TURRADO, A , *La Sma. Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo, según San Agustín:* «Revue des Etudes Augustiniennes» 5 (1959) 129-151; 223-260; ID., *Dios en el hombre. Plenitud o tragedia* (Madrid 1971).

CAPITULO XXXI

GLORIFICACIÓN

29. ¿Quién no afirmará que «el Padre es glorificado por el Hijo»? ¿Y quién se atreverá a negar que también el Hijo es glorificado por el Padre? El mismo Hijo dice al Padre: *Glorifícame;* y también: *Yo te glorifiqué.* Glorificar, honrar y enaltecer son tres palabras que significan lo mismo; en griego se dice δοξάζειν, y en latín, por la variedad de los intérpretes, se traduce de una manera o de otra.

CAPITULO XXXII

SANTIFICACIÓN

30. Dicen: «Actividad y solicitud del Espíritu Santo es santificar y guardar a los santos; y no sólo a los seres racionales, como algunos piensan, sino santificar a muchos irracionales [30]. Y a los que cayeron por negligencia, volverlos a su estado primitivo; enseñar a los ignorantes, amonestar a los olvidadizos, argüir a los que pecan, exhortar a los perezosos para que piensen en su salvación y obren con diligencia, conducir al camino de la verdad a los equivocados, curar a los enfermos, sostener la fragilidad del cuerpo por el vigor del alma, confirmar en el amor de la piedad y de la castidad, e iluminar a todos; sobre todo, conceder a cada uno la fe y la caridad, según el deseo y la solicitud, la sinceridad y simplicidad de la mente, la medida de la fe y la importancia de la comunica-

XXXI. 29. Nam «per Filium glorificari Patrem», quis negat? Sed et Filium glorificari per Patrem, negare quis audeat, cui dicit ipse Filius: *Glorifica me;* cui etiam dicit: *Ego te glorificavi?* (Io 12,28; 17,5.4) Glorificare autem, et honorificare, et clarificare, tria quidem verba, sed res una est, quod græce dicitur δοξάζεν: interpretum autem varietate, aliter atque aliter positum est in latino.

XXXII. 30. «Spiritus sancti opus et diligentia est», inquiunt, «sanctificare, et sanctos custodire; et non solum rationabilia, ut quidam putant, sed et irrationabilia plura sanctificare: et eos qui ceciderunt propter suam negligentiam, ad pristinum statum revocare; ignorantes docere, obliviscentes admonere, peccantes arguere, pigros hortari de salute sua cogitare et sollicite agere, errantes ad viam veritatis deducere, infirmos curare, et fragilita-

[30] Véase la nota complementaria n.8: *Santificación de los seres irracionales.*

ción; distribuir la gracia para utilizar y ordenar a cada uno en la ocupación y género de vida para los que fuere apto». Ciertamente, todo esto lo hace el Espíritu Santo, pero lejos de nosotros pensar que lo haga sin el Hijo. Pues ¿quién se desviará de tal modo del camino de la verdad que niegue que los santos son guardados por Cristo, los lapsos devueltos a su estado primitivo, los ignorantes enseñados, los olvidadizos amonestados, los pecadores argüidos, los perezosos exhortados, los equivocados conducidos al camino de la verdad, los enfermos sanados, los ciegos iluminados y todo lo demás que éstos creyeron que había que atribuir al Espíritu Santo, como si él solo hiciera todo esto? Para omitir lo restante, no sea que me exceda, ¿cómo negarán que Cristo enseña a los santos, a los que él mismo dice: *No queráis ser llamados rabí por los hombres, porque uno solo es vuestro maestro, Cristo?* ¿Cómo negarán que los ciegos son iluminados por Cristo, de quien está escrito: *Era la luz verdadera, que ilumina a todo hombre?* Pues el Espíritu Santo, como a nadie enseña o ilumina sin Cristo, así a nadie santifica sin Cristo. Elijan a quién quieren atribuir aquel dicho que Dios pronunció por el profeta: *Para que sepan que yo soy el que los santifico.* Si eligen al Padre, ¿por qué apartan de El las obras del Espíritu Santo, cuando estiman que el santificar a los santos es obra propia y distinta del Espíritu Santo? Si eligen al Hijo, por lo menos que no separen de él las obras del Espíritu Santo

tem corporis per alacritatem animæ continere, et ad amorem pietatis et castitatis confirmare, et omnes illuminare; super omnia fidem et caritatem præbere singulis, pro studio quoque et diligentia, pro simplicitate et sinceritate mentis, pro mensura fidei et [705] merito conversationis, gratiam ad utilitatem dividere et unusquisque in qui opere et proposite fuerit habilis, in ipso ordinare». Facit hæc quidem Spiritus sanctus, sed absit ut sine Filio faciat. Quis enim sic deviet a via veritatis, ut neget a Christo custodiri sanctos, lapsos autem in statum pristinum reparari, ignorantes doceri, obliviscentes admoneri, peccantes argui, pigros hortari, errantes ad viam veritatis adduci, infirmos sanari, cæcos illuminari et cætera quæ isti Spirituti sancto, tanquam solus ea faciat, tribuenda putaverunt? Ut enim de ceteris, ne longum sit, taceam; quomodo negabunt a Christo doceri sanctos, quibus idem dicit: *Nolite vocari ab hominibus rabbi; unus est enim magister vester Christus?* (Mt 23,8). Quomodo negabunt a Christo illuminari cæcos, de quo scriptum legunt: *Erat lumen verum, quod illuminat omnem hominem?* (Io 1,9). Spiritus ergo sanctus, sicut sine Christo non docet aut illuminat quemquam, ita sine Christo non sanctificat quidquam. Illud autem quod per prophetam Deus dicit: *Ut sciant quia ego sum qui sanctifico eos* (Ex 31,13); eligant a quo dictum velint credere. Si a Patre, cur ab eo separant opera Spiritus sancti, cum santificari sanctos ab Spiritu sancto tanquam proprie ac separabiliter putant? Si a Filio, saltem ab ipso non separent

santificador. Si eligen al Espíritu Santo, también él es Dios (lo que no quieren admitir), el cual dijo por el profeta: *Para que sepan que yo soy el que los santifico.* Pero se entenderá mejor esto si aquella sentencia, dicha por el profeta, es aplicada a la Trinidad; así nadie podrá dudar que el Padre, y el Hijo, y el Espíritu Santo son un solo Dios, del cual, por el cual y en el cual son todas las cosas; a El la gloria por los siglos de los siglos. Amén.

CAPITULO XXXIII

DIGNIDAD, PODER, VIRTUD

31. Cuando de esta manera confesamos que el Espíritu Santo hace lo que éstos dijeron que es hecho por él, no se sigue de esto lo que añaden. «El Espíritu Santo es distinto del Hijo por naturaleza y condición, grado y voluntad, dignidad y potestad, virtud y operación». Pues la naturaleza de los hombres no es distinta, aunque sus obras puedan estar separadas, lo cual es imposible en la Trinidad. Porque el orden, grado y afecto, que se encuentran en las criaturas por su diversidad y flaqueza, no se dan en aquella Trinidad coeterna, igual e impasible. Pero la dignidad, potestad y virtud, ¿cómo no van a ser iguales a los tres, puesto que hacen igualmente las mismas cosas? Así les convencemos que es totalmente falso lo que sostienen: que los tres son distintos por la operación [31].

opera sanctificatoris Spiritus sancti. Si ab Spiritu sancto, Deus est etiam Spiritus sanctus, quod illi nolunt, qui per Prophetam dixit: *Ut sciant quia ego sum qui sanctifico eos* (Ez 20,12; cf. Lev 21,23; 22,9.16). Si autem, quod melius intellegitur, vox illa ipsius Trinitatis est per Prophetam, nullo dubitante, unus est Deus Pater et Filius et Spiritus sanctus, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia; ipsi gloria in sæcula sæculorum. Amen (cf. Rom 11,36).

XXXIII. 31. Cum itaque fateamur fieri ab Spiritu sancto, quæ ab illo fieri commemoraverunt, non est ex eo consequens quod adiungunt: «Alium esse a Filio Spiritum sanctum natura et ordine, gradu et affectu, dignitate et potestate, virtute et operatione». Quandoquidem nec hominum

[31] Los ministerios que se atribuyen al Espíritu Santo en el número 30 del *Sermo*, más las operaciones que son comunes a los tres, dan lugar a Agustín para poder rechazar que el Espíritu Santo sea distinto *(alius)* del Hijo por naturaleza... Repasando el opúsculo arriano, podemos comprobar que lo mismo se decía del Hijo respecto al Padre. Entonces, siguiendo a Simonetti, sosteníamos que el término *alius* era empleado en sentido fuerte, significando «diverso, extraño», y no sólo «distinto, numéricamente otro» *(S. Agostino...*, p.56). Para la relación del Espíritu Santo con el Hijo, el contexto exige idéntico sentido, es decir, muy próximo al *anomoios* (ibid., nota 11)

CAPITULO XXXIV

DISTINCIÓN DE PERSONAS

32. Mas lo que añaden en este sermón: «Es imposible que uno y el mismo sean el Padre y el Hijo, el que engendra y el que nace, el que es testificado y el que da el testimonio, el mayor y el que confiesa al mayor, el que está sentado a la derecha y permanece en esa sede y el que dio el honor de la misma, el que es enviado y el que envía. Tampoco puede ser uno y el mismo el discípulo y el maestro, según él mismo enseñó: *Como el Padre me ha enseñado, así hablo;* ni el semejante e imitador con el que es asemejado e imitado, ni el que ora y el que escucha, ni el que da gracias y el que bendice, ni el que recibe órdenes y el que las da, ni el ministro y el que manda, ni el que suplica y el soberano, ni el súbdito y el superior, ni el unigénito y el ingénito, ni el sacerdote y Dios»; en parte dicen algo verdadero, pero contra los sabelianos, no contra los católicos. Pues los sabelianos dicen que el Hijo es uno y el mismo que el Padre; nosotros afirmamos que el Padre que engendra y el Hijo que es engendrado son dos personas distintas, pero no dos naturalezas diversas, ya que no es uno y el mismo el Padre y el Hijo, sino que el Padre y el Hijo son una misma naturaleza [32].

diversa natura est, quorum separabilia opera esse possunt, quod Trinitatis esse non possunt. Ordo autem, gradus, affectus, qui invenitur in creaturæ disparilitate et infirmitate, nullus est in illa coæterna et æquali et impassibili Trinitate. Dignitas vero, potestas, virtus, quomodo non æqualis est omnibus, qui et eadem et similiter operantur? Quod enim dicunt eos operatione diversos, hoc omnino falsum esse convicimus.

XXXIV. 32. Quod autem in isto sermone subnectunt, «Impossibile esse ut unus idemque sit Pater et Filius, generans et nascens; cui testimonium perhibetur, et qui testimonium perhibet; maior, et is qui maiorem confitetur; is qui ad dexteram sedet aut stat, et is qui sedis dat honorem; qui missus est, et is qui misit; nec discipulus et doctor, ut ipse docuit dicens: *Sicuti docuit me Pater, sic loquor* (Io 8,28): similis et imitator, et is cuius est similis et quem imitatur; is qui orat, et is qui exaudit; is qui gratias [706] agit, et is qui benedicit; is qui suscipit mandatum, et is qui dedit mandatum; minister, et præcipiens; supplex, et eminens; subditus, et superior; unigenitus, et ingenitus; sacerdos, et Deus»: ex parte aliqua verissime dicunt, sed ea contra Sabellianos, non contra Catholicos dicant. Illi enim unum et eumdem dicunt Filium esse qui Pater est: nos autem Patrem gignentem et Filium genitum duas dicimus esse personas, sed non duas

[32] Aunque tengamos que volver sobre este punto, de momento nos basta decir que «para Agustín el neutro *unum* indica que dos seres están unidos entre sí por la unidad de sustancia (=naturaleza), mientras que el masculino *unus* indica un modo de unidad más amplio y genérico» *(S. Agostino...*, p.71).

Que el Padre sea mayor no pertenece a la naturaleza del que engendra y es engendrado, sino del hombre y de Dios. Según la forma del hombre asumido, el Hijo está o permanece sentado a la derecha del Padre, y ora, y da gracias, y es sacerdote, y ministro, y suplicante, y súbdito. Pero, según la forma de Dios, en la que es igual que el Padre, es unigénito y coeterno al que le engendró. Y aunque sea *el primogénito de toda criatura, porque en él fueron creadas todas las cosas,* antes fue engendrado que las cosas fueran hechas; sin embargo, es sempiterno, como lo es el Padre, y no empezó a existir en el tiempo. Pues con toda razón decimos que el Padre es anterior a todo lo que creó, aunque no sea engendrado. Porque nada hay tan primero como aquello que antes de ello nada es. Y como nada existe antes que el Padre, así nada existe antes que el Hijo unigénito, ciertamente coeterno al Padre. Ni porque El engendró y el Hijo fue engendrado, por eso el Padre es anterior en el tiempo. Pues si entre el Padre que engendra y el Hijo que es engendrado mediase algún tiempo, en verdad existiría el tiempo antes que el Hijo, y ya el Hijo no sería el primogénito de toda criatura, porque también el tiempo es sin duda alguna una criatura. Ni *todo por él* hubiera sido hecho, si el tiempo es anterior a él; pero *todo por él* fue hecho y, en consecuencia, ningún tiempo se dio antes que él. Y por eso, así como el fuego y el esplendor, que nace del fuego y se difunde alrededor, comienzan a existir simultáneamente, el que engendra no precede al que es engendrado;

diversasque naturas. Non ergo unus et idem est Pater et Filius, sed unum sunt Pater et Filius. Quod vero maior est Pater, non pertinet ad naturam gignentis et geniti, sed hominis et Dei; secundum quam formam suscepti hominis, et ad dexteram Patris sedet vel stat, et orat, et gratias agit, et sacerdos est, et minister est, et supplex est, et subditus est; secundum autem formam Dei, in qua æqualis est Patri, unigenitus est et gignenti coæternus. Et licet sit *primogenitus omnis creaturae, quia in illo condita sunt omnia* (Col 15-16), priusque ille est genitus quam hæc condita, tamen sempiternus est sicut Pater, nec coepit ex tempore. Nam et Patrem rectissime dicimus priorem esse quam universa quæ condidit, quamvis genitus non sit. Nihil enim tam primum, quam id ante quod nihil est. Sed sicuti nihil est ante Patrem; ita nihil est ante unigenitum Filium, Patri utique coæternum. Neque enim quia ille genuit, ille genitus est, ideo est Pater tempore anterior. Nam si inter Patrem gignentem et genitum Filium aliquod tempus est, profecto tempus est ante Filium, et non est iam Filius *primogenitus omnis creaturae,* quia et tempus utique creatura est, nec *omnia per ipsum,* si tempus ante ipsum; sed *omnia per ipsum* (Col 1,16), nullum ergo tempus ante ipsum. Ac per hoc, quemadmodum ignis et splendor qui ex igne gignitur et circumquaque diffunditur, simul esse incipiunt, nec genitus a gignente præceditur: sic Deus Pater et Deus de Deo

así, Dios Padre y el Hijo, Dios de Dios, comienzan a ser a la vez, porque son igualmente sin principio alguno de tiempo, y el engendrado no es precedido por el que engendra. Y como el fuego que engendra y el esplendor que es engendrado son coevos, así Dios Padre que engendra y Dios Hijo que es engendrado son coeternos [33]. Pero como el Hijo procede del Padre y no el Padre del Hijo, por eso éste recibió el mandato del Padre, ya que el mismo es el mandato del Padre; y el Padre le enseña, pues él es la doctrina paterna [34]. Porque de tal modo recibió la vida del Padre, que él mismo es la vida, como lo es el Padre. Así, también es semejante al Padre, y en nada absolutamente es desigual. Siendo así que el Padre y el Hijo se dan mutuo testimonio, ignoro cómo éstos pueden sostener que uno da testimonio y el otro lo recibe. ¿Acaso no

Filius esse simul incipiunt, quia pariter sine ullo initio temporis sunt, nec genitus a gignente præceditur. Et sicut ignis gignens et splendor genitus coævi sunt; ita Deus Pater gignens et Deus Filius genitus coæterni sunt. Sed quia iste est de illo, non ille de isto, ideo et mandatum accipit a Patre, cum mandatum ipse sit Patris; et docet eum Pater, cum ipse sit paterna doctrina. Sic enim accipit a Patre vitam, cum sicut Pater ipse sit vita: ita est et Patri similis, ut in nullo sit omnino dissimilis. Testimonium vero cum invicem sibi perhibeant Pater et Filius, quomodo isti alterum eorum faciant testimonium perhibentem, et alterum cui testimonium perhibeatur, ignoro. Nonne Pater dicit: *Hic est Filius meus dilectus?* (Mt 3,17). Nonne Filius

[33] Los arrianos jamás consiguieron distinguir en la relación Padre/Hijo, el ἀρχή ontológico y el ἀρχή temporal o cronológico. Los ortodoxos, sin embargo, reconocían en el Padre el ἀρχή, del que el Hijo engendrado había recibido el ser divino, pero tal proceso de generación lo consideraban realizado *ab aeterno,* y por eso privado del inicio, del ἀρχή temporal En este sentido, el Hijo es a la vez engendrado por el Padre y coeterno a El *(Arianesimo Latino,* p.737). El Obispo de Hipona no aporta una argumentación original, como ya lo hemos indicado en la nota 2: repite el ejemplo del fuego y su resplandor (3,4). Sería sumamente prolijo citar los textos en los que el Santo recurre a este ejemplo para ilustrar en lo posible la generación eterna del Verbo por parte del Padre *(Serm.* 117,11-13).

[34] Por razón de su procedencia, el Hijo es el mandato del Padre, es la doctrina del Padre. Solamente aduciremos unos párrafos para dejar constancia de este pensamiento agustiniano: *a)* El Hijo es el mandato del Padre: «Fijaos bien, hermanos, lo que digo: *Yo sé que su mandato es la vida eterna.* También en el mismo Juan hemos leído que Cristo *es Dios verdadero y la vida eterna.* Si el precepto del Padre es la vida eterna, y Cristo, el Hijo, es la vida eterna, luego el mandato del Padre es el mismo Hijo. ¿Cómo, en efecto, no ha de ser el precepto del Padre el que es el Verbo del Padre?» *(Serm.* 140,6). *b)* El Hijo es la doctrina del Padre: «¿Cuál es, pues, la doctrina del Padre sino el Verbo del Padre? Cristo mismo es la doctrina del Padre si es el Verbo del Padre. Ahora bien: es imposible que la palabra no sea de nadie, tiene que ser de alguien; por eso dijo que El mismo era su doctrina y también que no era su doctrina, pues es el Verbo del Padre. ¿Qué cosa es tan tuya como tú mismo? ¿Y qué cosa es tan no tuya como tú si lo que eres es de alguien?» *(In Io. evang. tr.* 29,3) Esta explicación, que corresponde al final de su vida, con anterioridad había sido formulada teniendo presente la diversidad de naturalezas en Cristo: «La misma doctrina que llama suya dice que no es suya. ¿Cómo puede ser cierta esta afirmación, a no ser que en un sentido sea suya y en otro no lo sea? En la forma de Dios es suya, en la forma de siervo no lo es Pues cuando dice: *No es mía, sino del que me envió,* nos hace remontarnos hasta el mismo Verbo, ya que la doctrina del Padre es el Verbo del Padre, que es su Hijo único» *(De Trinit* 1,12,27)

dice el Padre: ***Este es mi Hijo amado?*** ¿Y el Hijo no dice: ***El Padre, que me envió, da testimonio de mí?*** Luego ¿por qué los distinguen de tal modo que afirman que el Padre es testificado por el Hijo y éste el que testifica? ¿Por qué serán falaces, sordos y ciegos hasta llegar a esos extremos? Sobre el Padre que envía y el Hijo que es enviado ya se ha tratado suficiente y abundantemente en las partes anteriores de esta refutación.

CAPITULO XXXV

La Trinidad es el único Dios

33. En verdad, jamás se podrá admitir lo que esta impiedad delira: «El Padre tenía presciencia de que sería el futuro Padre del unigénito de Dios»; pues siempre fue Padre, teniendo un Hijo coeterno y engendrado sin tiempo, por quien fundó los tiempos. Y como no tuvo presciencia de que sería Dios, pues siempre lo fue, así no tuvo presciencia de que sería Padre, ya que siempre existió con el Hijo[35]. El Padre «ni es mayor que el Hijo grande, ni es

dicit: *Testimonium perhibet de me, qui misit me, Pater?* (Io 8,18). Cur ergo eos ita distinguunt, ut Patrem dicant cui testimonium perhibetur, et Filium qui perhibet? Cur usque ad ista sunt vani, usque ad ista surdi, usque ad ista cæci? De Patre autem mittente et misso Filio, iam in superioribus huius disputationis partibus satis abundeque tractatum est.

XXXV. 33. Numquam sane, ut impie[707]tas ista delirat, «Pater præscius erat se unigeniti Dei Patrem futurum», quia nunquam non Pater erat, habens Filium coæternum, et generans sine tempore per quem condidit

[35] La coeternidad del Padre y del Hijo aparece en Agustín una y otra vez. Así la expone a los fieles. «¿Estuvo en algún tiempo el Padre sin el Hijo? No, en modo alguno. Suprime "en algún tiempo" donde no hay tiempo. Siempre existió el Padre, siempre existió el Hijo. Sin comienzo de tiempo el Padre, sin comienzo de tiempo el Hijo. Nunca el Padre antes que el Hijo, nunca el Padre sin el Hijo» *(Serm.* 140,5). Este pasaje nos recuerda la atinada observación de Turrado a un punto importante de algunas cristologías actuales: «También los teólogos, que cité antes, o bien prescinden totalmente del misterio trinitario para elaborar sus cristologías, según dicen a partir de Pannenberg, "de abajo", o bien reducen la *eternidad* del Verbo o de Cristo (Jn 1,1-18; Col 1,15ss; Flp 2, etc.), no a una existencia real eterna, sino a una existencia intencional en los planes de Dios, puesto que Jesús estaba destinado desde la eternidad para ser su revelación definitiva. A esa existencia real eterna que niegan la llaman impropiamente *pre-existencia,* tal vez por no percibir que en la eternidad no hay antes ni después...» *(¿Gran lección de la catequesis cristológico-trinitaria de San Agustín a algunas cristologías actuales?:* «Revista Agustiniana de Espiritualidad» 18 [1977] 289). Un poco más adelante, concluye: «Ya la misma comparación del tiempo con la eternidad, si se hace fuera de esa mentalidad dialéctica, equivale sin más a la negación de la eternidad; porque la eternidad es pura simultaneidad *(tota simul),* presencialidad sin fin; mientras que el tiempo es una tensión continua entre el momento pasado y el futuro, una *distensio animi* o dilatación del espíritu entre los tres momentos (ahora, antes, después), según el profundo análisis de Agustín en los últimos libros de las *Confessiones*» (ibid., p 290)

mejor que el Hijo bueno», porque no sólo del Padre, sino de toda la Trinidad se dijo: *Tú eres el solo Dios grande.* Ni únicamente del Padre, sino que se ha de entender con razón de toda la Trinidad lo que el mismo Hijo dijo: *Nadie es bueno sino solo Dios,* cuando lo llamó maestro bueno aquel que aún no le consideraba Dios; es como si le dijera: «Si me llamas bueno, reconóceme Dios, pues nadie es bueno sino solo Dios». Luego la Trinidad es el único Dios, solo grande y bueno, al que, siendo uno y solo, debemos servir con el culto llamado de latría, como lo manda su ley.

CAPITULO XXXVI

El Padre, y el Hijo, y el Espíritu Santo, de la misma sustancia

34. Lejos de nosotros el decir que, por humildad y no en verdad, el Hijo habló en alguna ocasión empleando tales términos para manifestar que estaba sometido al Padre, el cual era mayor que él. Ciertamente admitimos la forma de siervo en el Hijo, no fingida o simulada, sino verdadera. Así, por su condición humana y porque él procede del Padre y el Padre no es Dios que proceda del Hijo, dijo todo aquello, de lo que éstos se aprovechan para creer y pregonar que las naturalezas del Padre y del Hijo son distintas. Y sumergidos en tan profundo abismo de impiedad, nos llaman ***homousianos,*** aplicándonos un nombre nuevo como si fue-

tempora. Et sicut Deum se non præscivit futurum quod semper erat; sic nec Patrem, quia cum Filio semper erat: «nec magno Filio maior, nec bono melior»; quia non Patri tantum, sed universæ Trinitati dictum est: *Tu es Deus solus magnus* (Ps 85,20). Nec de Patre tantum, sed de universa Trinitate recte intellegitur dixisse idem Filius: *Nemo bonus, nisi unus Deus* (Mc 10,18); quando eum appellavit magistrum bonum, qui eum nondum intellegebat Deum; tanquam diceret: Si vocas bonum, intellege Deum; nemo enim bonus, nisi unus Deus. Trinitas ergo unus Deus solus magnus et bonus, cui uni et soli, sicut præcipit lex eius, illa quæ latria dicitur servitute servimus.

XXXVI. 34. Absit autem ut dicamus, humilitatis, non veritatis gratia Filium aliquando sic loqui, ut se Patri subiciat eumque maiorem esse testetur. Novimus quippe in Filio formam servi, non fictam simulatamque, sed veram: propter quem scilicet humanum habitum, et propter quod ipse de Patre, non Pater de illo Deus est, dicit illa omnia, de quibus isti occasionem accipiunt, diversas Patris et Filii credere ac prædicare naturas. Et cum se tanta ista voragine impietatis immergant, nos tanquam opprobrio novi nominis Homousianos vocant. Ita enim sese habet catholicæ veritatis antiquitas, ut ei omnes hæretici diversa nomina imponant, cum ipsi sua singu-

ra una afrenta. De tal modo se presenta la antigua verdad católica, que todos los herejes le imponen diversos nombres, mientras que ellos tienen los suyos propios, en conformidad con los cuales son llamados por todos. Así, los arrianos y eunomianos, no otros herejes, nos llaman homousianos, porque defendemos contra su error, mediante el uso de un término griego, que el Padre, y el Hijo, y el Espíritu Santo son ὁμοούσιον, a saber: de la misma y única sustancia, o por decirlo de un modo más expreso, de la misma y única esencia, que en griego se llama οὐσία; esto se dice más claramente: de la misma y única naturaleza. Y, sin embargo, si alguno de éstos, que nos llaman homousianos, dijera que su hijo no es como él, sino de distinta naturaleza, seguro que el hijo preferiría ser desheredado a que se creyera esto de él. En verdad, éstos se ciegan con tanta impiedad que, confesando al Hijo unigénito de Dios, no quieren confesar que sea de la misma naturaleza que el Padrre, sino de diversa, y desigual, y diferente de muchas maneras y en muchas cosas, como si no hubiera nacido de Dios, sino que hubiera sido hecho de la nada por El. En consecuencia, ¿será una criatura, hijo por gracia y no por naturaleza? He aquí que los que nos quieran manchar con un nombre nuevo, llamándonos homousianos, no se consideran insensatos cuando sostienen esto [36].

la, sicut ab omnibus appellantur, obtineant. Ariani quippe et Eunomiani, non alii hæretici, nos vocitant Homousianos, quia contra eorum errorem, græco vocabulo ὁμοούσιον defendimus Patrem et Filium et Spiritum sanctum, id est, unius eiusdemque substantiæ, vel, ut expressius dicatur, essentiæ, quæ οὐσία græce appellatur: quod planus dicitur, unius eiusdemque naturæ. Et tamen si quis istorum qui nos Homousianos vocant, filium suum non cuius ipse esset, sed diversæ diceret esse naturæ, exheredari se ab eo mallet filius quam hoc putari. Quanta itaque impietate isti cæcantur, qui cum confiteantur unigenitum Dei Filium, nolunt eiusdem naturæ cuius Pater est confiteri, sed diversæ atque imparis et multis modis rebusque dissimilis, tanquam non de Deo natus, sed ab illo de nihilo sit creatus; ac per hoc et ipse creatura sit, gratia filius, non natura? Ecce qui nos quasi macula novi nominis vocant Ho[708]mousianos, nec se ipsos, cum ista sentiunt, intuentur insanos.

[36] Agustín no pasa por alto el nombre *homousios,* aplicado a los católicos por los arrianos en sentido peyorativo. Este nombre, durante la polémica, se había convertido en bandera de fidelidad a Nicea: el Hijo es consustancial=homousios al Padre. Los partidarios del término fueron denominados *homousianos.* Al final de su vida, el Santo vuelve a referirse a este supuesto insulto. «Sólo los arrianos, no otros herejes, llaman a los católicos atanasianos u homousianos» *(C Iul op. imp.* 1,75). Le había dado pie Juliano de Eclana, que, a la sombría discripción del Concilio de Rímini (ibid.), añadía estas otras pinceladas sobre la incoherencia de los obispos católicos: «Cuando los arrianos, que dominaban en aquel tiempo borrascoso, preguntaron: ¿Queréis seguir al *Homousios* o a Cristo? Respondieron al momento, llenos de veneración por el nombre, que ellos seguían a Cristo, y rechazaron el homousios. Salieron exultantes, pensando que creían en Cristo, al que ya habían negado, no reconociéndole homousios, es decir, consustancial al Padre» (ibid. 1,76). La carta a Pascencio recoge un episodio cómico de la discusión mantenida en Cartago, que viene a ser un documento gráfico de este significado: «Al empezar nuestro debate, tú alabaste con grandes elogios a Auxencio y alguien citó a Arrio y a Eunomio. En voz alta anatematizaste a Arrio y a Eunomio, exigiendo luego que nosotros anatematizásemos al *Homousios,* como si fuese alguna persona así llamada, como eran personas Arrio y Eunomio» *(Epist* 238,4) (Van Der Meer, *San Agustín, pastor de almas* [Barcelona 1965] p.173-176).

El termino *homousios,* tan debatido aún entre los antiarrianos y que el Concilio I de Constantinopla no quiso aplicar al Espíritu Santo, le será adjudicado por Agustín *(De Trinit* 1,6,13), pues en su tiempo no había la menor vacilación entre los ortodoxos sobre la divinidad del Paráclito. Además, es muy probable que el Obispo de Hipona desconociera la celebración de ese concilio oriental, sin valor dogmático para la Iglesia universal. No olvidemos que fue en Calcedonia (a.451) cuando se le otorgó carácter ecuménico (Ortiz de Urbina, I., *Nicea y Constantinopla* [Vitoria 1969] p.226 241).

CAPITULO XXXVII

El Hijo eterno, engendrado antes de todos los siglos

Pero cuando confiesan que el Hijo ha nacido antes de todos los siglos, puesto que no quieren contradecirse, afirman que el Hijo ha nacido antes de todos los siglos, pero anteponiendo algún tiempo a su nacimiento; como si los siglos o algunas fracciones de los mismos no fueran tiempo.

Mas lo que dijo el Apóstol, que el Hijo también estaría sometido al Padre en el siglo futuro, cuando afirmó: *Entonces también él estará sujeto a aquel que le sometió todo,* ¿es cosa digna de admiración, puesto que aquella forma humana permanecería en el Hijo, y por ella el Padre es siempre mayor que él? Aunque no faltaron los que piensan que la sujeción del Hijo en el siglo futuro se ha de entender en cuanto que su forma humana se cambia en la forma de la divina sustancia, como si el estar sometido a algo consistiera en convertirse y transformarse en ello. Pero nosotros manifestamos lo que pensamos sobre esto: el Apóstol más bien quiso decir que también entonces el Hijo estaría sometido al Pa-

XXXVII. Quod autem omnia sæcula natum fatentur Filium, quomodo non sibi ipsi contrarii sunt, eum natum dicere ante omnia sæcula, cuius nativitati anteponunt aliquid temporis; quasi nont aut sæcula aut sæculorum partes quæcumque sint tempora?

Quod vero dicit Apostolus, etiam in futuro sæculo Patri Filium subiectum futurum, ubi ait: *Tunc et ipse subiectus erit ei qui illi subiecit omnia* (1 Cor 15,28); quid mirum, quandoquidem illa in Filio forma humana mansura est, qua semper maior est Pater? Quamvis non defuerint, qui illam tunc Filii subiectionem, ipsius humanæ formæ in divinam substantiam commutationem intellegendam putaverint, tanquam hoc cuique rei sub-

dre, para que nadie creyera que en él el espíritu y el cuerpo humano perecerían por alguna conversión[37]. *Para que Dios sea todo,* no sólo en aquella forma de hombre, sino *en todos;* es decir, basta la naturaleza divina para tener vida y saciar con bienes nuestro deseo. Pues cuando empezamos a no querer absolutamente nada fuera de Dios, entonces El será todo en todos; ya que El será todo para nosotros cuando nada echamos en falta teniéndole a El.

CAPITULO XXXVIII

El Hijo enviado, obediente al Padre

No sé de dónde sacan esto que «el Hijo obedeció el mandato del Padre antes de asumir la carne». ¿Acaso se le mandó tomar la carne para que parezca que hizo mandado lo que hizo enviado? Luego repasen lo que ya hemos discutido con anterioridad, y busquen y encuentren, si pueden, que el Padre mandó a su único Verbo con otro verbo, y también si era digno que el Verbo eterno estuviera sometido al verbo temporal del que manda. Y de aquí entiendan que el mandato del Padre no se le dio, como si no perteneciera a su potestad, *pues se rebajó a sí mismo, tomando la*

iciatur, quod in eam vertitur et mutatur. Sed nos quid hinc sentiamus ostendimus, magis ideo dixisse Apostolum etiam tunc Patri Filium subiectum futurum, ne quis in eo putaret spiritum et corpus humanum aliqua conversione periturum: *ut sit Deus omnia,* non tantum in illius forma honimis, sed *in omnibus* (1 Cor 15,28), id est, ut ad habendam vitam, et satiandum in bonis desiderium nostrum, natura divina sufficiat. Tunc enim Deus omnia erit in omnibus, cum præter ipsum nihil omnino habere velle coeperimus. Omnia quippe ipse nobis erit, quando ipso sufficiente nihil deerit.

XXXVIII. Iussum vero «obaudisse Filium antequam acciperet carnem», unde isti existiment nescio. An accipere carnem iussus est, ut hoc videatur fecisse iussus, quod fecit missus? Iterum ergo ad illa redeant, quæ superius disputata sunt, et quærant atque inveniant, si possunt, Pater unico Verbo quo alio iusserit verbo; et utrum dignum fuerit ut temporali iubentis verbo Verbum subderetur æternum: atque hinc intellegant quia non eum Patris iussio, tanquam suæ non fuerit potestatis, *sed semetipsum exinani-*

[37] Creemos que San Agustín alude a la doctrina de Marcelo de Ancira y de Fotino, si bien el pensamiento del primero no parece del todo claro (Chenu, M. D., *Marcel d'Ancyre:* DTC 9,1993-1998) El Concilio I de Constantinopla introdujo en el Símbolo de la fe un inciso, «cuyo reino no tendrá fin», para zanjar la división de pareceres sobre la ortodoxia de Marcelo en este punto. Ortiz de Urbina se pregunta: «¿Contra qué error ha podido afirmarse la eternidad del reino de Cristo? Sin duda que contra la reciente doctrina de Marcelo de Ancira y de Fotino, según la cual, después del juicio final, la unión hipostática del Verbo con la humanidad se habrá de disolver y con ello el misterio de la Encarnación y la eternidad de Cristo como Dios Hombre» *(Nicea y Constantinopla,* p.190).

forma de siervo[38]. Ciertamente, ya había tomado la carne cuando *se rebajó a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte.*

CAPITULO XXXIX

Respuesta completa

Creo que he respondido a todo lo que contiene el *Sermón de los arrianos,* que nos fue enviado por algunos hermanos para que lo refutáramos. Y para que pueda ser examinado por aquellos que lean esto y desean averiguar si he respondido a todo, creímos que debíamos transcribir el sermón antes de nuestra refutación, para que primero se le lea y después se lea nuestra respuesta. Pues no hemos intercalado las palabras del texto completo, a fin de no hacer más extensa nuestra obra, que, por último, terminamos de este modo.

vit, formam servi accipiens. Quod autem *humiliavit semetipsum, factus oboediens usque ad mortem* (Phil 2,7-8), iam utique acceperat carnem.

XXXIX. Arbitror me ad omnia respondisse quæ continet Arianorum sermo, qui nobis ut ei responderemus, a quibusdam fratribus missus est. Qui ut posset inspici ab iis qui hæc legunt, et utrum ad omnia responsum fuerit explorare desiderant, huic eum nostræ disputationi præscribendum putavimus; ut prius legatur ipse, ac deinde nostra responsio. Quoniam non ubique textum verborum eius interposuimus; ne nimis longum faceremus hoc opus nostrum, quod tandem isto fine concludimus.

[38] El Obispo de Hipona distingue con nitidez entre mandato y misión. Ya lo hemos visto. Para él, la encarnación, considerada en sentido activo, es obra de las tres divinas personas. «La encarnación y el nacimiento del seno de la Virgen, que en eso consiste la misión del Hijo, se ha de entender de tal manera que se la considere realizada por la operación única e indivisible del Padre y del Hijo, sin excluir al Espíritu Santo, porque de El se dice expresamente: *Se halló que había concebido por obra del Espíritu Santo» (De Trinit.* 2,5,9). Un poco más adelante distinguirá la acción trinitaria de su término: «La Trinidad también operó en aquella forma humana, nacida de la Virgen María, aunque sólo la persona del Hijo se encarnó; pues la Trinidad invisible fue la que obró para formar la persona visible de solo el Hijo» (ibid., 2,10,18).

DEBATE CON MAXIMINO, OBISPO ARRIANO

COLLATIO CUM MAXIMINO ARIANORUM EPISCOPO

PL 42

INTRODUCCION

Ver en la INTRODUCCION GENERAL el *Debate con Maximino* p.195ss.

BIBLIOGRAFIA

Texto: Migne PL 42,709-742.
Ediciones: Las Colecciones completas ya conocidas.
Traducciones:
Francesa: M. l'abbé BARDOT, édit. L. Guérin et Cie. (Bar-le-Duc 1869) t.14, 564-592.

TESTIMONIO DE SAN POSIDIO

De la *Vida de San Agustín* (Vita 17: PL 32,48)

El Debate con Maximino, obispo arriano

Habiendo llegado al Africa con los godos un tal Maximino, obispo además de los arrianos, se presentó en Hipona a petición y deseo de no pocos, y también con la oposición de varones ilustres. Qué es lo que cada bando o partido ha afirmado, todo está escrito. Si los estudiosos quieren leerlo con cuidado, encontrarán sin duda tanto lo que profesa una herejía astuta e irracional para engañar y seducir como lo que la Iglesia católica sostiene y enseña acerca de la Divina Trinidad.

EX VITA SANCTI AUGUSTINI

scripta a POSSIDIO, c.XVII

[PL 32,48]

Cum ipsorum quoque Arianorum episcopo quodam Maximino cum Gothis ad Africam veniente, apud Hipponem quam pluribus volentibus, potentibus et præclaris interpositis viris contulit, et quod singulæ adseruirint partes, scriptum est. Quae si studiosi diligenter legere curaverint, procul dubio indagabunt, vel quid callida et inrationabilis hæresis ad seducendum et decipiendum profiteatur, vel quid Ecclesia Catholica de divina teneat et prædicet Trinitate.

DEBATE CON MAXIMINO, OBISPO ARRIANO

1. En presencia de muchos, tanto clérigos como laicos, Agustín y Maximino se reunieron en un lugar de Hipona.

MAXIMINO COMENZÓ DICIENDO: Yo no he venido a esta ciudad para mantener una discusión con tu Reverencia, sino que fui enviado por el conde Sigisvult para procurar la paz [1]. Es verdad que el presbítero Heraclio entabló conmigo una conversación amigable, y yo le respondí lo que pude, pero habiendo sido provocado por él. De tal modo se acaloró, que procuró que te enfrentaras conmigo [2]. Y porque tu Reverencia se ha dignado afrentarle, pregúntame, que yo te responderé según mis posibilidades. Si dijeres algo razo-

COLLATIO CUM MAXIMINO ARIANORUM EPISCOPO

[PL 42,709]

1. Cum Augustinus et Maximinus Hippone-Regio unum in locum convenissent, præsentibus multis, tam clericis quam laicis, MAXIMINUS dixit: Ego non ob istam causam in hanc civitatem adveni, ut altercationem proponam cum Religione tua, sed missus a comite Segisvulto contemplatione pacis adveni. Revera enim Eraclio presbytero amicali pactione mecum tractanti, responsum dedi ut valui, ita tamen ab ipso provocatus; quique in tantum exarsit, ut etiam adventum tuum contra me provocaret. Et quia dignata est Religio tua sibi facere iniuriam, si interrogas, in quibus valeo re-

[1] Maximino llega a Africa acompañando a las tropas mandadas por Sigisvult para sofocar la rebelión del conde Bonifacio. La presencia de este obispo arriano en Hipona, enviado por el jefe del ejército imperial, resulta poco clara, ya que él mismo afirma que se encuentra allí *contemplatione pacis* (cf. MESLIN, M., *Les Ariens d'Occident, 335-430* [París 1967] p.94.

[2] El presbítero Heraclio, con el que Maximino charla amigablemente, es con toda probabilidad el sucesor de Agustín en la sede de Hipona. Fue propuesto por el Santo y aclamado por el pueblo en un acto público, tenido el 26 de septiembre del 426. «Los taquígrafos de la Iglesia, como veis, están tomando nota de lo que digo y de lo que vosotros decís. No caen en tierra ni mis palabras ni vuestras aclamaciones. Para hablar más claro, os digo que estamos levantando acta eclesiástica. Así, quiero que todo quede asegurado por lo que toca a los hombres... Como iba diciendo, quiero que queden confirmadas mi voluntad y la vuestra en las actas eclesiásticas por lo que toca a los hombres; pero por lo que toca a la oculta voluntad del Omnipotente, oremos todos, como dije, para que Dios cofirme lo que ha obrado en nosotros» *(Epist.* 213, 2-3). Con esta acta notarial Agustín pretende que no se repita su caso anticanónico (ibid., 4); y también es posible que tratara de evitar el fracaso de aquel Antonio, que él precipitadamente había consagrado obispo de Fusala *(Epist.* 209). Para el Santo Doctor, Heraclio es el sucesor ideal: «No es menester decir nada en su alabanza. Respeto su sabiduría y hago gracia a su modestia... El que me lo envió, lo guarde Guárdelo incólume, guárdelo inmaculado, para que quien fue mi gozo durante la vida ocupe mi lugar en la muerte» *(Epist.* 213,2). Cf. VAN DER MEER, F., *San Agustín, pastor de almas* (Barcelona 1965) p.353-357.

nable, necesariamente tendré que admitirlo. Si adujeres algo de las Sagradas Escrituras, que es común a todos, resulta indispensable escucharlo. Pero todo aquello que no se encuentra en la Escritura, lo rechazaremos sin peligro alguno [3]. Pues, además, el mismo Señor nos amonesta cuando dice: *Sin razón me rinden culto, enseñando doctrinas y preceptos humanos.*

2. AGUSTÍN DIJO: Si a todo lo que has dicho quisiera responder, daría la impresión de que también yo procuraba no entrar en materia. Por tanto, para que cuanto antes pasemos a lo que en realidad urge, te pregunto: expónme tu fe sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

MAXIMINO RESPONDIÓ: Si preguntas por mi fe, has de saber que profeso la fe que en el Concilio de Rímini no sólo fue expuesta, sino también firmada por trescientos treinta obispos [4].

3. AG. DIJO: Ya he preguntado y lo vuelvo a hacer, porque no has querido responderme: expón tu fe sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

MAX. RESPONDIÓ: Si no he eludido la pregunta, ¿por qué me acusa tu Reverencia, como si no hubiera respondido?

4. AG. DIJO: Te he dicho que no querías contestar, porque mientras yo pretendía que me manifestaras tu fe sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, lo que aún ahora te pido, tú no me has

sponsum dabo. Si aliquid rationabile dixeris, necesse est ut sequar. Si quid enim de divinis Scripturis protuleris, quod commune est cum omnibus, necesse est ut audiamus: eæ vero voces quæ extra Scripturam sunt, nullo casu a nobis suscipiuntur: præterea cum ipse Dominus moneat nos et [710] dicat: *Sine causa colunt me, docentes mandata et praecepta hominum* (Mt 15,9).

2. AUGUSTINUS dixit: Si ad ista omnia respondere voluero, id etiam ego agere videbor, ne veniatur ad causam. Proinde ut cito agamus quod instat, dic mihi fidem tuam de Patre et Filio et Spiritu sancto.

MAX. respondit: Si fidem meam postulas, ego illam teneo fidem quæ Arimini a trecentis et triginta episcopis, non solum exposita, sed etiam subscriptionibus firmata est.

3. AUG. dixit: Iam dixi, et hoc ipsum repeto, quia respondere noluisti: Dic fidem tuam de Patre et Filio et Spiritu sancto.

MAX. respondit: Cum enim non defecerim a responsione, cur accusor a tua Religione, quasi responsum non dederim?

4. AUG dixit: Propterea dixi te respondere no[711]luisse, quia dum ego quærerem ut diceres mihi fidem tuam de Patre de Filio et Spiritu sancto,

[3] En este debate, tenido ante notario, Maximino advierte que sólo se atendrá a las palabras de la Escritura. La advertencia podía ser de doble filo: si el Hijo no es *homousios* al Padre, el Padre tampoco sería ingénito (Cf. *Epist.* 238,4 6). VAN DER MEER, F., o.c., p.176-177.

[4] Véase la nota complementaria n.9: *El Concilio de Rímini (a.359).*

expuesto tu fe, sino que nombraste al Concilio de Rímini. Pero yo quiero conocer tu fe: qué crees, qué sientes sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Si te dignas hacerlo, la escucharé de tu boca. No trates de remitirme a aquellos escritos que ahora o no tengo a mano o no les concedo autoridad. Di qué crees del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

MAX. RESPONDIÓ: No quise excusarme al citar el decreto del Concilio de Rímini, sino que intenté mostrar la autoridad de aquellos Padres, que, siguiendo la Sagrada Escritura, nos transmitieron la fe que habían aprendido en las Divinas Letras. Pero si lo prefieres, porque *con el corazón se cree para la justicia y con la boca se confiesa la fe para la salvación,* ya que estamos instruidos y preparados para responder a todo el que nos pida la razón de la fe y de la esperanza que tenemos; y además, como el mismo Señor Jesús dijo: *Al que me confesare delante de los hombres, también yo le confesaré ante mi Padre, que está en los cielos;* temiendo este peligro, aunque desconozco las leyes imperiales [5], sin embargo, enseñado por el precepto del Salvador, que nos exhortó diciendo: *No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma,* respondo con claridad: Creo que uno es Dios Pa-

quod et nunc posco, tu mihi non dixisti fidem tuam, sed nominasti Ariminense concilium. Fidem tuam volo nosse, quid credas, quid sentias de Patre et Filio et Spiritu sancto. Si dignaris, ore tuo audiam. Noli me mittere ad ea scripta, quæ modo aut præ manu non sunt, aut eorum auctoritate non teneor. Dic quid credas de Patre et Filio et Spiritu sancto.

MAX. respondit: Nom ad excusandum me Ariminensis concilii decretum interesse volui, sed ut ostendam auctoritatem Patrum, qui secundum divinas Scripturas fidem nobis tradiderunt illam quam a divinis Scripturis didicerunt. Sin vero placet; quia *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem* (Rom 10,10); instructi etenim sumus et parati ad respondendum omni exposcenti de nobis rationem de fide et spe quæ in nobis est (cf. Petr 3,15); et præterea cum Dominus ipse Iesus dicat: *Qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo qui est in caelis; et qui negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo qui in caelis est* (Mt 10,32-33); istud periculum timens, quamvis leges imperiales non ignoro, tamen præcepto Salvatoris edoctus, qui monuit nos et dixit: *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere* (Mt 10,28); respondeo evidenter: Credo quod unus est Deus Pater, qui a nullo vitam accepit; et quia unus est Filius, qui quod est et quod vivit, a Patre accepit ut esset; et quia unus

[5] La alusión a la legislación imperial contra las herejías y, más en concreto, contra el arrianismo, en esta ocasión suena a recurso literario. Es inconcebible que el hombre de confianza de Sigisvult sea un proscrito; además, supuesto que lo fuera, no podemos admitir que se atreviera a sostener una discusión pública ante notario. Por último, según San Posidio, a su regreso a Cartago, se jactaba de haber superado al Obispo de Hipona *(Vita S. Aug.* 17).

dre, que de nadie ha recibido la vida; y que uno es el Hijo, que recibió del Padre el ser y el vivir; y que uno es el Espíritu Santo Paráclito, que ilumina y santifica nuestras almas[6]. Y esto lo afirmo basado en las Divinas Escrituras. Si lo ordenas, continuaré con testimonios. Y si tu Reverencia encontrare algún reparo, responderé a lo que parezca reprensible.

5. AG. DIJO: Me llama la atención que de tal modo hayas afirmado que el Espíritu Santo es en sentido propio nuestro iluminar, que parece que Cristo no lo sea. De esto, en primer lugar, quiero conocer tu sentir[7].

MAX. RESPONDIÓ: Nosotros reconocemos a un único autor, Dios Padre, de quien toda iluminación desciende por grados. Pues hasta el apóstol Pablo lo testifica de sí cuando dice en los Hechos de los Apóstoles: *Así nos lo ha ordenado Dios;* y entre otras cosas: *Te he puesto como luz de las naciones.* Si el Apóstol fue constituido doctor para iluminar a los gentiles, ¿cuánto más el Espíritu Santo, que ilumina al Apóstol? También habló el Apóstol en el Espíritu Santo, como él mismo lo afirma: *Nadie puede decir Señor Jesús sino en el Espíritu Santo.* Ciertamente, el Espíritu Santo, que iluminó al Apóstol, es iluminador.

est Spiritus sanctus paracletus, qui est illuminator et sanctificator animarum nostrarum. Et hoc de divinis Scripturis assero. Si iubes, prosequor testimonia: si in aliquo reprehenderit Religio tua, dabo responsum in his in quibus reprehendi videor.

5. AUG. dixit: Movet me, quod ita posuisti proprie illuminatorem nostrum Spiritum sactum; quasi Christus non sit illuminator noster. Hinc primo abs te volo audire quid sentias.

MAX. respondit: Nos enim unum auctorem Deum Patrem cognoscimus, a quo illuminatio omnis per gradus descendit. Nam denique et apostolus Paulus profert de se testimonium in Actibus Apostolorum, dicens: *Sic enim mandavit nobis Deus;* et inter cetera: *Posui te in lumen gentium* (Act 13,47). Si Apostolus in lumine gentium positus est ut doctor, quanto magis Spiritus sanctus, qui illuminator est Apostoli; in quo et Apostolus locutus est, secundum ipsius Apostoli dicta, quia *nemo potest dicere Dominum Iesum, nisi in Spiritu sancto?* (1 Cor 12,3). Utique illuminator est Spiritus sanctus, qui illuminavit Apostolum. Sed Spiritus sanctus a Christo accepit,

[6] La profesión de fe trinitaria que Maximino se ve obligado a confesar es tan ambigua que en nada desdice de la táctica empleada por sus precedesores. «Se trata de una fórmula de fe, parecida a la proclamada en Rímini, sumamente genérica, que permitía las más diversas interpretaciones sobre los puntos en conflicto entre arrianos y ortodoxos» (SIMONETTI, M., *S. Agostino e gli Ariani*: «Revue des Études Augustiniennes» 13 [1967] 69).

[7] «Agustín sólo pide aclaraciones en relación a un punto: si únicamente el Espíritu Santo sea *iluminador* nuestro o también lo sea el Hijo. Sólo aparentemente se trata de una cuestión marginal; en efecto, Maximino, para responder a la pregunta, no puede menos de exponer la tradicional concepción trinitaria de los arrianos, basada en la subordinación del Hijo respecto al Padre y del Espíritu Santo respecto al Hijo» (*S. Agostino...*, p.69).

Pero el Espíritu Santo lo recibió de Cristo, según el testimonio del mismo Cristo en el Evangelio: *Muchas cosas tengo que deciros, pero no las podéis llevar ahora, mas cuando viniere aquel Espíritu de verdad, os guiará a la verdad plena. Pues no hablará por sí mismo, sino que dirá lo que oyere y os anunciará lo futuro. El me glorificará, porque recibirá de lo mío y os lo anunciará.* Luego el Espíritu Santo recibe de Cristo, según el testimonio del mismo Cristo.

Sin embargo, el mismo Cristo confiesa sin la menor duda que *mi doctrina no es mía, sino del Padre, que me envió;* y también: *Digo lo que vi y oí junto al Padre.* Luego ya sea Cristo el que ilumina, ilumina el Padre, que le eligió para enseñarnos; ya sea el Espíritu Santo el que ilumina, la iluminación retorna a su autor, que es la fuente de bondad. De él ha recibido tanto el bienaventurado Apóstol como también todos los santos, que iluminan por haber creído; mas esta iluminación vuelve de nuevo a su único autor. Por esta causa decía el profeta: *El Señor es mi luz y mi salvación, ¿a quién temeré?*

6. AG. DIJO: Yo no niego que el Espíritu Santo ilumine. Pero pregunto si Cristo ilumina por sí mismo y el Padre ilumina por sí mismo, o ambos no iluminan sino por el Espíritu Santo. Esto indagué con brevedad y esto indago.

MAX. RESPONDIÓ: Creo que no desconoce tu Reverencia lo que dijo el apóstol Pablo: *Cuando apareció la benignidad y humani-*

secundum ipsius Christi testimonium, sicut ait in Evangelio Christus: *Multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo; cum autem venerit ille Spiritus veritatis, diriget vos in omnem veritatem. Non enim loquetur a se, sed quaecumque audierit loquetur, et ventura annuntiabit vobis. Ille me clarificabit, quia de meo acipiet, et annuntiabit vobis* (Io 16,12-14). Ergo [712] Spiritus sanctus accepit a Christo, secundum testimonium Christi. Sine dubio autem Christus ipse confitetur quod *Doctrina mea non est mea, sed eius qui me misit Patris* (Io 7,16); et: *Quod vidi et audivi apud Patrem meum, loquor* (ib., 8,38). Sive ergo Christus docens nos illuminat, Pater illuminat qui eum destinavit; sive Spiritus sanctus illuminat, illuminatio ad auctorem recurrit, qui est fons bonitatis: a quo consecutus, sive beatus Apostolus, sive etiam omnes sancti, illuminant quidem credentes, sed hæc illuminatio ad unum actorem recurrit. Et ea de causa dicebat propheta: *Dominus illuminatio mea, et salus mea; quem timebo?* (Ps 26,1).

6. AUG. dixit: Ego non nego illuminare Spiritum sanctum; sed utrum et Christus illuminet per se ipsum, et Pater illuminet per se ipsum, an non illuminent isti nisi per Spiritum sanctum: hoc requisivi breviter, hoc requiro.

MAX. respondit: Credo non latere Religionem tuam, beatum dixisse apostolum Paulum: *Cum autem benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei, non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum*

dad del Salvador, Dios nuestro, no por las obras de justicia que nosotros hayamos hecho, sino según su misericordia, nos salvó mediante el baño de la regeneración y renovación del Espíritu Santo, que abundantemente derramó en nosotros por Jesucristo, nuestro Salvador. Conforme a esta norma digo y confieso que el Espíritu Santo es iluminador por el Hijo; como antes se había dicho, *que abundantemente derramó en nosotros por Jesucristo, nuestro Salvador.* Ya he respondido. Porque si Pablo ilumina, esta iluminación retorna a su autor, Dios Padre; si el Espíritu Santo ilumina, esta iluminación vuelve de nuevo a su autor; y si Cristo ilumina, esta iluminación retorna a su autor.

Y prosigo, enseñado por el magisterio de Cristo: *Mis ovejas oyen mi voz y me siguen; y yo les doy la vida eterna, y no perecerán eternamente, y nadie las arrebatará de mi mano. Lo que mi Padre me dio es mayor que todo, y nadie puede arrebatarlo de la mano de mi Padre.* Y de nuevo se expresa así: *Yo y el Padre somos uno.* Luego para defender a sus ovejas, para iluminarlas, el Padre y el Hijo son uno, concordes y unánimes, según esta razón que has escuchado [8]. Porque nadie puede arrebatar de mi mano las ovejas que me dio el Padre; del mismo modo, nadie puede arrebatarlas de la mano del Padre.

suam misericordiam salvos nos fecit, per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti, quem effudit in nos abunde, per Iesum Christum Salvatorem nostrum (Tit 3,4-6). Secundum hanc regulam dico Spiritum sanctum et profiteor illuminatorem per Filium, ut ante dictum est: *Quem effudit in nos abunde, per Iesum Christum Salvatorem nostrum.* Iam dedi responsum: quoniam sive Paulus illuminat, ad auctorem Deum Patrem recurrit hæc illuminatio; sive Spiritus sanctus illuminat, ad auctorem recurrit illuminatio; sive Christus illuminat, ad auctorem recurrit illuminatio. Et hoc magisterio Christi edoctus, prosequor, sicut ait ipse Christus: *Oves meae vocem meam audiunt, et sequuntur me; et ego vitam aeternam do eis, et non peribunt in aeternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea. Pater meus quod dedit mihi, maius omnibus est, et nemo potest rapere illud de manu Patris mei.* Et iterum sic ait: *Ego et Pater unum sumus* (Io 10,27-30). Ergo ad defendendas oves, ad illuminandas, Pater et Filius unum sunt, concordes atque unanimes secundum hanc rationem quam audisti: Quoniam nemo potest rapere de manu mea oves quas mihi dedit Pater: simili modo nec de manu Patris.

[8] La insistencia del Santo Doctor sobre este punto es una muestra de su táctica de ir progresivamente acorralando a su adversario: el Padre y el Hijo, ¿iluminan por ellos mismos o por medio del Espíritu Santo? Aunque Maximino se sale por la tangente, en su respuesta ya aparece una insinuación sobre la unión moral que se da entre ambos «para defender e iluminar a las ovejas» (Jn 10,27-30); en esto, afirma, son concordes y unánimes. No hace falta recordar que sólo la unión dinámica y moral es admitida por el arrianismo (cf. SIMONETTI, M., *Arianesimo Latino.* «Studi Mediaveli» 8 [1967] 717-718).

7. AG. DIJO: Ciertamente estás diciendo cosas importantes, pero que no vienen al caso. No has respondido a mi pregunta y, sin embargo, has hablado demasiado. Si quieres exponer el Evangelio completo, dejando de lado la cuestión que se debate entre nosotros, ¿cuántos días se necesitarán?, ¿cuánto tiempo será necesario emplear? Dime con brevedad, puesto que te lo he preguntado, si Cristo ilumina por sí mismo o tan sólo ilumina por el Espíritu Santo. No sólo no quisiste responder a esto, sino que más bien dijiste, si no me engaña lo que he oído, que el Espíritu Santo ilumina por Cristo.

MAX. RESPONDIÓ: En materia religiosa, sobre todo cuando se habla de Dios, no es lícito calumniar. Porque yo te he respondido, y si no te basta lo que dije, añadiré otros testimonios, ya que el Espíritu Santo se derramó por Jesucristo sobre todos los creyentes. Así leemos lo que dijo el bienaventurado Pedro: *Dios resucitó a este Jesús, del cual todos nosotros somos testigos. Exaltado, pues, a la diestra de Dios y habiendo recibido del Padre la promesa del Espíritu Santo, ha derramado este don, que ahora vosotros veis y oís.* Porque dije que todo lo que nos sugiere el Espíritu Santo lo ha recibido de Cristo [9]. Repasa los testimonios aducidos y verás que es así.

7. AUG. dixit: Res loqueris necessarias quidem, sed non ad causam. Ad interrogationem meam non respondisti, et tamen multa dixisti. Si velis, relicta quæstione quæ inter nos vertitur, reddere totum Evangelium, qui dies sufficiunt, quantum temporis spatium necessarium est? Breviter mihi dic, quoniam interrogavi te, utrum illuminet per se ipsum Christus, an non illuminet nisi per Spiritum sanctum. Non solum ad hoc respondere noluisti, sed si me non fallit quod audivi, magis Spiritum sanctum per Christum illuminare dixisti.

MAX. respondit: Non decet in religione, præterea cum de Deo loquamur, calumniam inferre. Ego et responsum dedi, et si non sufficiunt quæ diximus, addimus testimonia, quia per Iesum Christum Spiritus [713] sanctus effusus est in omnes credentes. Sic enim legimus beatum Petrum dixisse: *Hunc Iesum suscitavit Deus, cuius nos omnes testes sumus. Dextera itaque Dei exaltatus, et promissione Spiritus sancti accepta a Patre, effudit hoc donum quod nunc vos et videtis et auditis* (Act 2,32-33). Dixi enim quod omnia quæcumque suggerit nobis Spiritus sanctus, a Christo consecutus sit. Recurre ad testimonia ante lata, et invenies ita.

[9] La inferioridad del Espíritu Santo respecto al Hijo va desvelándose con frases como éstas: «Jesucristo difunde el Espíritu Santo en todos los creyentes»; «todo lo que nos sugiere el Espíritu Santo lo ha recibido de Cristo». Más adelante volverá a decir: «Si el Espíritu Santo ilumina, de Cristo lo recibe; si enseña, de Cristo lo recibe. Todo lo que hace el Espíritu Santo lo ha conseguido del Dios Unigénito» (n.9). Cf. *Arianesimo Latino,* p.734-735

8. AG. DIJO: Como intentas probar lo que no niego, estás consumiendo el tiempo necesario en cuestiones superfluas. Yo no niego que por Cristo se derramó el Espíritu Santo sobre los creyentes. Sin ninguna razón quisiste probar esto, que yo también confieso, extendiéndote excesivamente en los testimonios. Yo dije esto, esto pregunté y esto vuelvo a decir: si Cristo ilumina por el Espíritu Santo o el Espíritu Santo ilumina por Cristo. Porque antes dijiste que el Espíritu Santo ilumina por Cristo. Pero si no lo recuerdas, que se lean tus palabras anotadas en las actas, para que se vea que las mandamos leer públicamente, y así probaré que dijiste lo que estoy indagando.

MAX. RESPONDIÓ: La prueba era necesaria, dado que no te calmabas. Pero ya has reconocido que tú también admites lo que expuse en los testimonios o en la razón que di. Como este tema está zanjado, plantea otro al que te responderé. Pues ya has confesado que sobre esta cuestión te das por satisfecho.

9. AG. DIJO: ¿Has dicho que el Espíritu Santo ilumina por Cristo o no lo has dicho? Te ruego que te dignes responderme brevemente a una de estas dos proposiciones: ¿Lo dijiste o no lo dijiste?

MAX. RESPONDIÓ: Según el magisterio del Salvador, he confesado que si el Espíritu Santo ilumina, lo recibe de Cristo; si enseña, lo recibe de Cristo; todo lo que hace el Espíritu Santo, lo ha recibido del Dios Unigénito. Y si crees que son pocos los testimonios, puedo añadir otros más.

8. AUG. dixit: Cum vis conari probare quod ipse non nego, in rebus superfluis necessarium tempus absumis. Ego non nego per Christum diffusum fuisse super credentes Spiritum sanctum. Sine causa hoc per tantas moras testimoniis probare voluisti, quod ipse confiteor. Ego hoc dixi, hoc quæsivi, hoc iterum dico: utrum Christus per Spiritum sanctum illuminet, an Spiritus sanctus per Christum illuminet; quia dixisti superius per Christum illuminare Spiritum sanctum. Si autem non recolis, recitentur verba tua in Gestis, ut appareat ea nos iussisse recitari, et probabo te dixisse quod quæro.

MAX. respondit: Probatio erat necessaria, si non ipse temetipsum placasses. Iam enim prosecutus es in testimoniis quæ protuli, vel in ratione quam dedi, quod et ipse sic habeas. Cum finita sit ergo ista quæstio, propone aliam ad quam tibi respondeam. Nam professus es iam in quæstione ista satisfactum tibi fuisse.

9. AUG. dixit: Dixisti Spiritum sanctum per Christum illuminare, an non dixisti? Rogo te ut unum de duobus breviter mihi respondere digneris. Dixisti, an non dixisti?

MAX. respondit: Ego Spiritum sanctum professus sum secundum Salvatoris magisterium, quia sive illuminat, a Christo accepit; sive docet, a Christo accepit; omnia quæcumque gerit Spiritus sanctus, ab unigenito Deo consecutus est: est si parva sunt testimonia, addo.

10. AG. DIJO: Para que no se diga que le calumniamos, que se lean sus palabras poco antes pronunciadas.

El notario Antonio leyó públicamente en el lugar designado: Digo y confieso que el Espíritu Santo es iluminador por el Hijo, como antes se había dicho, *que abundantemente derramó en nosotros por Jesucristo, nuestro Salvador.*

Cuando fue leído, Maximino respondió: Al parecer, procuras entretenerte para que no lleguemos al tema principal, sino que quieres con tus argumentos que nos detengamos en una sola cuestión durante todo el día. Pues nosotros hemos proclamado que por el Hijo el Espíritu Santo se derramó; y no sólo hemos presentado de testigo al bienaventurado Pablo, sino también a Pedro, el primero de los apóstoles. Pues en nuestra exposición se dice que el Espíritu Santo recibe de Cristo, conforme al testimonio anterior: *El me glorificará, porque recibirá de lo mío, y os lo anunciará.*

De la misma manera, obligado, repito lo mismo: si el Espíritu Santo ilumina, o enseña, o instruye, todo lo ha recibido de Cristo, porque por Cristo *todo fue hecho y sin él nada se hizo.* Cristo afirma que todo esto lo ha recibido de su progenitor, y que vive por el Padre, y que toda lengua confiese que el Señor Jesucristo está en la gloria de Dios Padre. Y así, *la cabeza de todo varón es Cristo; y la cabeza de la mujer, el varón; pero la cabeza de Cristo,*

10. AUG. dixit: Ne dicat nos calumniari, legantur verba ipsius paulo superius.

Antonius notarius ad locum recitavit: Dico Spiritum sanctum et profiteor illuminatorem per Filium, ut ante dictum est, *quem effudit abunde in nos, per Iesum Christum Salvatorem nostrum* (Tit 3,6). Cumque recitatum est

MAX. respondit: Ut videtur, ipse potius dilationi studes, ut non ad principalem causam recurramus, sed per totum diem vis argumentis nos in una detinere quæstione. Nos enim recitamus, quod per Filium Spiritus sanctus sit effusus, et non tantum beatum Paulum testem produximus, verum etiam et Petrum priorem Apostolorum. Habet enim prosecutio nostra, quod Spiritus sanctus a Christo accepit, secundum præcedens testimonium: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis* (Io 16,14). Idem itidem compulsus iterum dico, quia sive illuminat Spiritus sanctus, sive docet, sive instruit, omnia a Christo consecutus est; quia per Christum *facta sunt omnia, et sine illg factum est nihil* (Io 1,3). Christus dicit [714] quia a genitore suo omnia hæc consecutus est, et vivit ppopter Patrem, et omnis lingua confitetur quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris (cf. Phil 22,11). Et quia *omnis viri caput Christus est; caput autem*

Dios. Y el Espíritu Santo está sometido al Hijo, y el Hijo está sometido al Padre, como queridísimo, y obediente, y bueno, engendrado por el bueno [10], pues el Padre no engendró un ser opuesto a él, sino que engendró tal ser, que clama: *Yo hago siempre lo que agrada al Padre.*

11. AG. DIJO: Si también Cristo ilumina por el Espíritu Santo y el Espíritu Santo ilumina por Cristo, se sigue que ambos tienen idéntico poder [11]. Léeme el texto en el que se diga que el Espíritu Santo está sometido a Cristo, como acabas de sostener. Respecto a lo que afirmas: que el Señor ha dicho del Espíritu Santo, *recibirá de lo mío;* ten en cuenta que fue dicho, porque lo ha recibido él del Padre, y todo lo que es del Padre, sin duda es también del Hijo. Pues cuando el Hijo dijo esto, añadió: *Por eso dije recibirá de lo mío; porque todo lo que tiene el Padre es mío.*

Por consiguiente, respóndeme a lo que te pregunté y prueba con testimonios que el Espíritu Santo está sometido a Cristo. Antes bien, leemos lo contrario, ya que él mismo dice: *El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para evangelizar a los pobres.* Si dijo que el Espíritu Santo estaba sobre él, ¿cómo tú afirmas que el Espíritu Santo está sometido a Cristo? Cristo dijo que el Espíritu Santo estaba sobre él, no porque estuviera sobre el

mulieris, vir; caput autem Christi, Deus (1 Cor 11,3). Et quia Filio Spiritus sanctus est subiectus: et quia Filius Patri est subiectus, ut carissimus, ut obœdiens, ut bonus a bono genitus. Nec enim Pater contrarium sibi genuit, sed talem genuit, qui etiam clamat et dicit: *Ego quae placita sunt Patri,* facio semper (Io 8,29).

11. AUG. dixit: Si et Christus illuminat per Spiritum sanctum, et Spiritus sanctus illuminat per Christum, par potestas est. Lege autem tu mihi subiectum Christo Spiritum sanctum, quod paulo ante dixisti, *De meo accipiet;* ideo dictum est, quia de Patre accepit, et omnia quæ sunt Patris, sine dubio et Filii sunt. Nam ipse cum hoc dixisset, adiecit: *Ideo dixi: De meo accipiet; quia omnia quae habet Pater, mea sunt* (Io 16,14-15). Dic ergo quod interrogavi, et testimoniis proba, subiectum Christo Spiritum sanctum, cum potius legamus ipsum dicentem: *Spiritus Domini super me, propter quod unxit me evangelizare pauperibus* (Lc 4,18). Si super se ipse dixit Spiritum sanctum, quomodo tu dicis Spiritum sanctum Christo esse subiectum? Dixit autem Christus, super se Spiritum sanctum: non quia super Verbum

[10] La profesión de fe trinitaria, que ya había pronunciado, aunque manteniendo un sentido genérico (n.4), comienza Maximino a precisarla según la concepción descendente del arrianismo (*Arianesimo Latino,* p.742).

[11] Simonetti cree que la conclusión de San Agustín es forzada, pues la preposición *per* puede referirse o a la causa instrumental, por medio de la cual Cristo ejerce su acción santificadora, o también indicar que el Espíritu Santo ejerce su acción en virtud del poder y de la capacidad que Cristo le ha conferido (*S. Agostino...,* p.69-70, nota 76).

Verbo, que es Dios, sino porque estaba sobre el hombre, pues el Verbo se hizo carne. En donde está escrito *el Verbo se hizo carne* se ha de entender que el Verbo se hizo hombre. Así, *toda carne verá la salvación de Dios* equivale a decir todo hombre; y *por la ley no se justificará toda carne* significa todo hombre. Luego, porque *el Verbo se hizo carne,* y *se humilló a sí mismo, tomando la forma de siervo,* precisamente por esa forma de siervo dijo: *el Espíritu del Señor está sobre mí.* En consecuencia, tienen idéntico poder, son una sola sustancia, la misma divinidad.

Por tanto, aunque adoremos a la Trinidad, pues el Padre no es el Hijo, ni el Hijo es el Padre, ni el Espíritu Santo es el Padre o el Hijo, sin embargo adoramos a un solo Dios, porque la misma unión inefable y sublime de la Trinidad indica un solo Dios y un solo Señor. Por eso se dijo: *Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un solo Señor.* Decís que el Padre es Señor y que el Padre es Dios; decís que Cristo es Señor y que Cristo es Dios. Os pregunto si los dos son a la vez uno, y respondéis que son dos dioses. Sólo os falta que les construyáis templos e ídolos [12].

MAX. RESPONDIÓ: Los estudiosos de la religión nunca se dedican a calumniar. Pediste testimonios para que te mostrara con ellos la fe que profeso. Y tú confiesas idénticos e iguales a los tres: al

Dei est, quod est Deus; sed quia super hominem, quod Verbum caro factum est. Ubi enim scriptum est: *Verbum caro factum est* (Io 1,14); nihil aliud est quam: Verbum homo factum est. Quia *Videbit omnis caro salutare Dei* (Is 40,5), nihil est aliud quam: Omnis homo. Et: *In lege non iustificabitur omnis caro* (Rom 3,20); nihil est aliud quam: Omnis homo. Propter quod ergo *Verbum caro factum est,* et ille *semetipsum exinanivit, formam servi accipiens* (Phil 2,7), ex ipsa forma servi dixit: *Spiritus Domini super me.* Nam par potestas est, una substantia est, eadem divinitas. Ideo quamvis Trinitatem colamus, quia Pater non est Filius, nec Filius est Pater, nec Spiritus sanctus aut Pater aut Filius: tamen unum Deum colimus, quia ipsa Trinitatis ineffabilis et excelsa coniunctio unum Deum ostendit, unum Dominum. Ideoque dictum est: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est* (Deut 6,4). Quid nobis vultis facere duos deos et duos dominos? Dicitis Dominum Patrem et Deum Patrem, dicitis Dominum Christum et Deum Christum: interrogo, utrum ambo simul unus s)t. Respondetis: Duo dii. Superest ut eis et templa et idola faciatis.

MAX. respondit: Religionis auctores nunquam in calumniam vertuntur. Interrogasti testimonia, ut ea quæ professus sum testimoniis docerem: et

[12] El diteísmo es una aberración, rechazada sin paliativos por la Escritura (Deut 6,4). En consecuencia, el reconocimiento de la divinidad del Padre y del Hijo no puede implicar la existencia de dos dioses. Agustín nos hace recordar su argumento del *C. Serm Arian.* 1,1, para terminar con una frase sumamente dura: «Sólo os falta construirle templos e ídolos».

Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Además, habiendo profesado que los tres son iguales, vuelves sobre ello. Es verdad que aduces el testimonio de las Divinas Letras, pero éste no se refiere a la igualdad, sino a la unicidad del Dios omnipotente, que es el único autor de todo.

Luego porque me precedes por la edad [13] y eres superior en autoridad, antes presenta y demuestra con testimonios que los tres son iguales, los tres omnipotentes, los tres invisibles, los tres incomprensibles; y sólo después nos veremos obligados a aceptarlo, basados en esos testimonios. Pero si no pudieras dar razón de ello con la Sagrada Escritura, lógicamente me atendré a todo lo que antes he dicho: que sólo el Padre tiene la vida sin recibirla de otro; que el Hijo, lo cual he profesado, ha recibido la vida del Padre; y lo que dije del Espíritu Santo. También puedo ofrecerte cuantos testimonios desees.

12. AG. DIJO: Lo que yo pretendía que te dignaras decir no lo has dicho: con qué testimonios pruebas que el Espíritu Santo está sometido a Cristo. De todas maneras, responderé a lo que me has propuesto. No decimos tres omnipotentes, como no decimos tres dioses. Pero si se nos pregunta sobre cada uno en particular: el Padre ¿es Dios?, respondemos: es Dios; el Hijo ¿es Dios?, respondemos: es Dios; el Espíritu Santo ¿es Dios?, respondemos: es Dios. Mas cuando se nos pregunta sobre los tres, si ellos son Dios, recu-

ipse pares atque æquales profiteris tres, Patrem et Filium et Spiritum sanctum. Et præterea cum tres æquales professus [715] sis iterum conversus protulisti quidem testimonium divinarum Scripturarum, non ad æqualitatem pertinens, se ad singularitatem omnipotentis Dei, quod unus sit omnium auctor. Ergo quia et ætate præcedis, et auctoritate maior es, profer, instrue prius testimoniis, quod tres sint æquales, tres omnipotentes, tres innati, tres invisibiles, tres incapabiles: et tunc demum necesse est testimoniis ut acquiescamus. Si quo minus reddere rationem de divinis Scripturis non valueris, necesse me est, ut ad omnia quæ in præcedenti dixi: sive enim Patrem solum qui quod vivit a nemine accipiens, sive Filium, quod sum professus, quia quod vivit a Patre accepit, sive de Spiritu sancto quæ dixi: etiam quanta desideras testimonia proferam.

12. AUG. dixit: Ego quod quæsivi ut dicere dignareris, non dixisti, quo testimonio probares subiectum Christo Spiritum sanctum: respondeo tamen ad ea quæ proposuisti. Sic non dicimus tres omnipotentes, quomodo non dicimus tres deos. Si enim de singulis interrogemur, utrum Deus sit Pater, respodemus: Deus; utrum sit Spiritus sanctus, respondemus: Deus.

[13] Este dato nos puede aproximar a la fecha del nacimiento de Maximino. No carece de interés para aquellos que tratan de relacionarle personalmente con el obispo godo Ulfilas (HANSSENS, J. M., *Massimino il Visigoto:* «La Scuola Cattolica» 102 [1974] 498-502). De todos modos, nos remitimos a la introducción general.

rrimos a la Divina Escritura, que dice: ***Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un solo Señor.*** Y basados en este divino mandato, hemos aprendido que la misma Trinidad es un solo Dios. Así, si se indaga sobre cada uno: el Padre ¿es omnipotente?, respondemos: es omnipotente; el Hijo ¿es omnipotente?, tampoco negamos que sea omnipotente. Sin embargo, no afirmamos que sean tres omnipotentes, como no afirmamos que sean tres dioses; sino, como los tres son simultáneamente un solo Dios, así los tres son a la vez un solo omnipotente y un solo Dios invisible: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Luego sin razón crees que nos encontramos limitados por el número, cuando el poder de la divinidad supera también la razón del número. Pues si las almas de muchos hombres, recibido el Espíritu Santo y en cierto modo fundidas por el fuego de la caridad, formaron una sola alma, de la que dice el Apóstol: ***tenían un solo corazón y una sola alma,*** de tantos corazones, de tantos miles de corazones la caridad del Espíritu Santo hizo un solo corazón; de tantos miles de almas dijo el Espíritu Santo que eran una sola alma, pues él las hizo una sola alma; ¿no diremos con mayor razón que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, siempre unidos entre sí y de un modo inseparable por la caridad inefable, son un solo Dios? [14]

Cum autem de omnibus interrogati fuerimus, utrum tres sint, referimus nos ad divinam Scripturam dicentem: ***Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est.*** Et in hac divina præscriptione condiscimus, eamdem ipsam Trinitatem unum esse Deum. Sic et de singulis si quæratur, utrum Pater omnipotens sit, respondemus: Omnipotens; si Filius, hoc idem respondemus; si Spiritus sanctus, nec ipsum negamus omnipotentem. Nec tamen dicimus tres omnipotentes, quomodo non dicimus tres deos, sed sicut simul illi tres unus Deus, sic simul illi tres unus omnipotens est, et invisibilis unus Deus Pater et Filius et Spiritus sanctus est. Sine causa ergo putas nos numero coartari, cum divinitatis potentia etiam rationem numeri excedat. Si enim animæ multorum hominum accepto Spiritu sancto et quodam modo conflatæ igne caritatis unam animam fecerunt, de qua dicit apostolus: ***Erat enim eis anima et cor unum*** (Act 4,32); tot corda, tot millia cordium, unum cor fecit caritas Spiritus sancti; tot millia animarum unam

[14] A la pregunta de Maximino sobre la unidad de Dios y la diversidad de personas (n.11) Agustín responderá: «No nos encontramos limitados por el número, pues el poder de la divinidad supera la razón del número». Esta respuesta es una invitación a inclinarnos ante el misterio. Pero el Santo no se conforma con la fe de carbonero. Propone un ejemplo, tomado de la Escritura: los primeros cristianos *eran una sola alma y un solo corazón* (Hech 4,32), lo cual se puede afirmar con mayor razón de los Tres. «La argumentación agustiniana —escribe Simonetti— no es de las más felices, en cuanto que la analogía de la unidad de los fieles sólo se refiere a la unidad de carácter moral, es decir, a aquella unidad que los arrianos siempre habían reconocido, al menos, en las relaciones del Padre y del Hijo» *(S. Agostino...*, p.70).

MAX. RESPONDIÓ: Y por esto dijiste que eran iguales e idénticos, lo cual ciertamente no pudiste probar con testimonios y por esta causa te desviaste a otro tema. Pues nosotros no desconfiamos, sino que sabemos con verdadera fe que todos los creyentes tenían un solo corazón y una sola alma. Y esto no va en contra de nuestra religión, sino más bien está acorde con ella. Sin duda, si todos los creyentes tenían un solo corazón y una sola alma, ¿por qué no se va a decir que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son uno por la conformidad, la conveniencia, la caridad, la unanimidad? Pues ¿qué hizo el Hijo que no agradase al Padre? ¿Qué mandó el Padre que no obedeciese el Hijo? ¿Cuándo el Espíritu Santo transmitió órdenes contrarias a Cristo o al Padre? [15] También consta, según la sentencia del Salvador: *Yo y el Padre somos uno,* que ellos son uno por la concordia y la conformidad.

Y como tú mismo has confesado, el Padre es el Padre y nunca fue Hijo; el Hijo es el Hijo y siempre permanece Hijo; el Espíritu Santo es el Espíritu Santo, que es también lo que leemos. Confesamos del Espíritu Santo que a él, por ser tan grande y de tanta dignidad, hasta los mismos ángeles desean contemplar. Es de tal grandeza este Espíritu Santo, que puede recibir en todas partes las

animam dixit Spiritus sanctus, quam ipse unam animam fecit: quanto magis nos unum Deum dicimus, semper sibi invicem et inseparabiliter et ineffabili caritate cohærentes Patrem et Filium et Spiritum sanctum?

MAX. respondit: Ac per hoc pares atque æquales dixisti, quod quidem testimoniis docere non valuisti, et ob istam rem ad aliam causam divertisti. Nos enim non diffidimus, sed certa cognoscentes fide, quod erat cor et anima una omnium credentium. Nec enim hoc præiudicat religioni nostræ, sed magis concordat. Sine dubio enim si omnium credentium erat cor et anima una, quare autem non Pater et Filius et Spiritus sanctus in consensu, in convenientia, in caritate, in unanimitate, unum esse dicantur? Quid [716] enim fecit Filius, quod non placuit Patri? Quid præcepit Pater, in quibus non obtemperavit Filius? Quando enim Spiritus sanctus contraria Christo aut Patri tradidit mandata? Et constat secundum Salvatoris sententiam, quod ait: *Ego et Pater unum sumus* (Io 10,30); esse illos in concordia et in consensu unum. Sicut autem ipse professus es, Pater Pater est, qui nunquam fuit Filius; Filius Filius est, qui semper Filius manet; et Spiritus sanctus Spiritus sanctus est, quod est et quod legimus, profitemur de Spiritu sancto, in hunc Spiritum sanctum, qui tantus ac talis est, ut etiam Angeli ipsi concupiscant in eum prospicere (1 Petr 1,12). Tantus est iste Spiritus sanctus, ut sufficiat ubique omnium postulationes suscipere, et advocatio-

[15] El arrianismo «sólo ocasionalmente habla de la unión del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo en función de la unanimidad y de la concordia» *(Arianesimo Latino,* p.734). Simonetti añade que este texto aislado está condicionado por la polémica con Agustín (ibid., p.734, nota 251)

súplicas de todos y desempeñar su intercesión. Y sobre esto presento al bienaventurado Pablo de testigo: *Pues no sabemos pedir como conviene; pero el mismo Espíritu ruega por nosotros con gemidos inenarrables.* Creo lo que leo, pues *el Espíritu Santo ruega con gemidos inenarrables.* Así, enseñado por este divino magisterio, digo que el Espíritu Santo está sometido, en cuanto que ruega por nosotros con gemidos. Pero confieso un solo Dios, y no que los tres sean uno solo; sino que uno es Dios, incomparable, inmenso, infinito, no nacido, invisible, a quien el mismo Hijo oró y ora, y ante el cual el Espíritu Santo intercede.

Pues es cierto que el Hijo ora al Padre, aunque vosotros acostumbráis atribuir a su estado corporal todos aquellos testimonios que se leen en el Evangelio; pero nosotros os demostramos, examinadas las Sagradas Escrituras, que también ahora, sentado a la derecha del Padre, ruega por nosotros. Por esta razón dije que oró y ora; porque ahora ciertamente ruega por nosotros, conforme al dicho del Apóstol: *¿Quién acusará a los elegidos de Dios? ¿El Dios que justifica? ¿Quién es el que los condenará? ¿Cristo, que murió o, más bien, resucitó, que está sentado a la derecha de Dios, y que pide por nosotros?* Igualmente, encontrándose entre sus discípulos, Cristo prometió que pediría así: *Si me amáis, guardaréis mis mandamientos; y yo rogaré al Padre y os dará otro abogado, para que esté con vosotros eternamente, el Espíritu de la verdad, que este mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce; pero*

ne fungi. Et in hoc testem profero beatum Paulum, qui ait: *Nam quid oremus, sicut oportet, nescimus; sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus* (Rom 8,26). Quod lego credo, quia *gemitibus inenarrabilibus postulat Spiritus sanctus.* Et ideo isto eruditus magisterio in tantum dico subiectum esse Spiritum sanctum, ut gemitibus postulet pro nobis. Unum autem profiteor Deum, non ut tres unus sit; sed unus Deus est, incomparabilis, immensus, infinitus, innatus, invisibilis, quem et Filius ipse et oravit et orat, apud quem et Spiritus sanctus advocatione fungitur. Nam quia orat Filius Patrem; quamvis enim soleatis omnia illa testimonia quæ in sancto legimus Evangelio, corpori applicare; attamen nostrum est perscrutatis divinis Scripturis ostendere, quia et nunc sedens ad dexteram Patris interpellat pro nobis. Ea enim de causa dixi, et oravit et orat; quia nunc utique interpellat pro nobis, sicut ait Apostolus: *Quis accusabit adversus electos Dei? Deus qui iustificat? Quis est qui condemnet? Christus qui mortuus est, immo magis qui et resurrexit, qui et est in dextera Dei, qui et interpellat pro nobis?* (Rom 8,33-34). Æque cum discipulis positus Christus, sic se rogaturum promisit, dicens: *Si diligitis me, mandata mea servate; et ego rogabo Patrem, et alium advocatum dabit vobis, ut vobiscum sit in aeternum, Spiritum veritatis, quem hic mundus accipere non potest, quoniam non videt eum, nec novit eum: vos autem vidistis eum,*

vosotros le visteis y le conocisteis, porque permanece junto a vosotros y está en vosotros[16]. Si son suficientes estos testimonios, está bien; en caso contrario, añadiré cuantos ordenes.

13. AG. DIJO: Aquello que nosotros confesamos no debes demostrárnoslo. Pues actuando de esta manera, ya antes lo he dicho, no haces otra cosa que agotar el tiempo necesario. Sabemos que el Hijo de Dios es Hijo de Dios; sabemos que no es de sí mismo, sino engendrado por el Padre. También sabemos que el mismo Padre es ingénito, que no procede de otro, que no ha recibido la vida de otro; que el Hijo ha recibido la vida del Padre, pero no como si durante algún tiempo hubiera estado sin vida, para más tarde recibir la vida. Pues el Padre le dio la vida engendrándole vida; engendrándole vida, le dio la vida. El Hijo manifestó su igualdad al Padre, diciendo: *Como el Padre tiene la vida en sí mismo, así también dio al Hijo tener la vida en sí mismo.* El Padre tiene la vida en sí mismo; el Hijo tiene en sí la misma vida que el Padre. Sin embargo, el Hijo no recibe la vida de sí mismo, porque no ha nacido de sí mismo, sino que ha nacido del Padre. El Padre le dio la vida engendrándole; no porque el Hijo ya existiera sin vida y después le diera la vida, a la manera que nosotros nos convertimos en pecadores sin vida, y por el perdón y la gracia recibimos la vida. El recibió la vida del Padre, porque nació en cuanto vida del Padre.

Y por esto tú no pudiste decir que el Espíritu Santo estaba sometido al Hijo, sino porque pide por nosotros con gemidos inenarrables. Pues piensas que aquella perfección de santidad consiste en estar siempre gimiendo, sin poder respirar por los gemidos. ¡Oh eterna miseria! Entiende la expresión y evitarás la blasfemia. Pues se dijo: *pide con gemidos,* para que entendamos que nos hace pedir con gemidos. Vela por nosotros, e infundiéndonos la caridad, nos hace que pidamos con gemidos[17]. Por último, cuando en un pasaje el Apóstol dice: *que clama, ¡Abba, Padre!,* y en otro lugar: *en el que clamamos, ¡Abba, Padre!,* expuso lo que quiso expresar al escribir: *que clama, ¡Abba, Padre!,* diciendo: *en el que clamamos.* Luego, ¿qué significa *que clama* sino que nos hace clamar?

Voy a proponer un ejemplo de este modo de hablar. ¿Acaso Dios no tiene presciencia de todo lo futuro? ¿Quién será tan insensato que niegue esto? Sin embargo, dice el Apóstol: *Pues ahora que conocéis a Dios, o mejor, que habéis sido conocidos por Dios.* Si ahora los conoce Dios es porque no los conocía; luego no los eligió, no los predestinó antes de la creación del mundo. Pero se expresó así: *Pues ahora que conocéis a Dios, o mejor, que habéis sido conocidos por Dios,* para que entendieran a Dios les daba su conocimiento. *Que conocéis a Dios.* ¿Qué quiere decir *que cono-*

et cognoscitis eum, quia apud vos manet, et in vobis est (Io 16,15-17). Si sufficiunt hæc, bene est; si quominus, addam quanta iubes testimonia.

13. AUG. dixit: Ea quæ nos confitemur, nobis probare non debes. Hoc enim faciendo, nihil aliud, sicut superius dixi, quam necessarium tempus absumis. Scimus Filium Dei Filium esse Dei; scimus a se ipso non esse, sed genitum esse a Patre. Patrem vero ipsum ingenitum esse, a nullo esse, a nullo vitam accepisse; Filium vero a Patre accepisse vitam, sed non ita tanquam fuerit aliquando sine vita, ut acciperet vitam. Dedit enim ei vitam, gignendo vitam; [717] gignendo eum vitam, dedit ei vitam. Æqualitatem autem ostendit dicendo: *Sicut habet Pater vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso* (Io 5,26). Vitam in semetipso habet Pater; æqualem vitæ Patris vitam in se habet Filius: sed tamen Filius a se ipso vitam non accepit, quia non a se ipso natus est, a Patre natus est. Gignendo dedit, non quia iam erat Filius sine vita, et dedit ei vitam, quomodo nos peccatores facti sumus sine vita, et per indulgentiam, et gratiam accepimus vitam: ille vitam accepit a Patre, quia vita natus est a Patre. Ac per hoc tu non potuisti dicere subiectum esse Filio Spiritum sanctum, nisi quia gemitibus interpellat pro nobis. Videtur enim tibi illa perfectio sanctitatis in gemitibus semper esse, nec respirare a gemendo. O æterna miseria! Intellege locutionem, et blasphemiam devitabis. Sic enim dictum est: *Gemitibus interpellat;* ut intellegeremus: Gemitibus interpellare nos facit. Adest enim nobis, et infundendo caritatem nobis, facit nos interpellare gemitibus. Denique alio loco cum dicit Apostolus: *Clamantem: Abba, Pater* (Gal 4,6); alio loco dicit: *In quo clamamus: Abba, Pater* (Rom 8,15); exposuit quid sit *Clamantem: Abba, Pater,* dicendo *In quo clamamus.* Ac per hoc quid est: *Clamantem,* nisi clamare facientem? Do exemplum locutionis huius. Nonne Deus est omnium præscius futurorum? Quis hoc negabit insanus? Tamen ait Apostolus: *Nunc autem cognoscentes Deum, immo cogniti a Deo* (Gal 4,9). Si nunc eos cognovit Deus, non eos noverat, non elegerat, non prædestinaverat ante mundi constitutionem. Sed sic dixit: *Nunc autem cognoscentes Deum, immo cogniti a Deo;* ut intellegerent Deum fecisse in eis cognitionem suam, *Cognoscentes Deum.* Quid est: *Cognoscentes Deum?* Nolite vobis arrogare, nolite superbire: *Cogniti estis a Deo.* Quid est: *Cogniti estis a Deo?* Cognitores suos Deus vos fecit: Deus vobis dedit ut cognoscatis. Quomodo est et illud Domini: *Nunc cognovi,*

[16] Maximino presenta de nuevo su concepción descendente de la Trinidad: el Hijo ora al Padre y el Espíritu Santo ruega al Hijo.

[17] Sobre las súplicas con gemidos del Espíritu Santo nos basta citar el texto siguiente «Pues el Espíritu Santo, que interpela según la voluntad de Dios por los santos, no gime como si fuera un indigente o estuviera angustiado, sino que él nos mueve a orar con gemidos. Lo que nosotros hacemos bajo su moción, se dice que lo hace él» *(De Gen c. Man* 1,22,34). Es oportuno hacer notar que esta interpretación no ha sido rechazada por la exégesis actual. Desde un punto de vista espiritual, es interesante el artículo de NIEDERWIMMER, N., *Das Gebet des Geistes, Röm. 8,26f.:* «Theologische Zeitschrift» 20 (1964) 252-265

céis a Dios? No os insolentéis, no os ensoberbezcáis: ***habéis sido conocidos por Dios.*** ¿Qué significa ***habéis sido conocidos por Dios?*** Dios os hizo sus conocedores, Dios os concedió que le conocierais. Como aquello del Señor: ***Ahora conozco,*** cuando dijo a Abrahán: ***ahora conozco que temes al Señor.*** Cuando Abrahán llevaba a su hijo al holocausto, le dice Dios: ***Ahora conozco.*** ¿Esta es la presciencia de Dios? ¿Conoció cuando dijo: ***Ahora conozco?*** Pues ¿qué expresa ese ***Ahora conozco?;*** quiere decir «Ahora te hago conocer» [18].

Luego si, como ilustrado en las Divinas Letras, entendieras correctamente estas expresiones, no convertirías en un miserable al Espíritu Santo con aquellos gemidos con los que se dice que ruega. Pues ¿qué otra cosa es gemir siempre sino ser siempre un miserable? Por eso nosotros gemimos, porque somos miserables. Y damos gracias al Espíritu Santo, que por amor del siglo eterno nos hace gemir, y en virtud de ello dije que él gime; nos hace clamar, y en virtud de ello dije que él clama; nos hace conocer a Dios, y en virtud de ello dije: ***O mejor, que habéis sido conocidos por Dios.*** Hizo Dios que Abrahán le conociera, y por eso le dije: ***Ahora conozco.***

MAX. RESPONDIÓ: En lo que nos reprendes, en eso mismo te delatas. Pues es cierto, y la Sagrada Escritura nos advierte de ello, que el que mucho habla no evita el pecado; pero quien refrena sus

dicit Abrahæ Dominus: ***Nunc cognovi quoniam timeas Dominum*** (Gen 22,12). Quando attulit filium suum ad holocaustum Abraham, dicit ei Deus: ***Nunc cognovi.*** Ipsa est tota Dei præscientia? Tunc cognovit, quando dixit: ***Nunc cognovi?*** Sed quid est: ***Nunc cognovi?*** Id est: Nunc cognoscere te feci. Si ergo has locutiones sicut Libris divinis eruditus agnosceres, de gemitibus illis quibus dictum est gemitibus interpellare Spiritum sanctum, non eum faceres miserum. Quid enim est aliud, semper gemens, quam semper miser? Ideo nos gemimus, quia miseri sumus. Et gratias Spiritui sancto, quia caritate æterni sæculi facit nos gemere, propter quod dictus est gemens. Facit nos clamare, propter quod dictus est clamans. Facit nos cognoscere Deum, propter quod dictum est: ***Immo cogniti a Deo.*** Facit Abraham Deus cognoscentem, propter quod ei dixit: ***Nunc cognovi.***

MAX. respondit: In quibus nos reprehendis, in ipsis ipse detegeris. Certum est enim, et divina nos monet Scriptura, quod ex multiloquio non effugies peccatum; parcens autem labiis, sapiens eris (cf. Prov [718] 10,19).

[18] Agustín pretende confirmar su interpretación del texto paulino (Rom 8,26) con otros pasajes de la Escritura (Rom 8,15; Gál 4,9; Gén 22,12). Simonetti, que considera la exégesis del Santo Doctor forzada, se fija en el versículo del Génesis, también explicado, según él, de modo forzado: en virtud de la presciencia divina, Dios conocía de antemano la disposición de Abraham; por eso *cognovi* significa aquí *nunc cognoscere te feci (S. Agostino...,* p 70, nota 81)

labios es sabio. Porque si alguno se dedicara todo el día a presentar testimonios de las Divinas Letras, en verdad no se le tendría en cuenta por su charlatanería. Pues si cada uno, usando del arte literario o del impulso de su espíritu, compone palabras que no se hallan en la Sagrada Escritura, éstas serán ociosas y superfluas.

Me basta haberte conducido a esta regla: que confieses que el Padre es Padre, y que no ha nacido, y que de nadie ha recibido la vida, y que el Hijo ha recibido la vida del Padre, y que el Espíritu Santo es Espíritu Santo. Pero, afirmando que hay un solo Dios, en verdad harás bien si, confesando un solo Dios, no dijeres que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios, lo cual va en contra de tu sentencia. Nosotros damos culto a un solo Dios, no nacido, increado, invisible, que no descendió a los contagios humanos ni a la carne humana. Pero también, según el Apóstol, el Hijo es no pequeño, sino gran Dios. Así lo dice el bienaventurado Pablo: ***Aguardando la dichosa esperanza y la venida de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro, Jesucristo.*** Pues este gran Dios, Cristo, dice: ***Asciendo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios.*** Con su sometimiento indica la existencia de un solo Dios. Luego éste es el único Dios, como ya lo hemos dicho a base de testimonios, a quien Cristo y el Espíritu Santo adoran, y toda criatura venera y da culto. Por esta razón confesamos un solo Dios. Pero no en cuanto que la unión o mezcla del Hijo con el

Quamvis etiam etsi per totum diem quisque de divinis Scripturis proferat testimonia, non in verbositate illi imputabitur revera: quod si aut litteraria arte usus, aut expressione spiritus sui quisque concinnet verba quæ non continent sanctæ Scripturae; et otiosa sunt et superflua. Sufficit mihi, qui ad istam regulam te adduxi, ut profitearis quod Pater Pater est, quia innatus est, quia a nemine accepit vitam; et quia Filius a Patre consecutus est vitam; et quia Spiritus sanctus Spiritus sanctus est. Dicendo autem unum Deum, bene quidem faceres, si confitendo unum Deum, non Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum diceres Deum, contra tuam sententiam veniens. A novis unus colitur Deus, innatus, infectus, invisibilis, qui ad humana contagia et ad humanam carnem non descendit. Est autem et Filius secundum Apostolum, non pusillus, sed magnus Deus, sicut ait beatus Paulus: ***Exspectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi*** (Tit 2,13). Iste enim magnus Deus Christus dicit, quod ***ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum*** (Io 20,17). De sua enim subiectione unum statuit Deum. Iste est ergo unus Deus, ut iam recitavimus testimoniis, quem Christus et Spiritus sanctus adorant, et omnis creatura veneratur et colit: hac ratione unum profitemur. Non tamen quod copulatio vel permistio Filii cum Patre, aut vel certe Spiritus sancti cum Filio vel cum Patre, faciat unum Deum. Sed quia ille solus

Padre, o del Espíritu Santo con el Hijo o con el Padre constituya un solo Dios; sino porque él solo es el único Dios perfecto, que, según tú mismo has afirmado, no recibe la vida de otro, y concedió al Hijo, a ejemplo suyo, tener la vida en sí mismo. Ciertamente, decimos que están unidos por la caridad y la concordia.

Como ya antes hemos explicado, el Padre no es el mismo Hijo, conforme nos enseñó el Salvador: *Si yo doy testimonio de mí, mi testimonio no es verdadero; pero es otro el que da testimonio de mí.* Y para que algunos no pensaran con espíritu arrogante que dijo «otro», refiriéndose a Juan Bautista o tal vez al apóstol Pedro o Pablo, él mismo añadió: *Vosotros enviasteis a Juan, y él dio testimonio en favor de la verdad. Pues yo no recibo testimonio de un hombre, sino que os digo esto para que os salvéis. El* —continuó— *era la antorcha que ardía y lucía; y vosotros quisisteis por un instante regocijaros por su luz. Pero el testimonio que yo tengo es mayor que el de Juan. Porque las obras que el Padre me dio para llevar a cabo, estas mismas obras que hago, testifican acerca de mí que el Padre me ha enviado. Y el Padre que me envió, él mismo ha dado testimonio de mí.* ¿Quién es tan necio que no entienda que uno da testimonio de otro, el Padre del Hijo?

Ciertamente, el Padre dijo: *Este es mi Hijo amado, en quien me he complacido: escuchadle.* Leo «amado», y creo que el Padre es el que ama y que el Hijo es amado. Oigo que Cristo es «Unigénito», y no dudo que uno es engendrado por el otro. Pablo le procla ma primogénito: *El cual es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura.* Y confieso, según la sentencia de la Sagrada Escritura, que el Hijo es primogénito y no ingénito; porque *en él fueron creadas todas las cosas, que están en los cielos y en la tierra, lo visible e invisible, ya sean los tronos, ya las dominaciones, ya los principados, ya las potestades; todas las cosas han sido creadas por él y en él; y él es anterior a todo y todo tiene consistencia en él.* Y este Hijo de Dios es Dios unigénito, pues es anterior a todo. El mismo dice: *Lo que vi junto al Padre, eso hablo.*

También este Hijo dice en el Evangelio lo que vosotros atribuís a su condición humana: *Si me amaseis, en verdad os alegraríais, porque voy al Padre, pues el Padre es mayor que yo.* Leyendo estos testimonios creemos y confesamos, según el Apóstol, que todo le está sometido como a Dios grande. Pues este Dios grande, que el Padre engendró como tal (así tú mismo lo has sostenido), ciertamente confesó que el Padre es mayor que él, para indicar a aquel solo Dios, en cuyo seno es descrito por el evangelista Juan.

Oye, pues, a él mismo, que dice sobre la invisibilidad del Dios omnipotente: *A Dios nadie jamás le ha visto; el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, él mismo lo ha narrado.* Pablo, instruido por esto, exclama: *El bienaventurado y solo poderoso, el Rey de los reyes y el Señor de los señores; el único que posee la*

unus perfectus est Deus, qui, ut ipse prosecutus es, vitam a nemine accepit, qui Filio dedit suo exemplo habere vitam in semetipso; copulatos quidem dicimus in caritate et in concordia. Iam ut superius reddidimus rationem, alterum esse Patrem, et non ipsum Filium, ipse nos instruit Salvator, dicendo: *Si ego testimonium dico de me, testimonium meum non est verum; alius est qui testificatur de me* (Io 5,31-32). Et ne præsumptorio spiritu quidam putarent, quod aut de Ioanne Baptista dixerit alium, aut forte de Petro apostolo vel Paulo; ipse prosecutus est: *Vos misistis ad Ioannem, et testimonium reddidit veritati. Ego autem testimonium ab homine non accipio; sed haec dico, ut vos salvemini. Ille,* inquit, *lucerna fuit ardens et lucens; vos autem voluistis ad horam exsultare in lumine eius. Ego autem habeo testimonium maius Ioanne. Opera quae dedit mihi Pater ut perficiam ea, ipsa opera quae ego facio, testificantur de me, quia Pater me misit. Et qui misit me Pater, ipse testificatur de me* (ib., 1,33-37). Quis tam stultus est, ut non intellegat quoniam alius de alio testimonium perhibuit, Pater de Filio, qui utique et dicebat: *Hic est Filius meus dilectus, in quo bene complacui; ipsum audite?* (Mt 17,5). Dilectum lego, et credo quod Pater est qui diligit, et Filius qui diligitur. Unigenitum audio Christum, et non dubito quia unus ab uno est genitus. Primogenitum Paulus clamat, dicens: *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus uni*[719]*versae creaturae.* Et profiteor secundum sententiam divinarum Scripturarum, quod est Filius primogenitus, et non ingenitus: et quia *in illo creata sunt omnia quae sunt in caelis, et quae sunt in terra, visibilia et invisibilia, sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates; omnia per ipsum facta sunt, et in ipso creata sunt; et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant* (Col 1,15-17); et iste Filius Dei, Deus unigenitus, cum sit ante omnes. Ipse enim dicit: *Quod vidi apud Patrem meum, loquor* (Io 8,38). Iste Filius etiam, quod vos carni ascribitis, in sancto ait Evangelio: *Si diligeretis me, gauderetis utique, quoniam vado ad Patrem, quoniam Pater maior me est* (Io 14,28). Ista enim legentes credimus, et profitemur secundum Apostolum, quod ei omnia subiecta sint ut magno Deo (cf. Cor 15,25). Iste enim magnus Deus, quem talem genuit Pater, ut ipse prosecutus es, utique maiorem Patrem confessus est, ut statuat illum unum Deum, in cuius et sinu describitur a Ioanne evangelista. Audi utique ipsum clamantem et dicentem de invisibilitate omnipotentis Dei, quod *Deum nemo vidit unquam; unigenitus Filius qui est in sinu Patris ipse narravit* (Io 1,18). Hinc instructus Paulus clamat, et dicit: *Beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium; qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem; quem vidit hominum nemo, neque videre potest: cui honor et potestas in saecula. Amen* (1 Tim 6,15 16). De hoc iterum dicit: *Soli sapienti Deo, pero Iesum Christum, cui gloria in saecula. Amen* (Rom 16,27). Et ideo unus Deus a nobis pronuntiatur, quia

inmortalidad y que habita en una luz inaccesible; a quien no vio ninguno de los hombres ni puede ver; al cual el honor y el poder por los siglos. Amén. De nuevo dice sobre esto mismo: ***Al solo Dios sabio, por Jesucristo, a quien la gloria por los siglos. Amén.*** Y por eso, nosotros predicamos un solo Dios, porque uno es por encima de todo el Dios no nacido, increado, conforme ya dijimos. También sostenemos que el Hijo ha nacido y es el primogénito de toda criatura. Y si no crees a Pablo, cree al Hijo, cuando respondió a Pilato, que le preguntaba: *¿Luego tú eres rey?;* Cristo le replica: *Yo para esto he nacido.* Leo «nacido», y confieso lo que leo; leo «primogénito», y no soy incrédulo; leo «unigénito», y aunque me sometan al tormento, no diría otra cosa. Lo que nos enseña la Sagrada Escritura, eso confieso.

Pero tú dices que uno son el Padre y el Hijo; di que el Padre es unigénito, di que es primogénito. Di del Hijo lo que es propio del Padre, di que el Hijo es unigénito (¿ingénito?), di que no ha nacido, di que jamás nadie le ha visto ni le puede ver. Continúa sobre el Espíritu Santo, y lo que leemos del Padre, atribúyeselo, a fin de que puedas manifestar que el Espíritu Santo es igual que el Padre. Expónlo, te lo ruego; yo seré tu discípulo. Prosigue sobre el Hijo, y di que el Hijo no ha nacido y que no tiene origen. Si es igual, es idéntico; y si es idéntico, no cabe duda que no ha nacido; y si no ha nacido, en verdad ningún hombre le ha visto [19]. Presenta testimonios, instrúyeme, enséñame, me tendrás de discípulo.

unus est super omnia Deus innatus, infectus, ut prosecuti sumus. Filium autem natum si Paulo non credis dicenti, primogenitum universæ creaturæ: vel ipsi Filio crede dicenti ad Pilatum, cum ei diceret: *Ergo tu rex es?* Ait Christus: *Ego in hoc natus sum* (Io 18,37). Natum lego, profiteor quod lego; primogenitum lego, non discredo; unigenitum lego, etiamsi ad equuleum suspendar, aliter non sum dicturus; quod docent nos sanctæ Scripturæ, profiteor. Tu enim qui dicis quod unus sit Pater et Filius, dic Patrem unigenitum, dic primogenitum: dic quæ sunt Patris in Filio, dic Filium unigenitum, dic innatum, dic quia nemo eum vidit unquam, neque videre potest. Prosequere de Spiritu sancto talia qualia de Patre legimus, ut æqualem ostendas Spiritum sanctum Patri. Dic, rogo, habe me discipulum. Prosequere de Filio, quod Filius sit innatus, quod sit sine origine. Si æqualis, utique talis; si talis, utique innatus; si innatus, utique nec vidit eum quisquam hominum. Da testimonia, et instrue, et doce, et habebis me discipulum.

[19] El monoteísmo, profesado por Maximino, está centrado exclusivamente en el Padre, en el ingénito, que de nadie recibe la vida ni se contaminó tomando la carne humana. El Hijo y el Espíritu Santo le tributan culto de latría; luego ambos pertenecen al mundo de la creación. Por eso, es de todo punto imposible la unidad sustancial entre el Padre y el Hijo; lo mismo acontece con el Espíritu Santo (*Arianesimo Latino*, p 719).

14. AG. DIJO: Has afirmado, según pude advertir de tus palabras, que vosotros adoráis a un solo Dios. Por consiguiente, o no adoráis a Cristo o no adoráis a un solo Dios, sino a dos. También dijiste que el Padre no descendió al contagio humano ni a la carne humana. Si acaso lo ignoras, cuando se dice contagio es porque implica alguna contaminación. Luego quisiste dar a entender que Cristo descendió a los contagios humanos; en consecuencia, confiesas que Cristo está contaminado por haber asumido la carne humana. Pero yo digo, o mejor, la fe católica, que profeso con la Iglesia de Cristo que de tal modo el Verbo se hizo carne, que nuestro Señor Jesucristo no sufrió el más mínimo contagio del género humano y de la carne humana. Pues vino a limpiar, no a mancharse. Luego asumió el alma humana y la carne humana, sin peste alguna de contagio. Y se dignó salvar en sí mismo ambas realidades, esto es, el alma humana y la carne humana.

Pero, por lo que veo, no quieres asentir a la verdad de su invisibilidad. Te ruego que pienses que, según la carne y según el hombre, Cristo fue visible. Pues en cuanto el Verbo es Dios junto a Dios, también él es invisible. Cristo es la Sabiduría de Dios; si la sabiduría humana es invisible, ¿la Sabiduría de Dios será visible? Luego le pertenece todo lo que se refiere a aquella naturaleza en la que es igual al Padre. Así, es del mismo modo Dios, es del mismo modo omnipotente, es del mismo modo invisible, es del mismo modo inmortal.

14. AUG. dixit: A vobis unum Deum coli dixisti, sicut te loquente advertere potui: consequens est ut aut non colatis Christum, aut non unum Deum colatis, sed duos. Dixisti etiam de Patre, quod ad humana contagia et ad humanam carnem non descen[720]derit. Si forte nescis, contagia ubi dicuntur, aliquam contaminationem significant; voluisti ergo Christum intellegi venisse ad humana contagia; ergo humana carne inquinatum professus es Christum. Ego autem dico, immo catholica fides, quam cum Ecclesia Christi teneo, Dominum nostrum Iesum Christum sic factum esse Verbum carnem, ut nulla de humano genere et de humana carne contagia pateretur. Venit enim mundare, non coinquinari. Suscepit ergo animam humanam, et carnem humanam sine ulla peste contagii: et utrumque, id est et animam humanam et carnem humanam, in se ipso salvare dignatus est. Sed quia de eius invisibilitate veritati, quantum video, nos vis acquiescere, rogo ut cogites secundum carnem et secundum hominem fuisse visibilem Christum. Nam secundum id quod Verbum est Deus apud Deum, et ipse invisibilis est. Sapientia Dei est Christus: humana sapientia invisibilis est; et Dei sapientia visibilis erit? Quantum ergo attinet ad illam naturam in qua æqualis est Patri, pariter est Deus, pariter omnipotens, pariter invisibilis, pariter immortalis. Dixisti etiam, quantum adverti, sic accipiendum esse quod ait Apostolus: *Qui solus habet immortalitatem* (1 Tim 6,16); ut in hac senten-

También dijiste, conforme pude advertir, que la sentencia del Apóstol: *Que solo tiene la inmortalidad,* hay que entenderla en cuanto que sólo debe ser aplicada al Padre. En consecuencia, ¿pretendes sostener que el Verbo de Dios es mortal? Según tú, la Sabiduría de Dios no sería inmortal. ¿No comprendes que de ningún modo el Hijo hubiera podido morir si no hubiera recibido nuestra carne mortal? Por último, aquella carne murió en él, pero él no murió en lo que pertenece a Dios, en lo que se refiere a la divinidad, por la que es igual al Padre. Pues así exhortó a los hombres: *No temáis a los que matan el cuerpo y después no pueden hacer más.* Puesto que el alma no puede morir, ¿el Verbo de Dios podrá morir?, ¿la Sabiduría de Dios podrá morir?, ¿el Unigénito, antes de asumir la carne, podrá morir? [20]

Pero el Hijo, asumida la carne, por la que se hizo hombre, lo mismo que se había reconocido igual al Padre, cuando dijo: *Yo y el Padre somos uno,* asimismo se reconoció menor, porque *el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros. No por usurpación consideró el ser igual a Dios.* Pues lo era por naturaleza, no por usurpación; no lo usurpó, sino que nació así. Sin embargo, *se rebajó a sí mismo, tomando la forma de siervo.* Conociste al que era igual, comienza a conocer al que es menor: *tomando la forma de siervo, hecho semejante a los hombres y presentándose en la condición*

tia solus Pater accipi debeat. Ergo Verbum Dei mortale vis esse? Sapientia Dei non est immortalis secundum te. Non intellegis quia non potuisset ullo modo mori Filius, nisi carnem mortalem suscepisset a nobis? Denique caro in illo mortua est, non ipse mortuus est quantum ad Deum pertinet, quantum ad divinitatem attinet, qua æqualis est Patri. Sic enim hominibus ait: *Nolite timere eos qui corpus occidunt, et postea non habent quid faciant* (Lc 12,4), quia anima mori non potest; Verbum Dei mori potest? Sapientia Dei mori potest? Unigenitus ille non assumpta carne mori potuit? Assumpta autem carne qua factus est homo, sicut æqualem se novit quando dicit: *Ego et Pater unum sumus* (Io 10,30); sic se novit minorem, quia *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* (ib., 1,14). *Non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo.* Natura enim erat, non rapina: non enim usurpavit hoc, sed natus est hoc. Verumtamen *semetipsum exinanivit, formam servi accipiens;* agnovisti æqualem, iam incipe agnoscere minorem: *formam servi accipiens, in similitidinem hominum factus, et habitu in-*

[20] En su intervención, Maximino había tocado varios puntos conflictivos entre arrianos y ortodoxos, que Agustín refutará uno por uno. Así, afirma el Obispo de Hipona, la encarnación del Verbo no implica mancha ni desdoro para la persona del Hijo, pues «no vino a contaminarse, sino a limpiarnos». Además, de no haber asumido la carne mortal, no hubiera podido morir, ya que en cuanto Dios es igual al Padre y, por tanto, es inmortal (cf. VAN BAVEL, T. J., *Recherches sur la Christologie de Saint Augustin,* Friburgo 1954).

de hombre. He aquí por qué forma es mayor el Padre. Reconoce la economía de la naturaleza humana, asumida por la divinidad, que permanece inmortal, y no te equivocarás en las palabras, que tanto te gusta proferir y no te dignas entender.

Pues confieso, como afirmas, que el Padre no ha nacido y que el Hijo ha nacido. Pero no son de diversa naturaleza o sustancia, porque el uno no haya nacido y el otro sí. En efecto, si ha nacido es Hijo; si es Hijo, es verdadero Hijo, porque es Unigénito. Pues también nosotros somos llamados hijos, pero ¿por ventura tantos hijos somos unigénitos? De otro modo es aquel Hijo Unigénito: él es Hijo por naturaleza, nosotros somos hijos por gracia; él ha nacido Unigénito del Padre, es decir, es lo mismo que el Padre según la naturaleza, según la sustancia [21]. Pero niega al verdadero Hijo el que sostiene que por haber nacido es de otra naturaleza. Se nos dice en la Escritura: *Para que estemos en el verdadero Hijo suyo, Jesucristo; éste es el verdadero Dios y la vida eterna.* ¿Por qué es *el verdadero Dios?* Porque es el verdadero Hijo de Dios.

Pues si concedió a los animales que sólo engendrasen lo que son: el hombre al hombre, el perro al perro, ¿Dios no engendrará a Dios? Luego si es de la misma sustancia, ¿por qué le consideras

ventus ut homo (Phil 2,6-7). Ecce qua forma maior est Pater: discerne dispensationem suscepti hominis a manente immortaliter divinitate, et non erras in verbis, quæ multum amas dicere, et ea non dignaris sapere. Profiteor autem, sicut dicis Patrem innatum, Filium natum. Sed non ideo sunt diversæ naturae atque substantiæ, quia ille non natus est, ille natus est. Etenim si natus est, Filius est: si Filius est, verus Filius est, quia unigenitus est. Nam et nos dicti sumus filii, sed numquid unigeniti sumus tot filii? Aliter ille Filius unigenitus: ille natura Filius, nos gratia filii, ille unigenitus de Patre natus, hoc est quod Pater secundum naturam, secundum substantiam. Qui autem dicit eum propterea quia natus est, ideo alterius [721] esse naturæ, negat verum filium. Habemus autem Scripturam: *Ut simus in vero Filio eius Iesu Christo; ipse est Deus verus et vita aeterna* (1 Io 5,20). Quare *verus Deus?* Quia verus Dei Filius. Si enim animalibus dedit ut non generent nisi quod sunt; homo hominem generat, canis canem, et Deus Deum non generat? Si ergo eiusdem substantiæ est, quare dicis minorem?

[21] La filiación natural de Cristo y la filiación adoptiva de los justos fueron claramente distinguidas por Agustín ya antes de su consagración episcopal. Lógico en un cristiano culto. Nos basta un testimonio: *«Para que recibiéramos* —añade— *la adopción de hijos.* Dijo *adopción* a fin de que distingamos con precisión al único Hijo de Dios. Porque nosotros somos hijos de Dios por merced y gratuidad de su misericordia; pero él es Hijo de Dios por naturaleza, él es lo que el Padre es» *(Epist. ad Gal. exp.,* 30). Este argumento tenía una enorme garra, no sólo desde el punto de vista polémico, sino también desde el punto de vista pastoral: los fieles eran sumamente sensibles a la diferencia abismal que existe entre Cristo y los restantes mortales, por muy santos que éstos sean

menor? ¿Acaso porque el hombre-padre engendra a un hijo, aunque el hombre engendra a un hombre, sin embargo el mayor engendrará a otro menor? Pues esperemos a que crezca Cristo, como crecen los hombres engendrados por los hombres. Pero si Cristo es lo que es de quien ha nacido, no en el tiempo, sino en la eternidad, y, sin embargo, es menor, mejor es la condición humana, porque el hombre puede crecer y alguna vez llegar a la edad y al vigor de su padre, y Cristo nunca. Entonces, ¿cómo será verdadero Hijo? [22] Hasta tal punto reconocemos al Hijo gran Dios, que le proclamamos igual al Padre.

Así, sin razón alguna quisiste probarnos con testimonios y mucha palabrería lo que confesamos con energía. Porque Cristo dijo: *A mi Dios y a vuestro Dios,* atendiendo a la forma de hombre, en la que existía. Por lo demás, en lo expuesto por Juan: *En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios,* el Padre no es Dios de Dios, sino que es Dios de Cristo, ya que Cristo se hizo hombre. Por eso, él mismo dice en los salmos

An forte, quia homo pater quando generat filium, etsi homo hominem generat, tamen maior minorem generat? Exspectemus ergo ut crescat Christus, quomodo crescunt homines quos generant homines. Si autem Christus ex quo natus est, quod non est a tempore, sed ab æternitate, quod est hoc est, et tamen minor est; melior est humana condicio: quia homo vel crescere potest, et aliquando venire habet ad ætatem patris sui, ad robur patris sui; ille, nunquam: quomodo verus filius? Usque adeo autem Filium agnoscimus Deum magnum, ut Patri dicamus æqualem. Itaque sine causa nobis, quod valde profitemur, testimoniis et multiloquio probare voluisti. Dicit autem: *Deum meum et Deum vestrum* (Io 20,17); attendens formam hominis in qua erat. Ceterum quantum attinet ad illud quod dixit Ioannes: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum* (ib., 1,1), non est Pater Dei Deus, sed Deus est Christi, quia Christus factus est homo. Unde et ipse dicit in Psalmis, cur illi sit Pater Deus: *De*

[22] La igualdad sustancial del Padre y del Hijo es ilustrada con un ejemplo del mundo animal: la generación. Los arrianos rechazaban esta analogía, indigna de Dios, pues la mónada quedaría dividida en dos partes *(Arianesimo Latino,* p.736). El Santo Doctor, aunque consciente de la imperfección que implica toda comparación entre el Creador y sus criaturas, la emplea, pues es el único medio que tenemos a nuestro alcance para entender dentro de ciertos límites la Revelación divina. Mediante el ejemplo de la generación, pone a los fieles en guardia contra la doctrina arriana. El sermón 139 es una muestra del celo pastoral del Obispo de Hipona. Nos basta este párrafo: «Mas el Hijo, dices tú (arriano), no es de la misma sustancia del Padre, o sea, que uno es oro y el otro plata; lo cual viene a ser como decir que un hombre ha engendrado un caballo, porque una es la sustancia del hombre y otra la del caballo. Luego si el Hijo es de otra sustancia que su Padre, el Padre ha engendrado un monstruo. Cuando la criatura, por ejemplo la mujer, alumbra un ser no humano, decimos que dio a luz un monstruo. Para no ser monstruo ha de ser lo nacido tal como quien lo engendró: el hombre ha de engendrar un hombre, el caballo un caballo, la paloma una paloma, el pájaro un pájaro» *(Serm.* 139,3).

por qué el Padre es su Dios: *Desde el vientre de mi madre tú eres mi Dios.* Cuando dice que es su Dios desde el vientre de su madre manifiesta la razón por la que el Padre es Dios del Hijo, puesto que el Hijo es hombre, y por tal motivo el Padre es mayor que el Hijo. En consecuencia, dijo: *A mi Dios y a vuestro Dios.* De ahí aquella sujeción, que no nos debe causar admiración, por la que el Hijo, en cuanto hombre, se somete al Padre, cuando, según está escrito, también estuvo sometido a sus padres. Y de él se escribió: *Le hiciste algo menor que a los ángeles.*

Pero quisiera que nos enseñaras con algunos testimonios de la Escritura dónde se lee que el Padre es adorado por el Espíritu Santo. Lo admito del Hijo, aunque no proporcione testimonios, porque el hombre adora a Dios; fácilmente se comprende que eso fue dicho en cuanto hombre, aunque no lo leas. Sin embargo, te exijo de manera especial que nos leas o proporciones algún testimonio divino según el cual el Padre es adorado por el Espíritu Santo. Pues es posible que exista y no lo haya encontrado, para que, si tú lo encuentras, pueda responder cómo debe ser interpretado, como respondí con una exposición adecuada sobre los gemidos en la Escritura.

En cuanto a lo que dices: que por aquella inefable unión el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son un solo Dios, ¿quieres conocer la fuerza que tiene esta unión? Verdaderamente es claro, no según nuestras expresiones, sino por las palabras divinas, que uno es el espíritu del hombre y otro es el espíritu de Dios; de ahí

ventre matris meae Deus meus es tu (Ps 21,11). Quando dicit de ventre matris sibi illum esse Deum, ostendit propter hoc esse Deum Patrem Filio, quia homo est Filius, secundum quod Pater maior est Filio. Unde dicit: *Deum meum et Deum vestrum.* Inde est et illa subiectio quam non debemus mirari secundum hominem redditam Patri, quando, sicut scriptum est, etiam parentibus subditus erat (cf. Lc 2,51); et de illo scriptum est: *Minorasti eum paulo minus ab Angelis* (Ps 8,6). Vellem autem hoc etiam aliquibus Scripturarum testimoniis doceres nos, ubi legatur adorari Patrem a Spiritu sancto. A Filio autem accipio, etiamsi non proferas testimonia, quoniam homo adorat Deum: admittitur facile, secundum hominem dictum, quamvis nec hoc legas. Tamen specialiter de te exigo, ut adoratum Patrem a Spiritu sancto legas nobis, aut commemores testimonium divinum: fortassis enim sit, sed me fugiat, ut si inveneris, respondeam quomodo id accipi debeat, sicut de gemitibus Scripturarum solemmi locutione respondi. Quod autem dicis, quod per illam copulationem ineffabilem non sit unus Deus Pater et Filius et Spiritus sanctus; vis nosse quantum valeat ista copulatio? Non ex locutionibus nostris, sed ex divinis eloquiis certe manifestum est, aliud esse spiritum hominis, aliud esse spiritum Domi-

que se diga: ***El Señor es espíritu,*** esto es, no es cuerpo; y, sin embargo, el Apóstol afirma: ***El que se junta a una meretriz es un cuerpo con ella; pero el que se une al Señor es un espíritu con él.*** Luego si la unión de diversos espíritus (porque uno es el espíritu del hombre y otro el espíritu de Dios) formó un solo espíritu, ¿quieres que únicamente el Hijo se adhiera al Padre para no ser un solo Dios? [23] También admite esto del Espíritu Santo, que es Dios.

Además, si el Espíritu Santo no fuese Dios, con toda certeza nosotros no seríamos su templo. Pero el Apóstol escribió: ***¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?;*** y en otra ocasión: ***¿Ignoráis que vuestros cuerpos son templo en vosotros del Espíritu Santo, que habéis recibido de Dios?*** ¿Acaso, si construimos un templo de madera o piedra a un santo ángel sublimísimo no seríamos anatematizados por la verdad de Cristo y de la Iglesia de Dios, pues daríamos culto de latría a una criatura, cuando sólo se debe dar a Dios? Luego si somos sacrílegos construyendo un templo a una criatura, ¿cómo no va a ser verdadero Dios aquel a quien no construimos un templo, sino que nosotros mismos somos su templo? [24] En relación a lo que dijo Cristo: ***Como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio al Hijo que la tuviera en sí mismo,*** ya he respondido con anterioridad.

ni; unde dicitur: *Dominus spiritus est* (2 Cor 3,17), id est, quia corpus non est; et tamen ait Apostolus: *Qui adhaeret meretrici, unum* **[722]** *corpus est; qui autem adhaeret Domino unus spiritus est* (1 Cor 6,16-17). Si ergo ista adhæsio diversarum naturarum spiritus (quia aliud est hominis, aliud Dei) fecit unum spiritum: non vis ut tantum adhæreat Patri Filius, ut sit unus Deus? Hoc accipe etiam de Spiritu sancto, qui Deus est. Ceterum si Deus Spiritus sanctus non esset, templum utique nos ipsos non haberet. Scriptum est quippe in Apostolo: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* (1 Cor 3,16). Et iterum: *Nescitis quia corpora vestra templum in vobis est Spiritus sancti, quem habetis a Deo?* (ib., 6,19). Nonne si templum alicui sancto angelo excellentissimo de lignis et lapidibus faceremus, anathemaremur a veritate Christi et ab Ecclesia Dei; quoniam creaturæ exhiberemus eam servitutem, quæ uni tantum debetur Deo? Si ergo sacrilegi essemus faciendo templum cuicumque creaturæ, quomodo non est Deus verus cui non templum facimus, sed nos ipsi templum sumus? Quomodo autem dixerit Christus: *Sicut habet Pater vitam in semetipso, sic dedit Filio habere vitam in semetipso* (Io 5,26), superius respondi. Concordia autem et caritate, quia dicis factum fuisse ut unum sint Pater et Filius; quando mihi protuleris dictum esse quod unum sint quæ

[23] Un argumento poco convincente: nuestra unión con Dios ni es ni puede ser sustancial.

[24] La inhabitación del Espíritu Santo demuestra que la tercera persona de la Trinidad pertenece al ámbito de lo divino y no al mundo de la creación (TURRADO, A., *Dios en el hombre. Plenitud o tragedia* [Madrid 1971] p.118).

Y porque dices que el Padre y el Hijo son uno por la concordia y la caridad, cuando me des a conocer que se dijo que son uno los que son de distinta sustancia, entonces pensaré qué debo responderte. Pues leemos que ***el que planta y el riega son uno,*** pero los dos son hombres, de la misma sustancia y no distinta. Igualmente leemos que Cristo dijo: ***Para que sean uno, como también nosotros somos uno.*** No dijo: «Para que ellos y nosotros seamos uno», sino ***Para que ellos sean uno*** en su naturaleza y en su sustancia, unidos y fundidos en cierto modo por la igualdad concorde, como el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son uno por su individua e idéntica naturaleza.

Porque una cosa es «son uno» (en neutro y en plural) y otra «es uno» (en masculino y singular). Cuando se dice «son uno», aunque no se diga qué uno sea, se entiende una sustancia; cuando se dice «es uno» de dos sustancias distintas, hay que averiguar de qué unidad se trata. Por ejemplo, el alma y el cuerpo son sustancias distintas y, sin embargo, constituyen al hombre. Es diversa la sustancia del espíritu del hombre y la sustancia del espíritu de Dios, pero ***quien se adhiere al Señor es un espíritu con él.*** Añadió ***espíritu,*** y no dijo «son uno». Pues donde se dice «son uno» se sobrentiende una sustancia, lo cual no queréis admitir, y osáis decir que vosotros confesáis que Cristo es verdadero Hijo de Dios [25].

Tampoco el Padre es mayor que el Hijo porque dio testimonio del Hijo. Pues también los profetas dieron testimonio del Hijo. Ciertamente, uno es el que da testimonio y otro el que lo recibe.

sunt diversæ substantiæ, tunc cogitabo quid debeam respondere. Legimus enim: *Qui plantat et qui rigat unum sunt* (1 Cor 3,8), sed ambo homines erant, eiusdem substantiæ fuerant, non diversæ. Item legimus ipso Christo dicente: *Ut sint unum, sicut et nos unum sumus* (Io 17,11). Non dixit: Ut ipsi et nos unum, sed: *Ut ipsi sint unum,* in natura sua et in substantia sua, concordi æqualitate quodam modo uniti atque conflati; sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus unum, propter individuam eamdemque naturam. Aliud est enim, unum sunt, aliud, unus est. Quando dicitur: Unum sunt, etsi non dicatur quid unum, intellegitur una substantia. Quando dicitur: Unus est, de duabus diversisque substantiis, necesse est ut quæratur quid unus. Verbi gratia, diversa substantia est anima et corpus, tamen unus homo; diversa substantia est spiritus hominis et spirtus Dei, tamen cum *Domino adhaeret, unus spiritus est* (1 Cor 6,17), addidit: *spiritus;* non dixit: Unum sunt. Ubi autem dicitur: Unum sunt, una substantia significatur, quod vos non vultis, et audetis dicere verum Christum Dei Filium vos confiteri. Non au-

[25] Simonetti comenta: «Para Agustín, el neutro *unum* indica que dos seres pueden estar unidos entre sí por la unidad de sustancia (=naturaleza), mientras que el masculino *unus* indica un modo de unidad más amplio y genérico» (*S. Agostino..*, p.71)

El Padre es el Padre y el Hijo es el Hijo. No porque no sean uno o no sean un solo Dios, cuando están unidos y enlazados, lo cual siempre son. Pero luego dices que se da diversidad entre el Padre y el Hijo, porque el Padre ama y el Hijo es amado; como si pudierais negar que el Hijo ama al Padre. Si los dos se aman mutuamente, ¿por qué negáis que son de una sola naturaleza?

Lo que dije sobre el Padre, cuando se le denomina mayor, que así se le llama por la forma de siervo asumida por el Hijo, lo mismo digo de la indivisibilidad, pues se dice del Hijo que es visible por esa forma de siervo. Por lo demás, es totalmente invisible lo que se refiere a la misma divina sustancia del Padre o del Hijo o del Espíritu Santo. Pues cuando la divinidad se manifestaba a los padres, al servirse de una criatura, demostraba su invisibilidad. Porque, por su misma naturaleza, hasta tal punto es invisible, que Moisés, con el que hablaba cara a cara, le dijo: *Si he hallado gracia ante ti, muéstrame claramente a ti mismo,* pues quería verle como es visto Dios con los ojos del corazón: *Bienaventurados los de corazón puro, porque ellos verán a Dios.* Así quería Moisés ver al que decía: *Muéstrame claramente a ti mismo*[26]. También lo invisible de Dios es percibido mediante los seres creados. Lo afirma el Apóstol: *Porque lo invisible de él es percibido por el entendimiento a través de los seres creados, tanto su virtud sempiterna como su divinidad.* He aquí cómo entendiendo se percibe lo invisible de Dios, y, sin embargo, se le denomina invisible. Todo fue hecho por el mismo Cristo, lo visible y lo invisible: ¿podrá pensarse que él es visible para nosotros?

tem ideo maior est Pater, quia testimonium dicit de Filio. Nam et Prophetæ perhibuerunt Filio testimonium. Alius est quidem qui perhibet testimonium, alius cui perhibetur: quia Pater Pater est, Filius Filius est. Non quia unum non sunt, aut unus Deus non sunt, quando cohærentes atque coniuncti sunt, quod semper sunt. Sic autem dicis hinc inter Patrem et Filium esse diversitatem, quia Pater diligit er Filius diligitur; quasi negare possitis quod Filius diligat Patrem. Si ambo se invicem diligunt; cur negatis eos unius esse naturæ? Quod dixi de Patre unde dictus sit maior, quia [723] propter formam servi dictum est; hoc dico et de invisibilitate, quoniam visibilis Filius propter eamdem formam servi dictus est. Ceterum, quantum attinet ad ipsam divinam substantiam, vel Patris, vel Filii, vel Spiritus sancti omnino est invisibilis. Nam quando se patribus divinitas ostendebat, per subiectam creaturam se invisibilem demonstrabat. Nam per ipsam suam naturam usque adeo invisibilis est, ut ipse Moyses ei cum quo facie ad faciem loquebatur, diceret: *Si inveni gratiam ante te, ostende mihi temetipsum manifeste* (Ex 33,11.13). Volebat enim eum videre, sicut videtur Deus oculis cordis. *Beati* enim *mundo corde, quia ipsi Deum videbunt* (Mt 5,8). Sic volebat videre Moyses eum cui dicebat: *Ostende mihi temetipsum manifeste:* sicut et invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, conspiciuntur. Sic enim ait Apostolus: *Invisibilia enim eius, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus eius ac divinitas* (Rom 1,20). Ecce intellegendo conspiciuntur invisibilia Dei, et tamen invisibilia dicuntur. Et omnia per ipsum facta sunt Christum (cf. Io 1,3), et visibilia et invisibilia, et ipse a nobis credi visibilis potest? Hinc etiam dicis de Patre tantum intellegi debere quod ait Apostolus: *Soli sapienti Deo* (Rom 16,27). Ergo solus est Pater Deus sapiens, et non est sapiens ipsa Dei Sapientia, quod est Christus; de quo ait Apostolus: *Christum Dei Virtutem et Dei Sapientiam!* (1 Cor 1,24). Superest ut dicatis (quid enim non audetis?) insipientem esse Sapientiam Dei. Sic autem dicis Patrem infectum, quasi Filius factus sit, per quem facta sunt omnia. Scito factum esse Filium, sed in forma servi. Nam in forma Dei usque adeo non est factus, ut per illum facta sint omnia. Si enim ipse factus est, non per illum sunt omnia facta, sed cetera. Non itaque dico Filium ingenitum; sed Patrem genitorem, Filium genitum. Hoc tamen genuit Pater quod est: alioquin non est verus Filius, si quod est Pater, non est Filius; sicut de partubus animalium supra diximus; quia veri filii hoc sunt per substantiam quod parentes. Quid est autem quod poscis, ut ostendam tibi æqualem Patri Spiritum sanctum esse,

[26] Lebreton, J., *Saint Augustin théologien de la Trinité. Son exégèse des théophanies:* «Miscellanea Agostiniana» II (Roma 1931) 821-836; Maier, J. L., *Les missions divines selon Saint Augustin* (Friburgo 1960)

Seguidamente también afirmas que sólo se debe aplicar al Padre lo que dice el Apóstol: *Al solo Dios sabio.* Luego sólo el Padre es Dios sabio, y la misma Sabiduría de Dios, que es Cristo, no es sabia. Pero de él dijo el Apóstol: *Cristo, Virtud de Dios y Sabiduría de Dios.* Unicamente os falta sostener (¿por qué no os atrevéis?) que la Sabiduría de Dios es ignorante.

De tal modo afirmas que el Padre no fue hecho que parece que das a entender que el Hijo fue hecho, cuando por él todo fue hecho. Has de saber que el Hijo fue hecho, pero en la forma de siervo; pues en la forma de Dios no pudo ser hecho, ya que por él todo fue hecho; y si él fue hecho, no todo fue hecho por él, sino lo restante. Ciertamente, no digo que el Hijo sea ingénito, sino que el Padre es el que engendra y el Hijo el engendrado. Pero el Padre engendró lo que él mismo es; de lo contrario, no sería verdadero Hijo si el Hijo no es lo que es el Padre. En este sentido hemos hablado antes de los partos de los animales: porque los verdaderos hijos son por naturaleza lo que son sus padres.

Pero ¿sabes lo que pides? Que te demuestre que el Espíritu Santo es igual al Padre, como si tú hubieras demostrado que el Padre es mayor que el Espíritu Santo. Pudiste demostrar esto del Hijo por la forma de siervo; pues sabemos que el Padre es mayor

que el Hijo, porque el Hijo existió en la forma de siervo y aún existe en la forma humana, que elevó al cielo. Por eso se ha dicho de él que también ahora *ruega por nosotros.* Y esta misma forma inmortal será eterna en el reino, por lo cual se dijo: *Entonces también el mismo Hijo estará sometido a aquel que le sometió todo.* Pero en relación al Espíritu Santo, que no asumió criatura alguna en la unidad de su persona, aunque también se dignó manifestarse visiblemente por medio de las criaturas, ya sea en figura de paloma o en lenguas de fuego, nunca se dijo que el Padre fuese mayor que él; nunca se dijo que el Espíritu Santo adorase al Padre; nunca se dijo que el Espíritu Santo fuese menor que el Padre.

Sin embargo, dices del Hijo que si fuese igual al Padre, con toda verdad sería idéntico; esto es, porque el Hijo no es ingénito no parece que sea idéntico. Puedes decir que no era hombre el engendrado por Adán, pues Adán no fue engendrado, sino creado por Dios. Pero si Adán pudo existir sin ser engendrado y, con todo, pudo engendrar lo que él era, ¿cómo no quieres que Dios pueda engendrar a Dios igual a sí? Creo que te he respondido a todo. De todos modos, si no quieres ser discípulo, no seas un charlatán.

15. 1) MAX. DIJO: Has hablado como protegido por el poder de los príncipes, pero nada has dicho según el temor de Dios [27]. He soportado durante largas horas lo que te pareció que debías

quasi tu ostenderis Patrem maiorem esse Spiritu sancto; sicut potuisti ostendere de Filio, propter formam servi? Scimus enim dictum esse Patrem Filio maiorem esse, quia in forma servi erat Filius; et adhuc in forma est humana Filius, quam levavit in caelum: propterea dictum est de illo quod et nunc *interpellat pro nobis* (Rom 8,34). Et sempiterna erit in regno hæc eadem forma immortalis; propter quod dictum est: *Tunc et ipse Filius subiectus erit ei qui illi subiecit omnia* (1 Cor 15,28). Nam de Spiritu sacto qui nullam suscepit creaturam ad unitatem personæ suæ, quamvis se per subiectam creaturam visibiliter et ipse, sive per columbæ speciem, sive per linguas igneas, sit demonstrare dignatus (Mt 3,16; Act 2,3), nunquam dictus est eo maior Pater; nunquam dictus est Spiritus sanctus adorasse Patrem, nunquam dictus est minor Patre. Sed dicis de Filio: *Si aequalis esset,* [724] *utique talis;* id est, ut quia non est ingenitus, non videatur talis. Posses dicere non esse hominem quem genuit Adam, quia ipse Adam non est genitus, sed factus a Deo. Si autem potuit Adam esse, et non esse genitus, et tamen hoc generare quod erat ipse, non vis ut potuerit Deus Deum æqualem sibi? Puto me tibi ad omnia respondisse. Sed si non vis esse discipulus, noli esse multiloquus.

15. 1. MAX. dixit: Loqueris quasi auxilio principum munitus, nihil secundum timorem Dei. Longas horas sustinui, exposuisti ut tibi visum est. Respondemus Deo auxiliante ad omnia. Nec enim nudo sermone, sed tes-

[27] Véase la nota 5.

exponer. Responderé con el auxilio de Dios a todo. Y no con una exposición carente de fundamento, sino basado en los testimonios de la Sagrada Escritura [28]. Solamente te ruego que, como nosotros hemos sido tolerantes mientras tu Reverencia hablaba, tú y los tuyos seáis pacientes ahora, para que pueda responder a cada una de las cuestiones que has propuesto, pues también tú respondiste lo que te pareció oportuno a las nuestras.

15. 2) Nosotros adoramos a Cristo como al Dios de toda criatura. Pues es adorado y recibe culto no sólo de la naturaleza humana, sino también de todas las Virtudes celestes, conforme a lo que afirma el bienaventurado Pablo: *Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, el cual, existiendo en la forma de Dios, no consideró usurpación el ser igual a Dios, sino que se anonadó, tomando la forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en la condición de hombre; se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz. Por eso Dios le exaltó y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre.* En verdad, juzgaste que en tu exposición tenías que suprimir aquello que era contrario a tu sentencia, sabiendo que la lectura completa del texto te denunciaba. El mismo Pablo dice que toda rodilla se dobla

timoniis divinarum Scripturarum muniti. Tantum sicut nos patientes fuimus exponente tua Religione, et ipse cum tuis patientiam accommoda, ut ad singulos tuos sermones demus responsum, sicut et ipse ad nostros respondisti quod tibi placuit.

2. Nos Christum colimus ut Deum omnis creaturæ. Nam qui adoratur et colitur, non tantum ab hominum natura, verum etiam et ab omnibus Virtutibus caelestibus, audi clamantem beatum Paulum: *Hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Iesu: qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se parem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo: humiliavit semetipsum, factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod est Deus eum superaxaltavit, el donavit ei nomen quod est super omne nomen.* Illud utique quod tu in tuis prosecutionibus, sciens quod professioni tuæ erat contrarium, subducendum putasti, sciens quia lectio te argueret. Nam quod omne genu flectatur Christo, utique sic prosequitur ipse Paulus, cum dixisset: *Donavit illi nomen quod est super omne nomen,* sequitur: *Ut in nomine Iesu omne genu flectatur,*

[28] Para Simonetti, Maximino es un pésimo conocedor de la Escritura: repite sin más los argumentos tradicionales entre los arrianos (*S. Agostino...*, p.71, nota 82). Meslin, por el contrario, opina que poseía una ciencia escriturística innegable (*Les Ariens d'Occident*, p.95). Los textos sagrados, que a continuación insertará en su prolongada intervención, nos obligan a pensar que estaba muy familiarizado con la Biblia. El juicio de Hamman también es válido para este obispo: «La erudición bíblica es una de las notas más destacadas de casi todos los escritores latinos, que conocían de memoria incontables versículos y pasajes, que afloran espontáneamente a su espíritu cuando hablan o escriben» (*Patrología*, vol 3 [Madrid 1981] p.22).

ante Cristo cuando añade: *Le otorgó el nombre que está sobre todo nombre.* Y sigue: *Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos; y toda lengua confiese que el Señor Jesús está en la gloria de Dios Padre.* Diciendo el Apóstol: *Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos,* incluyó todo. Nada hay en el cielo que no doble la rodilla ante Cristo; nada existe en la tierra que no doble la rodilla ante Cristo; nada hay en los abismos que no doble la rodilla ante Cristo. Pero esto se lo concedió el Padre. Pueden comprobar los que lean esto si esta disquisición responde a mi autoridad o a mi charlatanería, como me acusas, o está realmente fundada en la autoridad de las Sagradas Escrituras.

15. 3) Dices que el Espíritu Santo es igual que el Hijo. Presenta testimonios, según los cuales el Espíritu Santo es adorado y ante él se dobla toda rodilla de los seres celestes, terrestres e infernales. Nosotros hemos aprendido, conforme a la enseñanza del bienaventurado apóstol Pablo, que hay que adorar a Dios Padre: *Por eso doblo mi rodilla ante el Padre de nuestro Señor Jesucristo, de quien toma el nombre toda paternidad en los cielos y en la tierra.* Adoramos al Padre basados en la autoridad de la Sagrada Escritura. Igualmente, instruidos por las Divinas Letras, damos culto y adoramos a Cristo Dios. Si en alguna parte se dice que hay que adorar al Espíritu Santo, porque el Padre o el Hijo o el mismo Espíritu Santo así lo testifican, léeme ese texto de las Escrituras Divinas, que puede que yo lo haya omitido.

caelestium, terrestrium et infernorum; et omnis lingua confiteatur quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris (Phil 2,5-11). Dicendo enim: *Ut in nomine Iesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et infernorum;* universa conclusit. Nihil est in caelo quod non genu flectat Christo; nihil remansit in terra quod non genu flectat Christo; nihil in inferis quod non genu flectat Christo. Et hoc Pater ei donavit. Possunt enim probare qui legunt, si ex mea auctoritate vel ex multiloquio, ut accusas, hanc prosecutionem feci, aut certe de auctoritate divinarum Scripturarum respondeo.

3. Dicis Spiritum sanctum quod æqualis sit Filio. Da testimonia, ubi adoratur Spiritus sanctus, ubi ei caelestia el terrestria et inferna genu flectant. Nos enim, quod adorandus sit Deus Pater, beato Paulo apostolo clamante didicimus: *Propterea flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur* (Eph 3,14-15). Auctoritate sanctarum Scripturarum adoramus Patrem: æque ab ipsis divinis Scripturis instructi, colimus et adoramus Deum Christum. Si [725] alicubi adorandus sit Spiritus sanctus; si Pater ei sic perhibuit testimonium, si Filius, se ipse de se ista amplexus est, lege præter quam diximus ex divinis Scripturis.

15. 4) Que Cristo está sentado a la derecha de Dios, que ruega por nosotros, el mismo Pablo lo expone en otro lugar: *Buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la derecha de Dios.* El mismo escribe así a los Hebreos: *Hecha la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas.* Asimismo el Espíritu Santo predijo por el profeta: *Dijo el Señor a mi Señor, siéntate a mi derecha.* Igualmente el mismo Hijo lo aseveró en el Evangelio. Además, al pontífice aquel que le preguntaba bajo juramento: *Dinos si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios bendito,* le respondió: *Yo soy;* o también: *Tú lo dices, y a partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del poder de Dios.*

15. 5) Nosotros honramos con toda justicia al Espíritu Santo como doctor, guía, iluminador y santificador. Damos culto a Cristo como creador. Adoramos con sincera devoción al Padre como autor, a quien proclamamos único autor en todas partes y ante todos [29]. Pues estas calumnias provienen de la instrucción filosófica. No creo que tú hayas leído superficialmente lo que dice el Apóstol: *Porque a Cristo, no siendo en verdad pecador, le hizo pecado por nosotros, para que viniéramos a ser justicia de Dios en él.*

4. Quod Christus est in dextera Dei, quod interpellat pro nobis (cf. Rom 8,54), sic etiam in alio loco ipse prosequitur Paulus dicens: *Quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens* (Col 3,1). Sic ad Habræos ipse scribens ait: *Purificatione peccatorum facta, consedit ad dexteram magnitudinis in excelsis* (Hebr 1,3). Sic utique et Spiritus sanctus iam ante per prophetam præcinuerat, dicens: *Dixit Dominus Domino meo, Sede a dextris meis* (Ps 101,1). Sic et ipse Filius in Evangelio professus est (cf. Mt 22,44). Præterea ad illum principem qui eum adiurans dicebat: *Dic nobis si tu es Christus Filius Dei benedicti;* ait ipse: *Ego sum;* vel certe: *Tu dicis;* et: *Amodo videbitis Filium hominis sedentem ad dexteram virtutis Dei* (Mc 14,61-62; Mt 26,63-64).

5. Nos enim Spiritum sanctum competenter honoramus ut doctorem, ut ducatorem, ut illuminatorem, ut sanctificatorem: Christum colimus ut creatorem; Patrem cum sincera devotione adoramus ut auctorem, quem et unum auctorem ubique omnibus pronuntiamus. Istæ enim calumniæ de philosophicæ artis instructione veniunt. Non puto te minus legisse quod ait Apostolus: *Quoniam Christus utique cum non esset peccator, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso* (2 Cor 5,21). Nec

[29] Ya nos hemos referido a su concepción trinitaria. No insistimos más. Pero nos parece interesante destacar la distinción entre *creator* (Cristo) y *auctor* (el Padre). No cabe la menor duda de que con esas dos palabras ha querido reflejar la absoluta superioridad del Padre respecto al Hijo.

Puede que no haya llegado hasta ti lo que dice la Escritura: *Maldito todo el que cuelga de un madero,* y que es interpretado por el binaventurado apóstol Pablo de este modo: *Hecho por nosotros maldición, para que la bendición se cumpliera en los gentiles.* Ciertamente no has entendido lo que dice el mismo Pablo: *El primer hombre, Adán, salido de la tierra, es terreno; el segundo hombre, el Señor, que viene del cielo, es celeste.*

Luego también Cristo asumió la naturaleza humana, como tú mismo expusiste. Y por esta razón dijimos que descendió a los contagios terrenos. Pues no ignoramos, puesto que lo leemos, que *él no cometió pecado, ni se halló engaño en su boca; que, cuando era maldecido, no replicaba con maldiciones: cuando padecía, no amenazaba, sino que se encomendaba a aquel que juzga con justicia.* Tampoco desconocemos lo que dijo Juan Bautista: *He aquí el cordero de Dios, he aquí el que quita el pecado del mundo.* Así consta, como tú mismo lo has expuesto. Pues no debemos ser obstinados en todo, que no alabemos lo que has dicho de modo correcto. Ya que es perfecta tu exposición, cuando afirmas que Cristo principalmente vino a limpiarnos de los pecados y de las iniquidades; pero no a contaminarse, según tú mismo has mantenido. Porque es cierto que conforme a aquella bienaventurada sustancia de su divinidad, que tuvo antes de la creación del mundo, antes de los siglos, antes de los tiempos, antes de los días, antes de los meses, antes de los años, antes de que existiera algo,

hoc sane ad te forte pervenit, quod dixerit Scriptura: *Maledictus omnis qui pendet in ligno;* quod interpretans beatus apostolus Paulus dicit: *Factus pro nobis maledictum, ut benedictio in gentibus adimpleretur* (Deut 21,23; Gal 3,45). Nec hoc sane pervenit ad te, quod ait ipse Paulus: *Primus homo Adam de terra terrenus, secundus homo Dominus de caelo caelestis advenit* (1 Cor 15,47). Ergo et Christus suscepit hominem, ut ipse exposuisti. Et ea de causa diximus quod ad terrena contagia descendit. Non enim ignoramus illum secundum quod legimu3: *Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ipsius: qui cum malediceretur, non remaledicebat; cum pateretur, non comminabatur; commendabat autem se iudicanti iuste* (1 Petr 2,22-23). Nec hoc ignoramus quod ait Baptista Ioannes: *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi* (Io 1,29). Constat, ut et ipse prosecutus es. Nec enim ad omnia obstinati esse debemus, ut non quæ bene dicis laudemus. Valde enim iusta est prosecutio tua, quia ob hoc venit Christus, ut nos potius a peccatis et ab iniquitatibus mundaret; non tamen ut ipse contaminaretur, sicut et ipse prosecutus es. Certum est enim, quod secundum divinitatis suæ substantiam illam beatam, quam
[726] habuit ante mundi constituionem, ante sæcula, ante tempora, ante

antes de cualquier pensamiento, en aquella bienaventurada naturaleza nació Dios del Padre [30].

15. 6) Al hablar de Dios hay que emplear comparaciones dignas. Y en verdad me ha desagradado y me ha dolido mucho lo que dijiste en tu exposición: que el hombre engendra a otro hombre y el perro a otro perro. No debiste recurrir a una comparación tan torpe para aplicarla a aquella inmensidad [31].

15. 7) Pero ¿quién ignorará que Dios engendró a Dios, que el Señor engendró al Señor, que el Rey engendró al Rey, que el Creador engendró al Creador, que el bueno engendró al bueno, que el sabio engendró al sabio, que el clemente engendró al clemente, que el poderoso engendró al poderoso? Nada perdió el Padre al engendrar al Hijo. Pues no engendró tan gran bien como si fuera un envidioso, sino como la fuente de bondad, de cuya bondad toda criatura es testigo, según tu exposición, que alabo encarecidamente, en la que citaste el texto de la Sagrada Escritura: *Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, es conocido por el entendimiento a través de los seres creados, tanto su virtud sempiterna como su divinidad.*

15. 8) Pero aún añado más, no poniendo sentencias contrarias a lo que ha sido dicho correctamente, sino buscando la concordia.

dies, ante menses, ante annos, antequam quidquam esset, ante aliquam excogitationem, in illa beata natura Deus natus a Patre est.

6. In Deo enim comparatione digna uti decet. Hoc sane mihi displicet, et valde animo dolui in tua prosecutione: ut enim diceres quod homo hominem generat, et canis canem; tan fœda comparatio in illam tantam immensitatem produci non debuit.

7. Quis autem ignorat quod Deus Deum genuit, quod Dominus Dominum genuit, quod Rex Regem genuit, quod Creator Creatorem genuit, quod bonus bonum gefuit, quod sapiens sapientem genuit, quod clemens clementem genuit, potens potentem? Nihil subtraxit Pater in generando Filium. Nec enim invidus, sed ut fons bonitatis tantum bonum genuit, cuius bonitatis testis est omnis creatura, secundum tuAm ipsius prosecutionem, quam valde laudo, ubi de divinis Scripturis protulisti, dicendo: *Invisibilia enim eius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque virtus eius ac divinitas* (Rom 1,20).

8. Adhuc autem adicio, non contraria his quæ bene sunt dicta dicens, sed consensum accommodans: quoniam ex magnitudine pulchritudinis

[30] Todas esas expresiones no significan que el Hijo sea coeterno al Padre, simplemente es anterior a todo lo creado. Sobre este punto los arrianos se mostraron siempre intransigentes, pues, según ellos, el principio ontológico tiene que ser también principio cronológico (*Arianesimo Latino,* p.711).

[31] Rechaza las analogías, tomadas del mundo animal, en cuanto indignas del Ser divino. Le resulta más sencillo negar su aplicación a Dios, por ser comparaciones indecentes (un perro engendra a otro perro), que dedicarse a refutarlas.

Porque de la magnitud de la belleza de las criaturas se conoce y se da culto de modo digno al Creador. Según creo, he respondido a esto. El bienaventurado Pablo lo expone de nuevo: *Porque el escrito que había contra nosotros lo quitó Cristo de en medio, clavándolo en la cruz; y librándose de la carne, se revolvió confiadamente contra los principados y las potestades, triunfando de ellos en sí mismo.* Sin embargo, como hombre que no estoy preparado en las artes liberales y en la retórica, si he cometido algún desliz al hablar, debiste haber atendido al sentido y no fijarte en la falta en que incurrí al expresarme, llevándome hasta admitir un crimen. No lo quiera Dios; Dios no lo permita. El Dios Unigénito es el Dios de toda criatura, puro, sin mancha, santo, imperturbable, sin impureza alguna en sí. Pues *quien no honra al Hijo, no honra al Padre, que le envió.*

Que *el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros,* el evangelista lo asegura: *Y vimos su gloria como la del Padre, lleno de gracia y de verdad.* Ya antes el Antiguo Testamento había predicho esto mismo: *Lavará en vino su túnica y en sangre de uvas su vestido.* Creo lo que leo. Porque *el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros.* De nuevo leo lo que el bienaventurado Pablo dijo: *Que transfigurará el cuerpo de nuestra humillación, haciéndolo conforme a la imagen gloriosa de su cuerpo.* Porque creo que Cristo Dios engendrado por el Padre antes de todos los siglos, y que él se edificó, a semejanza de Salomón, una casa perfecta, se-

condigne Creator eorum cognoscitur atque colitur. Ut puto dedimus ad ista responsum; quoniam hoc et beatus Paulus iterum prosequitur: *Quoniam chirographum quod erat contrarium nobis, ipsum tulit Christus de medio, affigens illud cruci; et exuens se carnem, potestates et principatus transduxit fiducialiter, triumphans eos in semetipso* (Col 2,14-15). Attamen et sicut homo qui exercitationem liberalium litterarum vel rhetoricæ artis non feci, si quod vitium fecissem in sermone, ad sensum respicere debuisses, et non vitium sermonis intendens, in crimen nos inducere. Absit, absit: Unigenitus Deus, Deus est universæ creaturæ, mundus, incoinquinatus, sanctus, securus, nullam in se habens immunditiam. Nam *qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem qui misit illum* (Io 5,23). Quod enim *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis,* evangelista testatur: *Et vidimus,* ait, *gloriam eius, gloriam tanquam unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis* (ib., 1,14). De hoc ipso et ante iam Vetus Testamentum præcinuerat, dicens: *Lavabit in vino stolam suam, et in sanguine uvae opertorium suum* (Gen 49,11). Quod lego, credo: quoniam *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis.* Iterum lego beatum Paulum dixisse: *Qui transfigurabit corpus humilitatis nostrae, conforme fieri imagini corporis gloriae suae* (Phil 3,21). Credo enim quod Christus Deus a Patre genitus, ante omnia sæcula, ipse sibi secundum Salomonem perfectam ædificasset

gún lo que leemos: *La Sabiduría se edificó una casa.* Tomó esta casa en lugar de un templo [32].

15. 9) Tú mismo me has dado la razón: en cierto sentido, Cristo es visible, y en otro es invisible. Según creo, esta última explicación no ha llegado a los oídos de tu Reverencia. Pues en tu exposición, recurriendo a la comparación con el alma, manifestaste que es una razón pía y justa que creamos y conozcamos que si el alma humana, unida al cuerpo, no puede ser vista con los ojos corporales, ¿cuánto más el Creador del alma no podrá ser visto con los ojos corporales? Porque si los ángeles, según la sustancia de su naturaleza, son invisibles, ¿cuánto más el Creador de los ángeles, que hizo tantos y tan grandes seres, ángeles, arcángeles, sedes, dominaciones, principados, potestades, querubines y serafines?

Conforme leemos en el Evangelio, todo el género humano, en relación a esa multitud angélica, ha sido asemejado a una oveja: *Dejadas las noventa y nueve en los montes, vino a buscar la perdida.* Después dice: *Así será mayor el gozo en el cielo por un pecador que haga penitencia que por noventa y nueve justos, que no tienen necesidad de penitencia.* Porque ¿quiénes son los que no necesitan hacer penitencia sino ciertamente aquellas virtudes celestiales, que nada tienen en común con la naturaleza humana?

Hay que considerar el poder del Unigénito de Dios y admirar en él la sublimidad de la omnipotencia de Dios Padre, que engren-

domum, secundum [727] quod legimus: *Sapientia ipsa sibi aedificavit domum* (Prov 9,1): quam domum vice templi accepit.

9. Nam et ipse dedisti rationem, secundum quid sit visibilis, secundum quid invisibilis: ut puto non recens hæc auditio pervenit ad aures tuæ Religionis. Nam et in prosecutione quam prosecutus es, comparationem accipiens animæ, ostendisti piam et iustam rationem esse ut credamus et cognoscamus, quia si anima humana in corpore posita, oculis corporalibus videri non potest; quanto magis Creator animæ corporalibus oculis videri non potest? Nam si Angeli secundum naturæ suæ substantiam invisibiles habentur, quanto magis Creator Angelorum, qui tanta ac talia fecit, Angelos, Archangelos, Sedes, Dominationes, Principatus, Potestates, Cherubim, Seraphim? Ad quorum multitudinem, et legimus in Evangelio, omne genus humanum ad unam comparavit ovem, dicens: *Relictis nonaginta novem in montibus, venit quaerere unam errantem.* Nam denique: *Sic erit gaudium,* ait, *in caelo super uno peccatore paenitentiam agente, quam in nonaginta novem iustis qui non indigent paenitentia* (Lc 15,4.7). Nam qui non indigent paenitentia qui sunt, nisi utique illæ caelestes virtutes, quibus nihil est cum humana natura comune? Consideranda est virtus Unigeniti Dei, et in ipso admiranda est magnitudo omnipotentiæ Dei Patris,

[32] La encarnación, equiparada a un templo, no expresa la relación íntima de la unión hipostática. La comparación nos recuerda el n.8 del *Sermo Arianorum*

dró un Hijo tan grande, tan poderoso, tan sabio, tan perfecto, que hizo tantas y tan excelsas virtudes celestiales [33]. Y afirmamos esto para que no seamos tachados de charlatanes, según te has dignado calificarnos; lo cual ojalá suceda, a fin de que también podamos decir: *Nosotros somos necios a causa de Cristo;* y: *Nos hemos convertido en la basura de este mundo;* y aun todo lo que tu Reverencia quisiera añadir sobre nosotros. Conocemos al que dijo: *Pues por ti sufro injurias durante todo el día.* A este ejemplo nos remite Pablo: *Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo;* y también Pedro: *Cristo padeció por vosotros, dejándoos ejemplo, para que sigáis sus huellas.*

Según la sustancia de su divinidad, el Hijo no sólo no es visto por los hombres, sino que tampoco es visto por las virtudes celestiales. Pues el arcángel puede ver al ángel, y el ángel puede ver y escrutar nuestras almas espirituales. En verdad, se trata de este principio: el superior puede ver y escrutar a los inferiores. También, según la sentencia del Salvador, cuando dijo a aquel que se jactaba de ser rico: *Necio, esta noche se te pedirá el alma,* es oficio del ángel llevar el alma ante la presencia del Señor. Sin embargo, el alma no puede ver o presentar al ángel. Siguiendo este orden, sube más arriba y verás cómo el Padre es invisible, ya que no tiene superior que le escrute; que, en lo que es, es infinito, pues ni puede ser definido por la palabra ni concebido por la mente. So-

qui tantum ac talem genuit Filium, tam potentem, tam sapientem, sic plenum, qui tantas ac tales caelestes virtutes fecit. Et ne verbosi inveniamur, sicuti iam et denotare nos dignatus es: quod quidem atque utinam contingat, ut et nos possimus dicere: *Nos stulti propter Christum;* et: *Tanquam purgamenta mundi huius facti sumus* (1 Cor 4,10.13), et si quid aliud tua Religio de nobis voluerit iudicare. Scimus illum qui dixit: *Quoniam propter te improperium sustinui tota die* (Ps 68,8). Ad quod exemplum nos provocans Paulus, dicebat: *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi* (1 Cor 4,16). Nam et Petrus ait: *Christus passus est pro vobis, relinquens vobis exemplum, ut sequamini vestigia eius* (1 Petr 2,21). Secundum divinitatis suæ substantiam, non solum ab hominibus non videtur Filius, sed etiam nec a caelestibus virtutibus. Potest enim archangelus angelum videre, a[n]gelus animas nostras spirituales et videre et penetrare: hoc est utiq[ue] maiorem inferiores et videre et penetrare. Et secundum Salvatoris sententiam, ut dicebat tunc ad illum qui se divitem iactabat: *Stulte, hac nocte expostulatur anima tua te* (Lc 12,20); est officium angeli, ut animam restituat ante conspectum Domini. Non tamen anima potest angelum videre, aut exhi[728]bere. Isto enim ordine ascende superius; et invenies quemad-

[33] El obispo godo muestra un convencimiento pleno de que los ángeles son muchísimo más numerosos que los hombres. Para demostrarlo nos ofrece esta curiosa interpretación del texto bíblico

bre su magnitud, no sólo la lengua humana, sino también todas las virtudes celestiales unidas a un mismo tiempo dicen lo que pueden, pero no explican lo que es. Está rebosante de lo que todos dicen de él.

Porque sólo el Hijo le honra y alaba dignamente, en cuanto que ha recibido del que le engendró más que los otros, de tal manera que supera todo discurso. Pues que honra y alaba y glorifica a su genitor, aunque los cuatro evangelios lo aseguran, voy a resumirlo, y suprimiendo aquellos testimonios que acostumbráis aplicar a su condición humana, presentaré ahora otros testimonios, según los cuales adora al Padre en el cielo. Así dice Pablo a los Hebreos: *Pues no entró Cristo, ejemplar de la verdad, en templos hechos por mano de hombre, sino en el mismo cielo, para presentarse ahora ante la persona de Dios en favor nuestro.* Y esto, ciertamente, después del retorno de Cristo al cielo. Ya que luego hablo desde el cielo: *Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?* Más tarde, el Espíritu Santo diría: *Separadme a Bernabé y a Pablo para el ministerio al que les he llamado.* Y Pablo, así elegido, dice: *Pues no entró Cristo, ejemplar de la verdad, en templos hechos por mano de hombre, sino en el mismo cielo, para presentarse ahora ante la persona de Dios en favor nuestro.*

Y porque sugirió tu Reverencia que respondamos si el Hijo ve al Padre, leemos el texto del Evangelio: *Nadie ha visto al Padre sino el que viene de Dios, ése ha visto al Padre.* El Hijo ve al Padre,

modum est unus invisibilis Deus Pater, qui superiorem non habet a quo circuminspiciatur: qui quantus est, infinitus est; qui nec finiri verbis, nec mente concipi potest, de cuius magnitudine, non solum humana lingua, sed etiam et omnes caelestes virtutes pariter coadunatæ dicunt ut valent, non tamen explicant ut est. Plenus est ab omni quod dicitur. Hunc enim solus *Filius codigne honorat et laudat, quanto plus a suo genitore* ante omnem excogitationem est consecutus. Nam quia et honorat et collaudat et glorificat suum genitorem, quamvis quatuor Evangelia testantur, attamen in compendium referens, eis quæ carni soletis applicare postpositis, iam nunc proferam testimonia, ubi in caelis suum Patrem adorat. Dicit enim sic Paulus ad Hebræos: *Non enim in manufactis templis intravit Christus exemplarium veritatis; sed in ipso caelo modo apparet personae Dei pro nobis?* (Hebr 9,24). Hoc utique post Christi regressum in caelis. Posteaquam enim de caelo locutus est, dicens: *Saule, Saule, quid me persequeris?* (Act 9,4). Posteaquam Spiritus sanctus ait: *Segregate mihi Barnabam et Paulum in opus ministerii quo vocavi eos* (ib., 13,2); vocatus Paulus dicit: *Non in manufactis templis intravit Iesus exemplarium veritatis, sed in ipso caelo modo apparet personae Dei pro nobis.* Et quia suggessit Religio tua, ut ad hoc demus responsum, si Filius videat Patrem; legimus in Evangelio: *Non quia vidit Patrem quisquam, nisi qui est a Deo, hic vidit*

pero ve al incomprensible. El Padre, sin embargo, ve al Hijo como si lo tuviera y mantuviera en su seno, según el testimonio ya citado que ***a Dios nadie jamás le ha visto; el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, él lo contó.*** Pues el Padre ve al Hijo como a Hijo; el Hijo ve al Padre como a Padre inmenso [34].

Tu Reverencia dijo que la sabiduría humana era invisible. Creo que será suficiente el dicho de Isaías: ***¿Acaso os parece poco disputar con los hombres y pretendéis discutir también con el Señor?*** Ciertamente, no es poco discutir con los hombres, pues, aunque alguno sea sabio, puede que sea más sabio su contrincante, que le examina. Ahora bien, ¿la sabiduría del hombre no queda patente?; ¿no se manifiesta en los discípulos? Luego la sabiduría humana, que puede ser comprendida, que es vista, que también es conservada, no es invisible. Por lo demás, es decoroso y está en orden que tú hayas empleado comparaciones dignas; porque hablas de Dios, de aquella inmensidad que, aunque le apliquemos alguna comparación, en cuanto es posible a la mente humana o según la autoridad de la Sagrada Escritura, sin embargo, tales comparaciones no son del todo dignas de él, que es incomparable.

15. 10) Yo digo, según los testimonios aducidos, que solo el Padre es uno, y no es uno con otro o con un tercero, sino que él

Patrem (Io 6,46). Vidit ergo Patrem, sed vidit incapabilem. Pater autem sic videt Filium, ut tenens in sinu suo et habens, secundum antelatum testimonium, quod ***Deum nemo vidit unquam; unigenitus Filius qui est in sinu Patris, ipse narravit*** (ib., 1,18). Videt enim Pater Filium ut Filium: Filius videt Patrem ut Patrem immensum. Humanam sapientiam invisibilem pronuntiat tua Religiositas, ut puto sufficit Isaiæ dictum dicentis: ***Numquid modicum est vobis certamen praestare hominibus? Et quomodo Domino praestabitis certamen?*** (Is 8,13). Certum est autem quia non est modicum hominibus certamen præstare, cum quando quamvis sit ille quisque sapiens, habeat sapientiorem qui eum videat. Deinde huius enim sapientia non in opere eius perspicitur? Non in discipulis probatur? Non ergo invisibilis est humana sapientia, quæ comprehendi potest, quæ videtur, quæ et reprehenditur. De cætero autem decet et ordinis est, dignis te uti comparationibus; quia de Deo loqueris, de illa immensitate: cui etsi comparatio detur, quantum fieri potest secundum excogitatum humanum, aut certe secundum auctoritatem divinarum Scripturarum, non per omnia comparatio ulla digna invenitur ad illum, qui est incomparabilis.

10. Ego Patrem solum secundum antelata testimonia, non cum altero et

[34] La invisibilidad del Padre es presentada como prueba de su absoluta trascedencia, pues no tiene superior que le pueda escudriñar. Maximino no compagina su argumentación con ciertos datos de la Escritura, en los que se nos dice que el Hijo ve al Padre. No le queda más remedio que proponer determinadas limitaciones: aunque el Hijo ve al Padre, también para él es incomprensible e inmenso. Así se descubre la poca consistencia del principio, totalmente gratuito «el mayor ve al menor y no viceversa» *(S. Agostino...*, p.72-73)

solo es un único Dios. Pues si él solo no es uno, será una parte. No admito un Dios compuesto de partes; sino lo que es, es poder ingénito simple. El Hijo, engendrado antes de todos los siglos, también es poder. De este poder del Hijo decía el bienaventurado Apóstol: ***Congregados vosotros y mi espíritu con el poder del Señor Jesús.*** Por tanto, digo y profeso lo que los Santos Evangelios nos enseñan. Y también el Espíritu Santo es poder en el ámbito de su dominio: del cual el Señor dio este testimonio: ***Pero vosotros*** (se refería a sus discípulos) ***permaneced en la ciudad de Jerusalén hasta que quedéis revestidos del poder de lo alto.***

15. 11) Si tú sostienes que el Hijo es invisible, porque no puede ser visto por el ojo humano, ¿por qué no dices igualmente que las virtudes celestiales son invisibles, pues tampoco ellas pueden ser vistas por la mirada humana? Yo presenté el testimonio, sin interpretación alguna de propia cosecha: ***El bienaventurado y solo poderoso, el Rey de los reyes y el Señor de los señores.*** Si cité la Escritura, no debe ser censurado; pero si indagas el sentido de la Escritura, daré razón del mismo.

15. 12) Pues el Apóstol dice. ***El bienaventurado y solo poderoso, el Rey de los reyes.*** Sólo llama poderoso al Padre, y no porque el Hijo no sea poderoso. Oye al Espíritu Santo, dando testimonio del Hijo, cuando clama: ***¡Oh príncipes vuestros, levantad las puertas; y alzaos, oh puertas eternales, y entrará el rey de la gloria!:***

tertio dico quod unus est, sed quod solus unus est Deus. Si vero solus unus non est, pars est. Nec enim ex partibus compositum unum di[729]co Deum; sed ille quod est, virtus est ingenita simplex: Filius ante omnia sæcula et ipse virtus est genitus. De hac sane virtute Filii beatus Apostolus dicebat: ***Congregatis vobis et meo spiritu, cum virtute Domini Iesu*** (1 Cor 5,4). Dico enim et profiteor quod nos sancta docent Evangelia. Et quia Spiritus sanctus et ipse sit virtus in sua proprietate; de quo Dominus testimonium perhibet, dicendo: ***Vos autem sedete*** (ad suos discipulos) ***in civitate Ierusalem, quoadusque induamini virtute ab alto*** (Lc 24,49).

11. Si ob hoc invisibilis Filius a te pronuntiatur, eo quod oculis humanis contemplari non possit; cur non et caelestes virtutes pariter invisibiles pronuntias, quando nec ipsæ obtutibus humanis videri possint? Ego quidem testimonium protuli sine aliqua interpretatione verborum meorum, dicens: ***Beatus et solus potens, Rex regum, et Dominus dominantium*** (1 Tim 6,15). Si Scripturam recitavi, reprehendi non debui; sin vero perscrutaris sensum Scripturæ, reddo rationem.

12. Ait enim Apostodus: ***Beatus et solus potens, Rex regum.*** Solum dicit potentem Patrem, non quia Filius non sit potens. Audi igitur testimonium de Filio, ipsum Spiritum sanctum clamantem et dicentem: ***Tollite portas, principes vestri, et elevamini, portae aeternales, et introibit rex gloriae*** Et sequitur: ***Quis est iste rex gloriae?*** Et responsum intellege: ***Dominus***

y sigue: *¿Quién es este rey de la gloria?* Escucha la respuesta: *El Señor fuerte y poderoso.* ¿Cómo no será poderoso, si toda criatura anuncia su poder?

15. 13) ¿Cómo no va a ser sabio aquel de quien el Espíritu Santo, alabando su sabiduría, pregona: *¡Qué maravillosas son tus obras, oh Señor!; todo lo hiciste con sabiduría?* Pues como todo fue hecho por Cristo, sin duda alguna el Espíritu Santo le alaba al decir: *todo lo hiciste con sabiduría.* Y siendo esto así, hay que averiguar por qué el bienaventurado Pablo dice: *El bienaventurado y solo poderoso.* Según mi opinión, llama al Padre el solo poderoso, porque él solo es incomparable en su poder. De su radical diferencia decía el profeta admirado: *¡Oh Dios!, ¿quién será semejante a ti?* ¿Quieres saber cómo él solo es el poderoso? Mira al Hijo, admira el poder del Hijo. Pues por él puedes saber que el Padre es el solo poderoso, ya que engendró un Hijo tan poderoso. El Padre con un inmenso poder engendró un creador poderoso. El Hijo con su poder, recibido del Padre, como él mismo afirma: *Todo me ha sido entregado por mi Padre,* no creó un creador, sino una criatura. Admirando este poder de Dios Padre, decía Pablo: *El bienaventurado y solo poderoso.* Pues si el hombre puede ser poderoso y veraz, conforme a lo que leemos de Job: *Aquel hombre era veraz y justo servidor de Dios;* y describiendo aquella región, dice que Job era *poderoso y grande entre todos los de la parte de oriente.* Luego ¿cómo el Padre es el solo poderoso? Mas si se dice «el solo» es porque nadie se le puede comparar, pues él solo tiene tanta grandeza, tanto poder, tanta potencia.

De igual modo, el bienaventurado apóstol Pablo también anuncia al Padre como el solo sabio: *A Dios, el solo sabio.* Hay que buscar, sin embargo, la razón de por qué le llama el solo sabio. No quiso decir que Cristo no sea sabio. Ya afirmaste que Cristo es *la Virtud de Dios y la Sabiduría de Dios.* También nosotros aportamos testimonios, según los cuales todo lo creó con sabiduría. Pero, en sentido propio; sólo el Padre es sabio. Creemos en las Escrituras, veneramos las Escrituras Divinas. Y no queremos omitir un solo ápice, temerosos del peligro que se nos conmina en las Sagradas Letras: *¡Ay de los que omiten o añaden algo!* ¿Quieres saber cuán grande es la sabiduría del Padre? Mira al Hijo, y verás la sabiduría del Padre. Por esta razón, el mismo Cristo decía: *Quien me ve, ve al Padre;* esto es, ve en mí su sabiduría y alaba su poder; glorifica a aquel que me engendró antes de todos los siglos tan grande y de tal categoría, el uno al uno, el solo al solo [35].

El Padre no buscó una materia para hacer al Hijo, tampoco tomó a alguno como auxiliar, sino que como él conoció, por su poder y sabiduría, engendró al Hijo. No confesamos que así como las otras criaturas fueron hechos de la nada, del mismo modo el Hijo fue hecho de la nada, como si fuera una criatura más. Esto nos lo atribuís, calumniándonos. Escucha la autoridad del decreto si-

fortis et potens (Ps 23,7-8). Quomodo non potens, cuius potentiam omnis prædicat creatura?

13. Quomodo non sapiens, de quo Spiritus sanctus collaudans eius sapientiam clamat et dicit: *Quam magnificata sunt opera tua, Domine! Omnia in sapientia fecisti* (Ps 103,24). Nam cum omnia per Christum sint facta, sine dubio illum Spiritus sanctus laudans dicebat: *Omnia in sapientia fecisti.* Et cum ita habeatur, requirendum est ergo quomodo beatus Paulus dicit: *Beatus et solus potens?* Ut puto, ideo solum potentem dicit, quia solus est incomparabilis in sua potentia. De cuius incomparabilitate propheta admirans dicebat: *Deus, quis similis erit tibi?* (Ps 82,2). Vis nosse quod solus est potens? Intuere Filium, admirans potentiam Filii. In ipso enim adverte, quia solus est potens, qui tam potentem genuit. Pater enim in illa immensa potentia potentem creatorem genuit. Filius in sua illa a Patre accepta potentia, ut ipse ait: *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo* (Mt 11,27), non creatorem creavit, sed creaturam constituit. Istam enim potentiam admirans Dei Patris, dicebat Paulus: *Beatus et solus potens.* Nam si et homo potens et verus, secundum quod de Iob legimus: *Erat homo ille verus et iustus Dei cultor;* adhuc et regionem illius describens dicit, quod esset *potens et magnus inter omnes ex parte Orientis* (Iob 1,1-3): quomodo ergo solus potens Pater? Sed solum dicit ob hoc, quia nullus ei comparatur, quia solus est tantæ magnitudinis, tantæ potestatis, tantæ [730] potentiæ. Pari modo et sapientem solum Patrem prædicat beatus Paulus apostolus dicens sic: *Soli sapienti Deo* (Rom 16,27). Sed requirenda est ratio, quemadmodum solus sapiens: non quod Christus non sit sapiens. Iam protulisti Christum *Dei Virtutem et Dei Sapientiam* (1 Cor 1,24): dedimus et nos testimonia, quod omnia in sapientia condidit. Sed vere solus sapiens Pater. Credimus Scripturis, et veneramur ipsas Scripturas divinas; et neque apicem unum præterire optamus, timentes periculum quod in ipsis divinis Scripturis est positum: *Vae detrahentibus aut addentibus!* (Deut 4,2). Vis scire quanta est sapientia Patris? Intuere Filium, et videbis sapientiam Patris. Et ea de causa ipse Christus dicebat: *Qui me vidit, vidit et Patrem* (Io 14,9), hoc est, in me eius videt sapientiam, eius laudat virtutem; illum glorificat, qui me tantum ac talem genuit ante omnia sæcula, unus unum, solus solum. Non quærens materiam unde faceret, non in auxilio aliquem accipiens, sed ut novit ipse sua virtute et sapientia genuit Filium. Non, ut calumniam facientes dicitis, quoniam sicuti alia creatura ex

[35] El Hijo es poderoso y también sabio. Sin embargo, como tales perfecciones las recibe del Padre, no las puede poseer en la misma medida. Sólo el Padre, fuente de la que derivan al Hijo, las tiene en grado sumo. Por eso se le puede llamar el solo poderoso, el solo sabio (*S. Agostino...,* p.73).

nodal, pues en el Concilio de Rímini nuestros padres, entre otras cosas, propusieron este canon: «Si alguno dijere que el Hijo fue hecho de la nada, y no de Dios Padre, sea anatema». Si te parece puedo aducir testimonios. Pues el bienaventurado apóstol Juan se expresó así: *Quien ama al genitor, ama también a aquel que nació de él*[36].

15. 14) Estoy admirado, carísimo. Porque cuando decís que también el Espíritu Santo es de la sustancia del Padre, si el Hijo es de la sustancia de Dios Padre y el Espíritu Santo es de la sustancia del Padre, ¿por qué uno es Hijo y el otro no? ¿Cómo explicas que, siendo de la misma sustancia, siendo igual al Hijo, según sostienes, no fuese constituido heredero de todas las cosas? ¿Por qué no es también hijo? ¿Por qué no se le aplica el mismo vocablo que a Cristo, *el primogénito de toda criatura?* Pero si el Espíritu Santo es igual al Hijo, éste ya no es Unigénito, pues existe otro que ha sido engendrado con él, y además es de la misma sustancia que el Padre y, en consecuencia, también debéis llamarle hijo. Me produce pena tener que escuchar esto[37].

Pues no comparáis aquella tan gran magnificencia a la nobleza del alma, sino a la fragilidad del cuerpo. Ciertamente del cuerpo

nihilo facta est, ita et profitemur quod ex nihilo quasi unus de creaturis sit factus. Quod quidem audi auctoritatem synodicæ lectionis, quia in Arimino patres nostri inter cetera et hoc dixerunt: «Si quis ex nihilo Filium dicit, et non ex Deo Patre, anathema sit». Si vis, sane testimonia profero. Ait enim sic beatus apostolus Ioannes: *Qui diligit genitorem, diligit et eum qui ex eo natus est* (1 Io 5,1).

14. Miror namque, carissime. Cum enim et Spiritum sanctum de substantia Patris esse dicatis, si Filius ex substantia Dei Patris est, de substantia Patris et Spiritus sanctus, cur unus Filius est, et alius non est filius? Quid vobis deliquit, cum ex eadem sit substantia, cum æqualis sit Filio, ut dicis; quare enim non et ipse hæres omnium constitutus; quare non et ipse filius? quare non et ipse eo vocabulo vocatur quo et Christus, *Primogenitus omnis creaturae?* (Col 1,15). Aut si æqualis, iam non unus unigenitus, habens et alterum secum genitum, et præterea ex eadem substantia Patris, unde et Filium dicitis esse. Quod quidem et doloris est audire. Non enim ad animæ ingenuitatem comparatis illam tantam magnificentiam, sed ad fragilitatem corporis. De corpore utique nascitur caro, corporalis filius: non

[36] Los arrianos de las generaciones posteriores al heresiarca rechazaron de modo explícito (Concilio de Rímini) que el Hijo hubiese sido creado de la nada. Con todo, no quisieron enfrentarse al dilema que les proponían los ortodoxos: si el Hijo no proviene del Padre, tiene que venir de la nada Su silencio sobre este razonamiento es casi absoluto. «Sólo en Maximino leemos un pasaje en el que trata de superar la dificultad, recurriendo a la voluntad y al poder de Dios como a la fuente (=materia) de la que habría tenido su origen el Hijo» (*Arianesimo Latino*, p.708-709)

[37] Este modo de razonar recoge el pensamiento del arrianismo de la segunda mitad del siglo IV, una vez planteado el tema del Espíritu Santo.

nace la carne, el hijo corporal; pero del alma no nace el alma. Luego si nuestra alma engendra incorruptible e impasiblemente, sin experimentar merma alguna ni impureza alguna, sino que, según los derechos divinos, legítimamente engendra un hijo, y permaneciendo íntegra se acomoda al cuerpo, conforme al sentir unánime de los sabios, ¿cuánto más el Dios omnipotente? Poco antes ya he dicho que toda comparación humana referente a Dios debe enmudecer, aunque intentamos hablar según nuestras posibilidades. Así, con mayor razón, el Dios Padre incorruptible engendró incorruptiblemente al Hijo[38]. Pues le engendró. Pero fíjate en mi prudencia, ya que tengo presente el testimonio de las Sagradas Escrituras: *¿Quién contará su generación?* El Padre engendró porque quiso, como poderoso, sin quitar nada, sin tener envidia, engendró al poderoso.

Dije que a las personas religiosas no les está permitido levantar calumnias. Yo confieso al Verbo de Dios, al Verbo de Dios no mortal, no corruptible. Pues la Escritura dice, respecto al cuerpo que asumió por nuestra salvación: *Mi carne descansará en la esperanza;* es decir, en la esperanza de la resurrección, *porque no abandonarás mi alma en el infierno, ni harás que tu santo conozca la corrupción.* Porque si el que es llamado santo es el Hijo de Dios, y no vio la corrupción, ya que al tercer día resucitó de

tamen anima de anima nascitur. Si ergo nostra anima incorruptibiliter generat et impassibiliter, nullam sentiens diminutionem, non inquinationem aliquam; sed legitime secundum iura divina generat filium, sapientia consensum accommodans corpori ipsa integra manet, quando magis omnipotens Deus? Iam et paulo ante dixi, ad quem omnis comparatio humana sileat, tamen ut valemus dicere conamur, quanto magis Deus Pater incorruptibilis incorruptibiliter genuit Filium? Genuit autem; cautionem meam tene, utique habens testimonia sanctarum Scripturarum: *Ge*[731]*nerationem eius quis enarrabit?* (Is 53,8). Genuit ut voluit, ut potens, nihil subtrahens, nulla invidia intercipiente potentem genuit. Dixi, religiosis non decet calumniam facere: ego Verbum Dei, Verbum Dei profiteor, non mortale, non corruptibile. Siquidem corpus quod suscepit pro salute nostra, clamat de illo Scriptura: *Requiescet caro mea in spe;* hoc est, resurrectionis spe: *quoniam non derelinques animam meam in inferno, neque dabis sanctum tuum videre corruptionem* (Ps 15,9). Si enim illud quod sanctum vocatum est Filius Dei, corruptionem non vidit, quia tertio utique die resurrexit a mortuis; quanto magis divinitas, quæ suscepit corpus incorruptibilis manet? Cur dicis quod non intellegis? Si non tibi ad omnia re-

[38] Maximino ha rechazado el ejemplo de la generación animal como indigno de Dios (15,6). Propone curiosamente otro ejemplo más espiritual y, por tanto, más en consonancia con la naturaleza divina: la generación del alma. El texto resulta contradictorio, pues poco antes había afirmado: «non tamen anima de anima nascitur» (*S. Agostino.* ., p 75, nota 106)

entre los muertos, ¿cuánto más la divinidad, que asumió el cuerpo, permanecerá incorruptible? ¿Por qué dices que no lo entiendes? Si no te hubiera respondido a todo, justamente sería tenido por un hombre sin inteligencia; sin embargo, no es propio de la religión dedicarse a injuriar. Pues no sólo afirmo que el Hijo de Dios es la sabiduría inmortal, sino que también demostraré que la sabiduría de los santos de Dios es inmortal. Porque si ellos, es decir, sus cuerpos, están llamados a la inmortalidad, ¿cuánto más aquella viva sabiduría suya, que florece en todos los creyentes hasta la consumación de los siglos, permanecerá inmortal?

Aunque por la prolijidad de la exposición haya omitido lo referente a la inmortalidad de Dios omnipotente, de quien dijo el bienaventurado apóstol Pablo: *El que solo tiene la inmortalidad*; sin embargo, volveré sobre el texto, acompañándolo, con la ayuda de la gracia divina, de su interpretación. Pues se describe al Padre como si él solo tuviera la inmortalidad, como si él solo fuera poderoso, como si él solo fuera sabio. ¿Quién entre los hombres espirituales ignora que el alma humana es inmortal? Además, según la sentencia del mismo Salvador: *No temáis a los que pueden matar el cuerpo, pero no pueden matar el alma*, ésta es inmortal. Siendo, pues, el alma inmortal, vemos que con mayor razón todas las virtudes celestiales son inmortales.

Puesto que dice el Salvador: *El que guarda mi palabra no verá eternamente la muerte*. Si el que guarda la palabra de Cristo no verá eternamente la muerte, ¿cuánto más él mismo, según el poder

sponsum dedero, merito sine intellectu esse iudicabor, si quominus tamen non est religionis iniuriis appetere. Ego enim non solum Filii Dei sapientiam immortalem esse assero, sed etiam comprobabo quod et sanctorum Dei sapientia immortalis sit. Nam si et ipsi, hoc est, eorum corpora ad immortalitatem revocantur, quanto magis eorum viva illa sapientia, quæ usque ad consummationem sæculi in omnibus credentibus floret, utique immortalis manet? Licet in prolixitate sermonis prætermiserim de immortalitate omnipotentis Dei, de eo quod dixit beatus apostolus Paulus: *Qui solus habet immortalitatem* (1 Tim 6,16); attamen replicabo textum; subsequar autem et interpretationem Deo favente et donante gratiam. Sic enim solus immortalitatem habere describitur, sicut et solus potens, sicuti et solus sapiens. Quis autem spiritualium hominum ignorat, quia anima humana immortalis est? Præterea cum Salvatoris sit sententia, dicentis: *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere* (Mt 10,28), ut immortalem. Cum ergo anima sit immortalis, multo magis omnes caelestes virtutes immortales esse conspicimus. Nam cum dicat Salvator: *Qui verbum meum custodit, mortem non videbit in aeternum* (Io 8,51). Et si qui verbum Christi custodit: *mortem non videbit in aeternum;*

de su divinidad, será inmortal, ya que su palabra tiene tanto poder? Ya hemos explicado aquel texto: *El que solo tiene la inmortalidad*. Ciertamente, el Hijo tiene la inmortalidad, pero la ha recibido del Padre. También todas las virtudes celestiales tienen la inmortalidad, pero la han recibido del Hijo, porque todo fue hecho por él. Sólo el Padre tiene propiamente la inmortalidad, porque no la ha recibido de otro, pues no tiene genitor, no tiene origen. El Hijo, sin embargo, como tú mismo has dicho, fue engendrado por el Padre.

Repetidas veces has afirmado que el Hijo es igual al Padre, cuando el Unigénito de Dios proclama siempre y en todas partes que el Padre es su autor, de quien, según he dicho hace poco, ha recibido la vida. De esta manera lo confiesa él mismo: *Como el Padre tiene la vida en sí mismo, así también dio al Hijo que tenga la vida en sí mismo*. Observa, pues, que con la vida ha recibido del Padre la inmortalidad, la incorruptibilidad y la inaccesibilidad. Porque el Padre tiene la vida en sí mismo, sin recibirla de otro; y por eso es verdaderamente *el bienaventurado y solo poderoso*.

¿Quién se rebajó a sí mismo: el Padre o el Hijo? ¿Quién es el que se apresuró a complacer con su obediencia sino el que dijo: *Yo hago siempre lo que le agrada*? ¿Quién es este que, llegando al sepulcro de Lázaro, decía: *Padre, te doy gracias porque siempre me escuchas; yo ya sabía que siempre me escuchas, pero lo he dicho por los que me rodean, para que crean que tú me has en-*

quanto magis ille secundum divinitatis suæ potentiam immortalis est, cuius tantam vim habet verbum? In eo autem quod dicit: *Qui solus habet immortalitatem;* iam reddidimus rationem. Habet quidem Filius immortalitatem, sed accipiens a Patre. Habent et omnes virtutes caelestes immortalitatem, sed accipientes per Filium, quia omnia per illum sunt. Pater autem vere solus habet immortalitatem, qui ipsam immortalitatem aliunde non est consecutus, qui genitorem non habet, qui originem non habet. Filius autem, ut ipse prosecutus es, quod ex Patre sit genitus. Sæpius æqualem Filium asseris Patri: cum ipse unigenitus Deus semper et in omnibus auctorem suum prædicet Patrem, a quo, ut paulo ante dixi, et vitam se consecutum hoc modo professus est, dicens: *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso* (Io 5,26). Intuere igitur, quo[732]niam et immortalitatem et incorruptibilitatem et inaccessibilitatem utique a Patre cum vita accepit. Pater autem habet in se vitam, non ab aliquo accipiens, et ideo vere *beatus et solus potens*. Quis semetipsum *exinanivit?* (cf. Phil 2,7). Pater aut Filius? Quis cui per obœdientiam festinavit placere, quam qui dicebat: *Ego quae placita sunt ei facio semper?* (Io 8,29). Qui est iste qui ad monumentum Lazari veniens dicebat: *Pater, gratias ago tibi, quoniam audisti me; et ego sciebam quia semper me audis,*

viado? ¿Quién, en verdad, es este que, al tocar los ojos del ciego de nacimiento, preguntándole sus discípulos: *¿Quién pecó: éste o sus padres, para que naciera ciego?*, respondió: *Ni pecó éste ni pecaron sus padres, sino para que se manifestaran en él las obras de Dios; es preciso que yo obre las obras del que me envió?* Ciertamente, éste es el Hijo queridísimo del Padre, que, tomando los panes, no los partió primero, sino que antes miró al cielo y dio gracias a su progenitor, y después los partió y los distribuyó. Lo mismo en su pasión, o mejor, según refiere el evangelista, próximo a su pasión; en efecto: *El Señor Jesús, la noche en que iba a ser entregado, tomó pan y, dando gracias, lo partió.* Este es el Hijo, que, para no entorpecer con la elocuencia del discurso o con la multitud de los testimonios, aduciendo muchos, sino para terminar con un resumen, pues nada puede ser hecho sin el permiso del Padre, incluida la muerte de los pájaros, predicaba de esta manera: *¿Por ventura no se venden dos pájaros por una moneda?; pues ni uno de ellos caerá a la tierra sin el permiso del Padre.* Este también decía sobre su poder, que ha recibido del Padre: *Tengo poder para entregar mi alma y para tomarla de nuevo. Pues este precepto recibí de mi Padre.*

Si así lo exponen los Evangelios, acéptese lo que leemos. Pero si tal vez añadí algo nuevo o, haciéndome el olvidadizo, omití algo, debo ser censurado. Pues no soy de tal índole que no admita la corrección. Además, como el bienaventurado apóstol Pablo

sed propter eos qui circumstant, dixi, ut credant quia tu me misisti? (Io 11,41-42). Quis utique iste est, qui cum cæci nati oculos figuraret, dicentibus discipulis: *Quis peccavit, hic aut parentes eius, ut caecus nasceretur?* respondit: *Neque hic peccavit, neque parentes eius; sed ut manifestentur opera Dei in illo: me oportet operari opera eius qui me misit?* (ib., 9,2-4). Iste est utique Filius carissimus Patri, qui et accipiens panes, non prius fregit, sed prius in caelum respexit, et gratias egit suo genitori, et sic fregit et distribuit. Sic utique et in ipsa passione, immo magis proximus passioni, ut refert evangelista (Mt 26,26); etenim *Dominus Iesus in ea nocte qua tradebatur, accepit panem, et gratias agens fregit* (1 Cor 11,23-24). Hic est Filius, ut iam non obtundam eloquentia sermonis vel copia testimoniorum proferens plurima, sed per compendium finiam, qui usque ad passeris mortem sine permissione Patris nihil fieri, hoc modo prædicavit, dicens: *Nonne duo passeres asse veneunt; et unus ex illis non cadet in terram sine voluntate Patris?* (Mt 10,29). Hic sane et de sua potestate, quam accepit a Patre, dicebat: *Potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam. Hoc enim praeceptum accepi a Patre meo* (Io 10,18). Si ita referunt Evangelia, teneatur quod legimus; si quominus aliud aliquid forte, aut ut obliviosus minus dixi, reprehendar. Nec enim talis sum, ut emendationem non accipiam. Præterea cum episcopum præci-

manda al obispo que sea instruido, aquél será instruido que todos los días aprende y progresa enseñando cosas mejores. No despreciamos lo que haya sido expuesto del modo más apropiado. Estamos dispuestos a todo, aunque seamos injuriados. Sin embargo, para que la verdad no salga perjudicada, no buscamos nuestras injurias, sino que predicamos la gloria de Dios.

15. 15) Es cierto que el Apóstol dice: *El cual, existiendo en la forma de Dios.* ¿Quién negará que el Hijo existe en la forma de Dios? Creo que ya he expuesto por extenso que el Hijo es Dios, que es Señor, que es Rey. Y porque el bienaventurado apóstol Pablo nos enseña que *no consideró usurpación el ser igual a Dios,* también nosotros admitimos que no lo usurpó, sino que proclamamos con todas nuestras fuerzas que *se rebajó a sí mismo, hecho obediente* al Padre *hasta la muerte, y una muerte de cruz.*

Nosotros somos llamados hijos por gracia, por naturaleza no hemos nacido así. Luego el Unigénito es Hijo porque lo es según la naturaleza de su divinidad, esto es, porque nació Hijo. Si acaso aplicas esto a su hermano, pues aseguras que el Espíritu Santo es igual e idéntico al Hijo, y asimismo confiesas que es de la sustancia del Padre; si esto fuere así, se seguiría que ya no es el Hijo Unigénito, puesto que también el otro es de la misma sustancia. Nosotros no admitimos el término naturaleza para aplicárselo al Padre, al Dios no nacido [39]. Creemos lo que dijo Cristo: *Dios es*

piat beatus apostolus Paulus docibilem esse (cf. 1 Tim 3,2); ille est autem docibilis, qui quotidie et discit et proficit docendo meliora: non respuimus, si quid melius dictum fuerit; ad omnia sumus parati, quamvis iniuriis afficiamur. Verumtamen ut non obstrepatur veritati, non nostram querimur iniuriam, sed Dei gloriam prædicamus.

15. Certum est quod ait Apostolus: *Qui cum in forma Dei esset.* Quis enim negat Filium esse in forma Dei? Quod enim sit Deus, quod sit Dominus, quod sit Rex, iam puto latius exposuimus. Et quia *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo,* hoc nos beatus apostolus Paulus instruit, quod ille non rapuit, nec nos dicimus: sed quia *exinanivit semetipsum, factus oboediens* Patri *usque ad mortem, mortem autem crucis* (Phil 2,6-8), totis viribus prædicamus. Nos dicti sumus filii gratia, non natura hoc nati: ideo unigeni[733]tus est Filius, quia quod est secundum divinitatis suæ naturam, hoc est natus Filius. Cui forte si ipse fratrem applicas, quia Spiritum sanctum parem atque æqualem asseris Filio; æque et de substantia Patris eum esse profiteris: si ita est, ergo iam non est unigenitus Filius, cum et aliter sit ex eadem substantia. Non in Patrem Deum innatum, naturam non accepimus; credimus quod ait Christus: *Spiritus est Deus* (Io

[39] La precisión del obispo godo, basada en la etimología, muestra un puritanismo terminológico, que para un teólogo occidental no significaba absolutamente nada, pues los términos *naturaleza/sustancia* se usaban indistintamente *(S. Agostino* ., p.74)

espíritu. Como hemos dicho, el Hijo ha nacido. Confesamos al verdadero Hijo y no negamos que sea semejante al Padre [40]. Además, lo hacemos instruidos por la Sagrada Escritura.

Pero, puesto que somos acusados de admitir diversas naturalezas, has de saber que nosotros decimos que el Padre espíritu engendró antes de todos los siglos un espíritu, que Dios engendró a Dios; y todo lo demás, que ya anteriormente ha sido expuesto. El Padre, en verdad no nacido, engendró un verdadero Hijo. Mas, cuando el Señor afirma en el Evangelio: *Para que te conozcan a ti, el solo Dios verdadero, y al que enviaste, Jesucristo,* llama al Padre el solo verdadero, lo mismo que el solo bueno, el solo poderoso y el solo sabio.

Según mi parecer, ni siquiera el mismo diablo se hubiera atrevido a decir que el Padre engendró antes de todo un Hijo no perfecto. Pues no engendró un Hijo que tuviera que perfeccionarse. Ya que el hombre, del cual tomaste la comparación, si pudiera engendrar en el mismo instante de la concepción un hijo perfecto, no engendraría un niño, que al cabo de los años llegue por fin a cumplir la voluntad de su progenitor. El Padre, que es el verdaderamente bienaventurado y el solo poderoso, engendró un Hijo como ahora es y como permanecerá por siempre, que no tenga que perfeccionarse, sino perfecto; éste recibió la perfección de su progenitor y de él recibió también la vida [41]. Es sentencia del Salvador: *Por la palabra de dos o tres testigos queda zanjado todo asunto.*

Citaste el testimonio apostólico: *El cual, existiendo en la forma de Dios, no consideró usurpación.* Lo interpretaste según tu arbitrio. Pues lo mismo hacemos nosotros: respondemos como opinamos. Ciertamente, queda al criterio de los oyentes elegir la opinión de uno o de otro. Pero, por lo menos, en conformidad con lo que después se lee en el mismo texto, que admitan que el Hijo es obediente al Padre, que *se rebajó, tomando la forma de siervo:* al cual el Padre *dio,* como dijimos, *el nombre que está sobre todo nombre* [42]. Acaso alguno entienda tu interpretación.

15. 16). Defiendes, según me parece que has dicho, que el Señor, por la forma de siervo que asumió, afirmó: *Subo a mi Dios y a vuestro Dios.* Si él, existiendo en un cuerpo humano, se rebajó, aunque vencida la muerte y triunfante del diablo después de la resurrección, se expresa de esta manera: *Subo a mi Padre y a vuestro Padre,* cuando ya no era necesaria la humildad de la carne por causa de los judíos, según mantienes, sino que entregaba la regla íntegra de la fe. Del mismo modo, en otro lugar, después de su resurrección, decía a sus discípulos, reunidos en el monte de

4,24). Filius natus est, ut diximus; nos et verum Filium profitemur, et similem Patri non denegamus; præterea de divinis Scripturis instructi. Nam quia diversas accusamur dicere naturas, hoc scito, quod nos dicimus, quod Pater spiritus spiritum genuit ante omnia sæcula, Deus Deum genuit; et cetera quæ iam superius dicta sunt. Verus innatus Pater verum genuit Filium. Sed cum dicit Dominus in Evangelio: *Ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum* (ib., 17,5); sic solum verum dicit Patrem, quomodo et solum bonum, et solum potentem, quomodo et solum sapientem. Ut puto nec ipse diabolus ausus est dicere quod Pater non perfectum genuit ante omnia Filium. Non enim proficientem genuit. Homo enim, cuius et accepisti comparationem, si poterat perfectum mox generare filium, non parvulum generaret, qui coagmentatis annis tandem aliquando compleat sui genitoris voluntatem. Pater autem qui vere beatus est et solus potens, talem genuit Filium qualis et nunc est, qualis et permanet sine fine, non proficientem, sed perfectum: quique et perfectionem a suo genitore accepit, a quo et vitam consecutus est. Salvatoris est sententia: *In ore duorum aut trium testium constabit omne verbum* (Mt 18,16). Protulisti apostolicum testimonium: *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est* (Phil 2,6): quod tuo arbitrio interpretatus es; æque et nos, ut sensimus, respondimus. In auditorum sane erit arbitrio, quid eligant alterum de duobus: aut certe secundum sequentiam lectionis Filium obœdientem Patri approbent, qui *se exinanivit, formam accipiens servi;* cui et Pater *donavit,* ut diximus, *nomen quod est super omne nomen* (ib., 7.9): an tuam quisque intellegat interpretationem.

16. Ascendo ad Deum meum et ad Deum vestrum (Io 20,17), Dominum propter formam servi dixisse, quam suscepit, asseris, ut puto, ut dicis: si ipse humilians se in corpore dum esset humano, quamvis devicta morte triumphato diabolo post resurrectionem suam, isto utitur sermone, dicens: *Ascendo ad Patrem meum et ad Patrem vestrum:* ubi iam humilitas carnis necessaria non erat, ut dicis, propter Iudæos; sed integra regula fidei tradebatur. Sicuti et in alio loco post resurrectionem suam, assumptis discipulis suis in montem Oliveti, dicebat: *Data est mihi omnis potestas in caelo et*

[40] Esta frase es la perfecta reproducción del punto clave, introducido en el Símbolo de Rímini. No podemos olvidar que «la fórmula de Rímini fue considerada por los arrianos como documento definitivo, y a ella se referían de inmediato, en cuanto procedente de un concilio regular, cuando la reacción ortodoxa los redujo a una postura defensiva» (*Arianesimo Latino,* p.676).

[41] A la objeción de Agustín sobre el término natural de la generación animal, que sería más perfecto que el Unigénito de Dios, la respuesta de Maximino, aunque parezca lo contrario, en realidad es una escapatoria: el Hijo no nació perfectible, sino perfecto. La cuestión de fondo, planteada por el Santo Doctor, queda sin resolver: ni una palabra sobre la consustancialidad del Padre y del Hijo.

[42] Entre los arrianos, Maximino es un caso excepcional, pues recurre al texto paulino (Flp 2,5 11) para probar la inferioridad del Hijo respecto al Padre «fuerza el sentido obvio del pasaje, entendiéndolo en el sentido de que Cristo, consciente de su inferioridad, no habría pretendido ser igual al Padre» (*Arianesimo Latino,* p.715, nota 182)

los Olivos: *Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id e instruid a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado.* Si el Hijo dijo esto por humildad, no en razón de la verdad, ¿por qué se atrevió el Apóstol a repetirlo? *Para que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria;* o también: *El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo sabe, el cual es bendito por los siglos;* asimismo: *Para que unánimes y a una voz glorifiquéis al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo;* todavía añade: *Bendito el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo.*

En verdad, ¿por qué, antes de la encarnación de Cristo, también el Espíritu Santo se dirigía al Hijo con estas palabras: *Por eso te ungió Dios, tu Dios?* Aunque quieras presentar argumentos, no podrás probar que esa unción se realizó en el cuerpo. Pues, ciertamente, leemos que fue bautizado, pero no leemos que fuese ungido en el cuerpo. Pero por la misma lectura del texto: *Por eso Dios, tu Dios, te ungió con el óleo de la alegría entre todos tus compañeros,* se manifiesta ciertamente que la expresión «óleo de la alegría», en lugar de «óleo», designa aquella alegría de la que decía Salomón: *Yo me encontraba junto al que me alegraba todo el día; pues me alegraba ante su presencia en todo tiempo, cuando gozaba en el mundo concluido y en los hijos de los hombres.* Respecto a lo que dice: *Yo me encontraba junto al que me alegraba todo el día,* ciertamente se lee en el Génesis que el Padre se alegraba de todas las obras del Hijo: *Y vio Dios y todo era bueno.* Alabando la obra del Hijo, se alegraba y gozaba en el Hijo; igualmente el Hijo, cumpliendo a la perfección la voluntad del Padre, se alegraba en presencia de su progenitor [43]. *Toda Escritura divinamente inspirada es útil para enseñar.* Por cuya razón *no pasará una sola jota o ápice.* El Señor dijo: *El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán.*

15. 17) Consta que en el principio existía el Hijo y que estaba junto al Padre y que era Dios. Y estaba en el principio junto al Padre como el primogénito de toda criatura. Y todo fue hecho por él, y sin él nada se hizo. Esto no puede aplicarse a la persona del Espíritu Santo. Pues tampoco encuentras en las Sagradas Escrituras que se digan de él tales cosas que puedas defender su igualdad con el Hijo [44]. Porque, en verdad, el Hijo existía en el principio; pero el Padre es antes de principio y sin principio, como ingénito y no nacido. El Hijo existía en el principio, como el primogénito de toda criatura. Existía antes de todas las criaturas, antes de que

in terra: euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, [734] *et Filii, et Spiritus sancti, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis* (Mt 28,18-20). Et si Filius humilitatis gratia et non veritatis hoc dixit, cur ausus fuit Apostolus eadem repetere et dicere: *Ut Deus Domini nostri Iesu Christi Pater gloriae?* (Eph 1,17). Aut certe: *Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi scit, qui est benedictus in saecula?* (2 Cor 11,31). Necnon: *Ut unanimes in uno ore honorificetis Deum et Patrem Domini nostri Iesu Christi?* (Rom 15,6), adhuc autem aggregat et dicit: *Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi?* (2 Cor 1,3). Cur sane et ante incarnationem Christi etiam Spiritus sanctus ad Filium dicebat: *Propterea unxit te Deus, Deus tuus?* (Ps 44,8). Quam unctionem, quamvis argumentari volueris, probare non poteris in corpore factam: siquidem baptizatum legimus (cf. Mt 3,16), unctum autem non legimus in corpore. Sed ex ipsa lectione, cum dicat: *Propterea oleo laetitiae unxit te prae consortibus tuis, Deus Deus tuus?* (Ps 44,8): utique ostenditur quoniam lætitiæ oleum pro vocabulo olei illam lætitiam designat, de qua dicebat per Salomonem. *Ego eram ad quem adgaudebat quotidie; laetabar autem ante faciem eius in omni tempore, cum laetaretur orbe perfecto, et laetaretur in filiis hominum* (Prov 8,30-31). In eo autem quod dicit: *Ego eram ad quem adgaudebat quotidie,* utique legitur in libro Geneseos, quoniam ad omnia opera Filii Pater, sicut legimus: *Et vidit Deus, et ecce omnia bona valde* (Gen 1,34); laudans Filii sui opus, gaudebat et lætabatur in Filio; æque et Filius perfecta voluntate Patris lætabatur in conspectu sui genitoris. *Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum* (2 Tim 3,16). Ob quam rem *non transibit iota unum vel unus apex* (Mt 5,18). Dominus dixit: *Caelum el terra transibunt, verba autem mea non praeteribunt* (ib., 24,35).

17. Constat quod in principio erat Filius, et apud Patrem erat, et Deus erat: et hic erat in principio apud Deum, ut primogenitus omnis creaturæ: et omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil (cf. Io 1,1-3): quod in Spiritus sancti persona suscipi non potest. Nec enim talia invenies referri ex divinis Scripturis, ut eum æqualem asseras Filio. Siquidem et Filius in principio erat: Pater vero ante principium et sine principio est, ut ingenitus et innatus. Erat autem in principio ut primogenitus omnis creaturæ (cf. Col 1,15). Ante omnem creaturam erat, antequam quidquid esset, et apud Deum erat, et Deus erat, et hic erat in principio apud Deum.

[43] Maximino repite el argumento, que para el arrianismo era concluyente: según los testimonios de la Escritura, Cristo, después de su resurrección y antes de la encarnación, muestra su sumisión al Padre; luego es inferior a él (*S. Agostino...*, p.75, nota 111). Es total la coincidencia con la exposición del *Sermo Arianorum* (n.34).

[44] Simonetti sintetiza magistralmente las limitaciones impuestas al Espíritu Santo: «En definitiva, hemos visto que también Cristo, para los arrianos, era una criatura, aunque dotada de la doble prerrogativa de haber sido creada directamente por el Padre, sin recurrir a intermediarios, y de ser a su vez creador por voluntad del Padre. Ni una ni otra prerrogativa son atribuidas al Espíritu Santo: hemos ya notado cómo el Espíritu Santo es considerado un ser creado, como las otras criaturas, por obra del Hijo; y si excluye formalmente que se le pueda atribuir la actividad creadora, también habrá que excluirle del gobierno sobre el mundo creado» (*Arianesimo Latino*, p.732).

alguna cosa fuera; y existía junto a Dios, y era Dios, y existía en el principio junto a Dios[45].

15. 18) ¿Qué dirías si oyeras decir al Padre: *Contigo el principado en el día de tu poder; en los esplendores de los santos te engendré del seno antes de la aurora?* Confiesas que nació según la carne del seno de su madre, de lo cual ni siquiera los judíos recelan. ¿Y por qué no se han de presentar aquellos testimonios que demuestran su nacimiento en el principio, como el testimonio anterior nos enseña? Si a causa del cuerpo, en el que se rebajó a sí mismo, según dice el Apóstol: *el que siendo rico se hizo pobre por nosotros,* se sintió deudor de su Padre; es más forzoso sostener que, como Hijo queridísimo, ofrezca siempre a su progenitor, que le engendró tan grande y de tanta categoría, la veneración y la obediencia debidas.

Has dicho con toda la razón del mundo que, por la forma de siervo, estuvo sujeto a sus padres. Si aparece sometido a sus padres, que él creó, pues todo fue hecho por él; porque no conocemos al Hijo engendrado por el Padre después de los tiempos, sino antes de los tiempos; si estuvo sometido a sus padres, conforme a la autoridad de la Sagrada Escritura, que lo proclama con la máxima claridad, ¿cuánto más estará sometido a su genitor, que le engendró tan grande y de tanta categoría, según lo que dice el após-

18. Quid, si audieris Patrem dicentem: *Tecum principium in die virtutis tuae, in splendoribus sanctorum, ex utero ante luciferum genui te?* (Ps 109,3). Ex ventre matris, quod nec Iudæi diffidunt, natum profiteris secundum carnem. Et cur ista testimonia in medium non proferantur, quæ illam nativitatem demonstrant in principio, sicut et præcedens nos instruit testimonium? Si propter corpus in quo exinanivit semetipsum, *qui cum dives esset, propter nos pauper factus est,* ut ait Apostolus (2 Cor 8,9), debitorem se sentit suo genitori; multo [735] magis qui illum tantum ac talem genuit, ei debitam venerationem et debitum obsequium, ut carissimus Filius necesse est ut semper offerat suo genitori. Optime prosecutus es dicens, quoniam et parentibus propter formam servi esset subiectus (cf. Lc 2,51). Si enim parentibus subiectus invenitur quos ipse creavit, quia omnia per ipsum sunt facta; nec enim post tempora, sed ante tempora movimus Filium genitum a Patre: si parentibus subditus, ut divinarum Scripturarum auctoritas luce clarius prædicat, quanto magis utique illo suo genitori est subditus, qui tantum ac talem genuit, secundum quod ait apostolus Paulus:

[45] Los ortodoxos, «para sostener la existencia del Hijo *ab aeterno,* aducían entre otros textos el de Jn 1,1, *In principio erat Verbum,* pero Maximino entiende la expresión únicamente en el sentido de anterioridad respecto al resto de la creación, contraponiendo *in principio* a *sine principio* y *ante principium» (Arianesimo Latino,* p.711). Puede parecer excesiva la insistencia sobre la errónea identificación del principio ontológico con el principio temporal, pero, en realidad, nos encontramos ante un punto capital del sistema arriano.

tol Pablo: *Cuando todas las cosas estuvieren sometidas al Hijo, entonces el Hijo mismo también se someterá a aquel que le sometió todas las cosas?*

Tú quieres que nosotros digamos y confesemos que todas las cosas estuvieron sometidas al cuerpo, o, más bien, a la economía, que tomó por nosotros; ya que el cuerpo estuvo sometido al Padre, pero no el mismo Hijo, el Dios Unigénito. Nosotros sabemos y creemos que *el Padre no juzga a nadie, sino que todo juicio se lo otorgó al Hijo, para que todos glorifiquen al Hijo, como también glorifican al Padre.* Esto confesamos, porque en la resurrección, cuando todo estuviere sometido al Hijo, cuando todos le honren, le veneren, le adoren, entonces el Hijo no se ensoberbecerá; sino que, con todos sometidos a él, él se someterá al Padre, de modo que dirá: *Venid, benditos de mi Padre, poseed el reino preparado para vosotros desde el principio del mundo.*

15. 19) Ya se ha dicho que no te parece mal cambiar el sentido de un texto, según tu arbitrio, en favor de tu interpretación. Sin embargo, tenemos la afirmación apostólica según la cual *no sabemos orar como conviene; pero el mismo Espíritu ruega por nosotros con gemidos inenarrables.* Juzgaste oportuno obviar el argumento diciendo: «Luego, ¿tan miserable es el Espíritu Santo que gima»? Nosotros no sostenemos que el Espíritu Santo sea miserable, ya que la misma lectura de la Escritura manifiesta la gloria del Espíritu Santo, que no gime por sí. Escucha el texto: gime *por los*

Cum omnia fuerint Filio subiecta, tunc et ipse Filius subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia? (1 Cor 15,28). Hoc vis ut et a nobis dicatur, quod corpori, immo magis dispensationi, quam pro nostra salute suscepit, omnia subiecta profiteamur; revera et corpus Patri subiectum, non Filium ipsum unigenitum Deum. Nos enim scimus et credimus quod *Pater iudicat neminem, sed omne iudicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant et Patrem* (Io 5,22-23). Hoc enim profitemur, quia et in resurrectione, cum omnia fuerint Filio subiecta, cum omnes eum honorant, et venerantur, et adorant, nec tunc sane Filius extollit se, sed etiam cum omnibus sibi subiectis subditus Patri hoc modo invenitur, ut dicat: *Venite, benedicti Patris mei, possidete regnum paratum vobis ab origine mundi* (Mt 25,34).

19. Iam dictum est quod et ipse pro tuo arbitrio secundum sensum tuum visus es alienare. Stat tamen apostolicum dictum, quia *sicut oportet, orare nescimus; sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus* (Rom 8,26). Et quia argumento visus es obstrepere dicens: Ergo tam miserabilis est Spiritus sanctus, ut gemat? Nos enim non miserabilem Spiritum sanctum dicimus, siquidem ex ipsa lectione gloria Spiritus sancti ostenditur, quia non pro se gemit; sed audi lectionem, quia *pro sanctis* (ib.,

santos [46]. Pues tampoco el Hijo pide y ruega por sí, sino que con toda certeza lo hace por nosotros, según ya lo he expuesto anteriormente: *El que es fiel en lo poco, también lo será en lo mucho.*

15. 20) Ni de otra manera puede afirmarse que el Padre y el Hijo sean uno (en neutro), sino del modo que tú y nosotros lo podemos probar, en conformidad con los ejemplos que tú mismo has empleado. Pues si, como dices, y el Apóstol lo confirma: *El que se une al Señor es un espíritu con él,* es en verdad un espíritu por el consentimiento, cumpliendo la voluntad de Dios, según el magisterio del Salvador, el cual también nos enseñó a rogar de modo que, además de otras oraciones, digamos ésta: *Hágase tu voluntad, como en el cielo, así en la tierra.* Ciertamente, «la tierra» significa nosotros, los hombres. Luego así como los seres celestiales cumplen la voluntad de Dios, de la misma manera nosotros, que pedimos esto, debemos cumplirla por las obras, para que nos convirtamos en un espíritu con Dios, queriendo lo que Dios quiere.

Pues el mismo Hijo, próximo a la pasión, se dirigió a su Padre con esta oración: *¡Abba, Padre!, pase de mí este cáliz; sin embargo, no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú.* Porque diciendo: *No como yo quiero, sino como quieres tú,* manifiesta realmente que su voluntad estaba sometida a la de su progenitor, pues bajó del cielo para cumplir esa voluntad, como él mismo afirmó: *Descendí del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió.* Luego la voluntad del Hijo está en armonía y en conformidad con la voluntad del Padre. Cuanto mayor es el Hijo, como Dios de toda criatura, está en mayor conformidad con la voluntad del Padre y se adhiere más al que le engendró. Por eso afirmo: se adhiere a su progenitor, como Hijo carísimo, en el amor, en la consideración, en la unanimidad, en el consentimiento, en la conformidad [47]. Todo lo que dice la Sagrada Escritura debemos aceptarlo con absoluta veneración. Porque las Divinas Letras no han llegado a nuestro magisterio de modo que podamos enmendarlas. ¡Ojalá seamos hallados dignos de ser discípulos de las Escrituras!

15. 21) Admito el texto que presentaste: *¿Ignoráis que sois templo de Dios y el Espíritu de Dios habita en vosotros?* Pues Dios no habita en un hombre al que antes el Espíritu Santo no haya santificado y purificado. Por último, a aquella bienaventurada Virgen María se le dijo: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti,* ciertamente para santificarla y purificarla [48]; después prosigue: *Y la virtud del*

27). Siquidem nec Filius pro se, sed pro nobis utique postulat et interpellat, sicut iam protuli in præcedenti. *Qui in modico fidelis est, et in maius fidelis invenitur* (Lc 16,10).

20. Nec enim aliter asseri potest quod Pater et Filius unum sint, nisi hoc sane modo quo tu ipse et nos probare possumus his ipsis exemplis quibus usus es. Nam si, ut dicis, et Apostolus confirmat: *Qui adiungit se Domino, unus spiritus est* (1 Cor 6,17); est utique unus spiritus in consensu implens voluntatem Dei, secundum Salvatoris magisterium: qui etiam hoc modo nos orare docuit, ut inter cetera precum nostrarum et hoc dicamus: *Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra* (Mt 6,10). Terra utique nos sumus. Sicut ergo in caelestibus Dei fit voluntas, ut et in nobis hoc modo compleatur qui hoc oramus, et hoc factis adimpleamus; ut unus spiritus efficiamur cum Deo, quando hoc volumus quod Deus vult. Nam et ipse [736] Filius passioni proximus, hoc ad suum genitorem utique clamabat dicens: *Abba, Pater, transeat a me calix iste; verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis* (Mc 14,36). Dicendo autem: *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis:* ostendit vere suam voluntatem subiectam suo genitori, propter cuius voluntatem faciendam de caelo descendit, ut ait: *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me* (Io 6,38). Consonans ergo et conveniens est Filii voluntas ad voluntatem Patris. In quantum maior est Filius ut Deus ab omni creatura, in tantum magis consonans voluntati Patris invenitur, et magis adhæret suo genitori. Dico enim, adhæret suo genitori ut carissimus filius, in amore, et dilectione, et unanimitate, et consensu, et convenientia. Omnia quæ proferuntur a sanctis Scripturis, plena veneratione suscipere debemus. Nec enim in nostrum magisterium devenit divina Scriptura, ut a nobis emendationem accipiat. Atque utinam et digni inveniamur Scripturarum discipuli approbari!

21. Suscipio quæ protulisti: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* (1 Cor 3,16). Nec enim Deus inhabitat in homine, quem non ante Spiritus sanctus sanctificaverit atque purgaverit. Denique et ad Mariam illam beatam virginem dicebatur: *Spiritus sanctus superveniet*

[46] La interpretación de Agustín sobre la interpelación con gemidos por parte del Espíritu Santo (n 15) es soslayada por Maximino mediante una distinción: no gime por él, sino por los santos. Esa distinción, sin embargo, no niega el hecho en sí, y esto supone un estado de imperfección física o moral. Véase la nota 17.

[47] La unidad moral del Hijo con el Padre fue siempre admitida por el arrianismo, y Maximino no es una excepción: nos hacemos un espíritu con Dios (1 Cor 6,17) cuando cumplimos su voluntad. El ejemplo no da más de sí. Pero es que además el obispo godo no se conforma con esa cita bíblica, y, para confirmar su interpretación, se refiere a los pasajes de la Pasión, en los que leemos que el Hijo somete su voluntad a la del Padre. Y puesto que la encarnación, para los arrianos, no implica la asunción del alma racional, no podemos decir que tales textos se refieren a Cristo en cuanto hombre, pues estaría privado de voluntad humana; se relacionan, por tanto, con su condición de Hijo Unigénito, sujeto al Padre, pero también unido a él en la benevolencia, amor, unanimidad, consentimiento y conformidad.

[48] Una y otra vez se nos dice que el Espíritu Santo no pertenece al ámbito de la divinidad. Es lógico que se le niegue la inhabitación en el alma del justo. Sin embargo, hay textos de la Escritura que apuntan en sentido contrario. Maximino no los ignora, aunque los interpreta de modo forzado: para que Dios habite en el hombre, éste tiene que ser previamente santificado y purificado por el Espíritu Santo. Véase la nota 24.

Altísimo te cubrirá con su sombra. Tú mismo sostuviste que Cristo es la virtud del Altísimo. La verdad no se adquiere con argumentos, sino que se verifica con testimonios ciertos. Por esta razón, debiste aducir testimonios según los cuales el Espíritu Santo es Dios, es Señor, es Rey, es Creador, es Administrador, está sentando junto al Padre y el Hijo, hay que adorarle, si no por los seres celestiales o terrestres, para decirlo de algún modo, al menos debiste probar que es adorado por los seres infernales.

No decimos esto para rebajar al Espíritu Santo. Porque el Espíritu Santo, como anteriormente lo hemos mantenido, es aquel sin el que *nadie puede decir: Señor Jesús.* El Espíritu Santo es aquel *en el que clamamos: Abba, Padre.* El Espíritu Santo es tan grande y de tal categoría, *que también los ángeles anhelan contemplarle.* Es tan grande, tan poderoso, que toda criatura que le adore de cualquier lugar, ya sea de oriente o de occidente, del norte o del sur, no puede decir: *Señor Jesús, sino en el Espíritu Santo.* Es de tal grandeza su naturaleza, que está presente en todas partes, en las que se invoca verdaderamente al Señor. Es tan grande y de tal categoría, que, donde alguno fuere bautizado, ya sea en oriente o en occidente, tanto allí como acá, se hace presente el Espíritu Santo en ese mismo instante. Considera cuán grande es el poder del Espíritu Santo. Porque si alguno menosprecia al Espíritu Santo, en verdad menosprecia al Dios Unigénito, por quien *todo fue hecho y sin el cual nada se hizo;* como también: *el que no honra al Hijo, no honra al que le envió.*

in te: utique ad sanctificandum et ad purgandum. Deinde sequitur: *Et virtus Altissimi obumbrabit tibi* (Lc 1,35). Altissimi autem virtus quod Christus sit, iam et ipse protulisti. Veritas non ex argumento colligitur, sed certis testimoniis comprobatur. Ob quam causam testimonia proferre debetis, quia Spiritus sanctus Deus est, quia Dominus est, quia Rex est, quia Creator est, quia factor est, quia consedet Patri et Filio, quia adoratur, si non a caelestibus, vel certe a terrestribus, ut dicam, forte enim ostensurus es, quia vel ab infernis adoratur. Hæc enim dicimus, non derogantes Spiritui sancto. Est enim Spiritus sanctus, ut iam superius prosecuti sumus, sine quo *nemo potest dicere, Dominum Iesum* (1 Cor 12,3). Iste est Spiritus sanctus *in quo clamamus: Abba, Pater* (Rom 8,15). Iste est Spiritus sanctus tantus ac talis, *in quem etiam et Angeli prospicere concupiscunt* (1 Petr 1,12). Talis est, tam potens, ut ubique in omni creatura, sive in oriente, sive in occidente, quam etiam in septentrione et meridiano, quisquis eum adorat, non possit dicere, *Dominum Iesum, nisi in Spiritu sancto.* Talis est huius natura, qui ubique præsens sit omnibus invocantibus Deum in veritate (cf. Ps 144,18). Tantus ac talis est, ut ubi quisque fuerit baptizatus, in eodem momento, etsi in oriente baptizetur, etsi in occidente, et ubi et ubi, adsit Spiritus sanctus. Intuere quanta est potentia Spiritus sancti. Si enim quis derogat Spiritui sancto, derogat utique unigenito Deo, per quem *omnia facta sunt, et sine* quo *factum est nihil* (Io 1,3): sicut et *qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem qui eum misit* (ib., 5,23).

15. 22) Afirmas que nuestro Salvador Cristo no dijo: «Que ellos y nosotros seamos uno», sino *que ellos sean uno* en su naturaleza y en su sustancia, concordes por la uniformidad, en cierto modo unidos y fundidos; y que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son uno por la misma naturaleza indivisible. Recito el texto para que los que lo lean puedan probar lo que Cristo dijo. Pues así se expresó en el Evangelio, al rogar a su Padre por los discípulos: *Padre, haz que ellos sean uno como nosotros somos uno; como yo en ti y tú en mí, que también ellos sean uno en nosotros; para que este mundo crea que tú me has enviado y que tú les has amado como a mí me has amado.*

Lo que leo, creo. Aquí hizo mención del amor, no de la sustancia. Asimismo es cierto que el Salvador dijo: *El que escucha mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama. El que me ama, será amado por mi Padre, y yo le amaré; y vendremos y haremos morada en él.* Pues si aquella sublimidad y majestad del Padre, y también del Hijo, puede ser recibida en la pequeña casa de nuestra mente, ¿cuánto más, con toda certeza y sin la menor duda, el Hijo estará en el Padre? Pero de tal modo que el Hijo sea distinto del Padre.

Ciertamente, el Padre y el Hijo, según tu exposición, son uno (en neutro), pero no el mismo (en masculino). Lo primero se

22. Dicis quod non dixerit Salvator noster Christus: Ut ipsi et nos unum; sed *Ut ipsi sint unum* in na[737]tura sua et substantia sua, concordi æqualitate quodam modo uniti atque conflati: et Pater et Filius et Spiritus sanctus, unum propter individuam eamdemque naturam. Recito lectionem, quam legentes possunt probare quid Christus dixerit. Sic enim ait in Evangelio, Patrem suum orans pro discipulis: *Pater, fac illos unum, sicut et nos unum sumus: sicut ego in te et tu in me, ut et illi in nobis unum sint; ut cognoscat hic mundus quoniam tu me misisti, et dilexisti illos sicut me dilexisti* (Io 17,21-23). Quod lego, credo: dilectionis fecit mentionem, et non substantiæ. Certum est autem ipsum Salvatorem dixisse: *Qui audit mandata mea, et custodit ea, ille est qui diligit me. Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam illum; et veniemus, et mansionem apud eum faciemus* (ib., 14,21.23). Si enim tanta illa sublimitas atque maiestas Patris, necnon etiam Filii, intra unam ædiculam mentis nostræ recipitur; quanto magis utique Filius certum est et sine dubio quod erit in Patre? Ita tamen ut Filius, ut alius a Patre: qui quidem, ut ipse exposuisti, unum sunt, Pater et Filius; non tamen unus: unum ad concordiam pertinet, unus ad numerum singularitatis. Nam et Pauli beati testimonium protulisti, quod libenti

refiere a la concordia, lo segundo a la singularidad. También citaste el testimonio del bienaventurado Pablo, que nosotros aceptamos de buen ánimo, puesto que es garantía de verdad lo que también proponen los mismos adversarios. Afirmaste públicamente que Pablo había dicho: *Yo planté, Apolo regó, pero Dios dio el crecimiento. Así, ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios, que da el crecimiento. El que planta y el que riega son uno; pero cada cual recibirá su salario según su propio trabajo.* Advierte que, aunque sean uno por la concordia, sin embargo, *cada cual recibirá su salario según su trabajo.* Observa, pues, lo que el Señor dijo: *Yo y el Padre somos uno.* El que dice *Yo* es el Hijo; el que dice *y el Padre* manifiesta que el Padre es distinto. Dijo *uno* (en neutro); no dijo «el mismo» (en masculino).

Repetidas veces se ha dicho que uno (en neutro) se refiere a la concordia. ¿Cómo el Padre y el Hijo no van a ser uno, cuando el Hijo proclama: *Yo hago siempre lo que agrada al Padre?* Solamente el Hijo no sería uno con el Padre si alguna vez hiciera algo contrario al querer del Padre. Asimismo, los apóstoles son uno con el Padre y el Hijo, porque mirando en todo la voluntad de Dios Padre, a imitación del Hijo, sometido al único Dios Padre, también ellos se reconocen sometidos al Dios único. Y no sólo leemos que el Salvador oró por los apóstoles, para que fuesen uno, sino también por los que habían de creer por medio de su predicación: *No sólo ruego por éstos, sino también por los que creerán en mí por medio de su palabra. Que todos sean uno, como tú, Padre, en mí*

animo suscepimus: siquidem firmum genus est veritatis, quod ab ipsis etiam contradicentibus promitur. Recitasti enim Paulum dixisse: *Ego plantavi, Apollo rigavit; sed Deus incrementum dedit. Itaque neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat; sed qui incrementum dat Deus. Qui plantat autem et qui rigat unum sunt; unusquisque autem suam mercedem accipiet secundum suum laborem* (1 Cor 3,6-8). Adverte igitur, quia licet unum sint concordia, attamen *unusquisque suam mercedem accipiet secundum suum laborem.* Intuere ergo et illud quod Dominus ait: *Ego et Pater unum sumus* (Io 10,30), quod certa fide a nobis creditur et suscipitur. Qui dicit: *Ego,* Filius est; qui dicit: *et Pater,* alterum Patrem ostendit. *Unum* ait; non: unus. Sæpius dictum est quia unum ad concordiam pertinet. Quomodo non unum Pater et Filius, cum quando clamat Filius: *Ego quae placita sunt Patri facio semper?* (ib., 8,29). Tunc demum non esset unum cum Patre, si contraria Patri faceret aliquando. Sic autem et Apostoli unum sunt cum Patre et Filio, in eo quod in omnibus ad voluntatem Dei Patris respicientes, ad imitationem Filii subditi uni Deo Patri et ipsi inveniuntur. Et non tantum pro Apostolis legimus Salvatorem orasse, ut unum sint, sed etiam pro credituris per verbum illorum, dicens: *Non solum pro*

y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros; para que conozca este mundo que tú me has enviado y los has amado como a mí me amaste. Según ya hemos dicho, hizo mención del amor, no de la divinidad. Pero ¿quién ignora que Pablo es Pablo y Apolo es Apolo, cuando el mismo Pablo dice: *He trabajado más que todos ellos; pero no yo, sino la gracia de Dios en mí?* Pues el que más trabaja, más consigue. Sin embargo, son uno por el consentimiento, por la conveniencia, por el amor, cuando hacen lo que Dios quiere [49].

15. 23) Dices que hay un solo Dios. Mira si el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios, o si solo el Padre ha de ser considerado único Dios, cuyo Hijo, Cristo, es nuestro Dios. ¿Nos animas a confesar, según la costumbre judía, un solo Dios? ¿O será preferible confesar que, por la sujeción del Hijo, conforme lo profesa la fe cristiana, hay un solo Dios, cuyo Hijo, como hemos dicho, es nuestro Dios? Además, cree a Pablo, que en casi todas sus epístolas proclama que el Padre y el Hijo no son uno (en masculino): *Gracia a vosotros y paz de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo:* y también: *Un solo Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas y por el cual somos nosotros; y un solo*

his rogo: sed et pro credituris per verbum illorum in me: ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et illi in nobis unum sint; ut cognoscat hic mundus quia tu me misisti, et dilexisti illos sicut me dilexisti. Dilectionis fecit, ut diximus, mentionem, et non divinitatis. Quis autem ignorat quod Paulus, Paulus est; et Apollo, Apollo [738] est, cum quando dicat ipse Paulus: *Plus omnibus illis laboravi, non ego autem, sed gratia Dei mecum?* (1 Cor 15,10). Nam qui plus laborat, plus consequitur. Verumtamen unum sunt, in consensu, in convenientia, in dilectione; quando id faciunt quod Deus vult.

23. Dicis quod unus est Deus. Astrue, si Pater et Filius et Spiritus sanctus unus est Deus, an solus Pater unus Deus dicendus est, cuius Filius Christus noster est Deus. Iudaico more hortaris nos profiteri unum Deum? An de subiectione Filii potius, secundum quod habet fides christiana, ostenditur unus esse Deus, cuius filius noster est Deus, ut diximus? Nam quia Pater et Filius non est unus, vel Paulo crede dicenti, quod per singulas fere Epistolas pronuntiat, dicens: *Gratia vobis et pax a Deo Patre nostro et Domino Iesu Christo* (Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gal 1,3; 1,2). Adhuc autem: *Unus Deus Pater, ex quo omnia, et nos in ipso; et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia, et nos in ipso* (1 Cor 8,6). Iste est qui a

[49] Toda la disquisición de Agustín sobre la unidad sustancial del Padre y del Hijo, en función de la distinción entre el neutro *unum* y el masculino *unus,* es dinamitada por el obispo arriano. Podemos decir, afirma Maximino, que el neutro *unum* se refiere a la concordia y el masculino *unus* a la singularidad. No piensa según la tradición occidental, que en esto seguía a Tertuliano. Para él, la doctrina de su confesión era prioritaria y excluyente: la unión del Padre y del Hijo sólo puede ser de orden dinámico-moral.

Señor Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros.

Es éste el que es proclamado único Dios por nosotros los cristianos, y al que el Hijo le llama el único bueno: *Nadie es bueno sino solo Dios.* No porque el Espíritu Santo no sea bueno, pues escucha al profeta que clama: *Tu Espíritu bueno me conduce por el camino recto.* Aún atiende al testimonio del Salvador: *El hombre bueno saca lo bueno del tesoro de su corazón.* También toda criatura de Dios es buena. Si la criatura es buena, si el hombre es bueno, si el Espíritu Santo es bueno, si Cristo es bueno, hay que investigar por qué sólo uno es bueno. Pues, en realidad, así se expresó el Salvador: *Nadie es bueno sino solo Dios,* en cuanto que él es la fuente de la bondad, y de nadie ha recibido el ser bueno. También Cristo es bueno, pero ha recibido de su progenitor el ser bueno. Y toda criatura de Dios es buena, pero ha recibido de Cristo el ser buena. Sin embargo, el Hijo o los que han sido hechos por él han recibido de aquella única fuente de bondad el ser buenos, cada uno según la medida de su fe. Sólo el Padre no ha recibido de otro el ser bueno. Y por eso dijo Cristo: *Nadie es bueno sino uno solo.* Luego, según ya lo hemos expuesto, ciertamente hay un solo Dios, porque hay un solo incomparable, porque hay un solo inmenso.

15. 24) No negamos que el Hijo ame al Padre, puesto que también leemos: *Para que conozca este mundo que amo al Padre, y como el Padre me dio su mandato, así obro.* Consta que el Hijo es amado y ama y, como él mismo afirma, cumple el mandato del Padre. Y por eso son uno (en neutro), conforme a lo que dijo: *Yo y el Padre somos uno.* Pero por lo que se refiere al aserto: *El que me ve, ve al Padre,* hay que creer con fe cierta que el que ve al Hijo, por el Hijo ve y entiende al Padre [50].

15. 25) Has sostenido que el Padre es mayor que el Hijo por la forma de siervo que éste asumió. Decir esto me parece el colmo de la necedad. Pues sabemos, y tú mismo lo has aseverado, que en la forma de siervo fue también algo inferior a los ángeles. No eres bastante pródigo en glorificar a Dios si confiesas que el Padre es mayor que el Hijo por la forma de siervo. También los ángeles son superiores al Hijo por la forma de siervo. Por otra parte, Cristo no vino a enseñarnos que el Padre es mayor que él por la forma de siervo que asumió. Porque la Verdad vino a nosotros para enseñarnos e instruirnos con toda certeza que el Padre es mayor que el Hijo, mayor que este Hijo, que es gran Dios [51]. Pues nosotros glori-

nobis Christianis unus Deus prædicatur, quem Filius unum pronuntiat bonum, dicens: *Nemo bonus, nisi unus Deus* (Mc 10,18). Non quod Christus non sit bonus, ipse enim ait: *Ergo sum pastor bonus* (Io 10,11). Non quod Spiritus sanctus non sit bonus, audi prophetam clamantem: *Spiritus tuus bonus deducet me in viam rectam* (Ps 142,10). Audi autem adhuc Salvatoris testimonium dicentis: *Bonus homo de thesauro cordis sui profert bona* (Lc 6,45). Necnon etiam et omnis creatura Dei bona valde. Si creatura bona, si homo bonus, si Spiritus sanctus bonus, si Christus bonus, quemadmodum unus bonus requirendum est. Quia utique sit ait Salvator: *Nemo bonus, nisi unus Deus:* eo quod ipse est fons bonitatis, qui quod est bonus, a nemine accepit. Nam et Christus quod est bonus, a suo genitore est ut sit bonus; et omnis creatura Dei bona, per Christum accepit ut esset bona. Sed sive Filius, sive qui per illum sunt facti, de illo uno fonte bonitatis unusquisque secundum mensuram fidei suæ assumpserunt ut essent boni. Pater autem unus, quod est bonus, a nemine accepit. Et ideo ait Christus: *Nemo est bonus, nisi unus* (Mc 10,18). Sic ergo unus est Deus, quia unus est incomparabilis, quia unus est immensus, ut iam sumus prosecuti.

24. Non denegamus quod Filius diligat Patrem, cum quando et scriptum legimus: *Ut sciat hic mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum mihi dedit Pater, sic facio* (Io 14,31). Constat Filium et diligi et diligere, et mandatum Patris, ut ipse asserit, implere. Et ideo unum sunt, secundum quod ait: *Ego et Pater unum sumus* (ib., 10,30). Nam in eo quod dicit: *Qui me vidit, vidit et Patrem* (ib., 14,9); certa fide credendum est quia qui videt Filium, per Filium videt et intellegit Patrem.

25. Propter formam servi, maiorem Patrem profes[739]sus es: quod mihi nimium stultum esse videtur. Scimus enim, quod et ipse protulisti, in forma servi etiam eum Angelis minorem factum. Nec enim satis in gloriam Dei profusus es, qui ad formam servi maiorem Patrem profiteris. Ad formam servi et Angeli maiores sunt. Nec enim ad hoc venit Christus, ut nos instrueret quod ad formam servi maior est Pater: sed ideo Veritas ad nos venit, ut utique doceret nos, atque instrueret, quod Pater Filio maior est,

[50] Maximino acentuaba de tal modo la invisibilidad del Padre, que se vio, forzado por la Escritura, en la necesidad de precisarla respecto al Hijo: éste ve al Padre, aunque también sea incomprensible para él. Y aún hay más: el Hijo, según la sustancia de su divinidad, es invisible, no sólo en relación a los hombres, sino también respecto a los seres celestiales (15,9). Pues bien: ahora afirma que quien ve al Hijo, por su medio ve y entiende al Padre. Parece ser, y en este sentido se pronunciará San Agustín, que no se trata de la invisibilidad, sino de la inteligibilidad (*C. Maxim.*, 2,24). De todos modos, la cuestión queda abierta, pues si prescindimos de la encarnación, ¿cómo un hombre o un ángel puede ver al Hijo? El principio sentado por Maximino era tajante: el menor no puede ver al mayor. Véase la nota 34.

[51] Propiamente no se trata en este párrafo del fin de la encarnación, que para los arrianos constituía un dato de escasa importancia. Basevi refleja a la perfección esta laguna dogmática: «Es evidente que Arrio mismo no detectó que su cosmovisión trivializaba y vaciaba de contenido la Encarnación. Al contrario, él siguió considerando como perfectamente idénticos al Hijo Verbo engendrado antes de los siglos y al Hijo de Dios-Jesús (cf. Profesión de fe de Constantino). Pero es muy significativo que, en sus profesiones de fe, no aparezca nunca el ciclo soteriológico *propter nos homines et propter nostram salutem*. A Arrio no le interesa un Cristo Salvador, sino un Verbo Creado. La cristología arriana no está unida a una soteriología. ¿Por qué? Precisamente porque la Encarnación *no tiene motivo de ser* Cristo,

ficamos al Padre de modo que le confesamos mayor que el gran Dios, y le proclamamos más sublime que el excelso. Tú verás si crees que el honor debido a Dios consiste en reconocer al Padre mayor que el Hijo por la forma de siervo que asumió éste.

15. 26) Has dicho que la divinidad se manifestó a los padres, pero poco antes mantuviste que la divinidad es con toda certeza invisible. Indudablemente, el Padre, que es invisible, no se manifestó. Pues si dijéramos que el Padre fue visto, convertiríamos en mentiroso al Apóstol, que afirma: *A quien ningún hombre vio, ni puede ver.* Y no sólo nos opondríamos al Nuevo Testamento, sino también y del mismo modo al Antiguo. Ya que así se expresó Moisés: *Nadie puede ver a Dios y vivir.* Ciertamente, el mismo Moisés escribió en el libro del Génesis que, desde aquel primer hombre Adán hasta la misma encarnación, siempre fue visto el Hijo. Porque si buscas testimonios, en verdad tienes el del Padre, que dice al Hijo: *Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra;* y prosigue: *E hizo Dios al hombre.* Por cierto, ¿quién es *Dios,* sino el Hijo? Esto mismo tú lo has expuesto en tus tratados.

Luego este Hijo, que es profeta de su genitor, y que decía: *No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda semejante a él;* este Hijo, repito, fue visto por Adán, según leemos que éste

et hoc Filio qui magnus est Deus. Nos enim sic glorificamus Patrem, ut magno Deo maiorem illum profiteamur, ut alto sublimiorem annuntiemus. An vero iste est debitus honor Dei, ut forma servili maior sit Pater, tu videris.

26. Dicis quod se divinitas patribus ostedit: et paulo ante prosecutus es, quod utique divinitas sit invisibilis. Ostendit se sane, non Pater, qui invisibilis est: ne si dicamus Patrem visum fuisse, Apostolum reddamus mendacem, qui ait: *Quem vidit hominum nemo, neque videre potest* (1 Tim 6,16). Et non solum invenimur Novo resistere Testamento, verum etiam et Veteri pari modo contrarii invenimur. Denique sic ait Moyses: *Non potest quisque Deum videre et vivere* (Ex 33,20). Ipse sane Moyses descripsit in libro Geneseos, quod ab illo primo homine Adam usque ad ipsam incarnationem semper Filius visus est. Nam si testimonia quæris, utique habes positum Patrem ad Filium dicentem: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Sequitur: *Et fecit Deus hominem* (Gen 1,26.27). Quis utique *Deus,* nisi Filius? Hoc utique et tu in tuis tractatibus exposuisti. Iste ergo Filius qui est propheta sui genitoris, qui et dicebat: *Non est bo-*

siendo criatura, no puede salvar, sólo puede ser ejemplo» (*Los textos de la Sagrada Escritura sobre la Pasión de Cristo en la exégesis arriana y agustiniana,* en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre* [Pamplona 1982] p.369, nota 36). La finalidad que persigue Maximino es demostrar la diferencia radical entre el Padre y el Hijo. Juzga una estupidez decir que el Hijo, en cuanto hombre, nos habló de la superioridad del Padre. Esto se cae por su propio peso. Así, pues, el Hijo vino al mundo para enseñarnos que, en cuanto Dios, es inferior al Padre, el cual no puede contagiarse entrando en contacto con lo creado.

decía: *Oí tu voz cuando paseabas en el paraíso, y me escondí porque estaba desnudo.* Asimismo tienes la respuesta que le da Dios: *¿Y quién te indicó que estabas desnudo sino porque comiste del árbol del que te ordené que no comieras?* Este Dios también fue visto por Abrahán. Que el Hijo fue visto por Abrahán, si lo quieres creer, el mismo Dios Unigénito lo afirma en el santo Evangelio: *Abrahán, vuestro padre, se regocijó por ver mi día; lo vio y se alegró.* De igual modo, este Hijo fue visto por Jacob, que por anticipado luchó con él en la figura que había de tomar, a saber: en la figura de hombre. Por eso Jacob decía: *Vi al Señor cara a cara, y mi alma ha quedado a salvo.* Y aquel lugar recibió el nombre de *Visión de Dios.* También esto mismo lo afirma Dios, que proféticamente luchó con Jacob, y que comprobamos su cumplimiento en la pasión de Cristo. Pues dice al mismo Jacob: *Ya no te llamarás Jacob, sino que tu nombre será Israel,* es decir, «el hombre que vio a Dios»[52]. Del mismo modo probamos que fue visto en el Nuevo Testamento. De él decían los apóstoles: *Y vimos su gloria, gloria como la del Unigénito del Padre.* Por lo demás, si, como tú intentas, se afirmase que el Padre fue visto, todas las

num solum esse hominem; faciamus ei adiutorium secundum se (ib., 2,18); iste Filius Adæ est visus, secuandum quod legimus Adam dicentem: *Vocem tuam audivi ambulantis in paradiso, et abscondi me, quia nudus eram.* Habes utique quod Deus dixit ei: *Et quis tibi indicavit quia nudus eras, nisi de ligno de quo praeceperam tibi ne manducares, ex eo manducasti?* (ib., 3,10-11). Hic Deus et Abrahæ visus est (cf. ib., 18,1), et quia Filius visus est Abrahæ, si vis credere, utique ipse unigenitus Deus in sancto affirmavit Evangelio, dicens sic: *Abraham pater vester exsultavit ut videret diem meum, et vidit, et gavisus est* (Io 8,56). Hic etiam Filius a Iacob est, qui in figura qua erat venturus, id est, hominis, ante præmeditatus colluctasse cum Iacob invenitur. Unde et Iacob dicebat: *Vidi Dominum facie ad faciem, et salva facta est anima mea* (Gen 32,23). Et loci ipsius vocabulum nuncupatum est, *Visio Dei.* Hoc ipsum affirmans utique Deus, qui in præmeditatione colluctabatur cum Iacob, quod in passione Christi impletum videmus. Ait enim ad ipsum Iacob: *Iam non vocabitur nomen tuum Iacob, sed Israel erit nomen tuum* (Gen 32,30), hoc est, Homo videns Deum. Hunc et in Novo Testamento visum probamus. De hoc Apostoli dicebant: *Et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre* (Io 1,14). Ceterum si, ut ipse conaris, [740] Pater visus esse asseratur, menda

[52] Siempre y sólo el Hijo fue visto por Adán, Abrahán, Jacob... La tajante afirmación de Maximino responde a una tradición teológica: San Justino (*Dial. c. Triph*, 56. PG 6,596-601) y Clemente de Alejandría (*Strom.* 5,12: PG 9,120) habían propugnado esta opinión. Sin embargo, todos los patrólogos están de acuerdo en no equiparar el subordinacionismo de los apologetas con el posterior de los arrianos. La evolución dogmática ha seguido su curso y ya no es lícito hablar de las teofanías del Hijo como prueba de su inferioridad respecto al Padre.

Escrituras serían falsas para vosotros. Finalmente, Pablo predica y el Señor en el Evangelio afirma que el Padre es invisible.

Frecuentemente me has acusado de decir con audacia y presunción lo que no había que decir. Esta acusación la dejo al juicio de los lectores. Pues no hablo de este modo para que alguno me alabe, sino por la solicitud de la fraternidad que se da entre nosotros, y que ha de ser reunida. Por lo cual, acaso también tú mismo nos has querido provocar para que demos una respuesta, a fin de que, señalados ellos en nosotros, acepten tu profesión de fe. Como dije, me vi obligado a responderte movido por el temor de Dios. Porque no sólo has pretendido con palabras despojarme de su discipulado, sino que también presentaste un tratado, al que me ha sido necesario responder con lo que he expuesto sobre la invisibilidad de Dios omnipotente.

Pues también tú, aunque con otra finalidad, sin embargo, sostuviste con tus palabras que el Espíritu Santo fue visto en forma de paloma y en forma de fuego; y que el Hijo fue visto ciertamente en forma de hombre. Pero el Padre no fue visto en forma de paloma ni fue visto en forma de hombre. Ni jamás se manifestó tomando formas, ni nunca se manifestará. De él está escrito: *Yo soy el que soy, y no cambio.* El Hijo, constituido ya en la forma de Dios, como tú afirmaste, tomó ciertamente la forma de siervo, lo cual no hizo el Padre. Igualmente, el Espíritu Santo tomó la forma de palo-

ces sunt apud vos omnes Scripturæ. Nam denique invisibilem Patrem Paulus prædicat (cf. 1 Tim 6,16), et Dominus in Evangelio affirmat (cf. Io 1,18). Sæpius nos accusas, quod audenter atque præsumenter ea quæ non sunt dicenda a nobis dicantur, quod quidem in arbitrio erit legentium probare. Nec enim sic loquimur, ut alicuius laudem consequamur; sed studio colligendæ fraternitatis, quæ nobiscum est, aut ob quam forte et ipse provocare nos dignatus es, ut responsum demus, ut in nobis illi denotati sic tuæ consentiant, ut dixerim, professioni, necesse fuit me propter timorem Dei dare tibi responsum. Siquidem non tantum verbis me nudare conatus es a discipulatu eorum; verum etiam et tractatum tuum dedisti, ad quod necesse est me respondere ea quæ de invisibilitate omnipotentis Dei prosecutus sum. Etiam et ipse, licet alio proposito, attamen tuis verbis affirmasti, quod Spiritus sanctus in specie columbæ sit visus, necnon in specie ignis (cf. Mt 3,16; Act 2,3); Filius sane, in forma hominis, Pater autem, neque in specie columbæ, nec in forma hominis; nec aliquando vertit se in formas, sed nec aliquando vertetur, de quo scriptum est: *Ego sum qui sum, et non sum mutatus* (Ex 3,14; Mal 3,6). Filius sane in forma Dei constitutus iam, ut ipse protulisti, formam servi accepit, quod non Pater: Spiritus æque sanctus suscepit speciem columbæ, quam non suscepit Pater. Scito ergo, quia unus est invisibilis, unus etiam incapabilis atque immensus. Oro et opto discipulus esse divinarum Scripturarum: nam et supe-

ma, que el Padre no tomó. Luego has de saber que uno es el invisible y uno también el incomprensible e inmenso [53].

Pido y deseo ser discípulo de la Sagrada Escritura. Pues creo que anteriormente tu Reverencia ha sostenido y manifestado que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tienen una misma virtud, una misma sustancia, una misma deidad, una misma majestad, una misma gloria. A todo esto ya he respondido. Y si lo afirmabas basado en las Divinas Letras, si lo proclamaste fundado en otro escrito distinto, nosotros preferimos ser discípulos de las Sagradas Escrituras.

Yo, Maximino obispo, lo suscribí.

Después del debate entre los presentes, Agustín dictó la siguiente nota: Dijiste que he hablado como amparado por el poder de los príncipes y no según el temor de Dios. A aquellos hombres que Dios da inteligencia aparecerá con suficiente claridad quién es el que habla según el temor de Dios: si el que sumisamente escucha al Señor, que dice: ***Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un único Señor,*** lo cual nosotros oímos obedientemente y lo predicamos fielmente; o aquel que no quiere oír esto, y pretende que haya dos señores y dos dioses. De este modo, introduciendo dos dioses y dos señores, manifiestas no temer al único Señor Dios, que dice: ***Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un único Señor.***

rius credo retinere Religionem tuam, quod sic dedi responsum, quia si protuleris quod Pater et Filius et Spiritus sanctus unam habeant virtutem, unam substantiam, unam deitatem, unam maiestatem, unam gloriam; si affirmaveris de divinis Scripturis, si alicubi scriptam lectionem protuleris, nos divinarum Scripturarum optamus inveniri discipuli.

Maximinus episcopus subscripsi.

Et post collationem præsentium Augustinus ista dictavit: Auxilio principum munitum me loqui dixisti, non secundum timorem Dei: sed hominibus, quibus donat Deus intellectum, satis apparet quis loquatur secundum timorem Dei; utrum qui obœdienter audit Dominum dicentem: ***Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est*** (Deut 6,4); quod nos et obtemperanter audimus, et fideliter prædicamus: an ille qui hoc sic audire non vult, ut duos dominos duos deos esse contendat; atque ita introducendo duos deos et duos dominos, ostendat se non timere unum Dominum

[53] Las misiones del Hijo (en forma de hombre) y del Espíritu Santo (en forma de paloma o lenguas de fuego) muestran la superioridad del Padre, que de ninguna manera se aparece, pues es el único invisible, el único incomprensible, el único inmenso. Como se ve, Maximino no concede la más mínima consideración a la explicación del Obispo de Hipona. Nos parece lógica su postura, pues, para salir del paso, se vio obligado a practicar un equilibrio desesperado, que Agustín no perdonará.

Sabes que tu extensísima exposición ha ocupado el tiempo de que disponíamos para poder responder, y tan sólo nos ha quedado del día lo que de ningún modo es suficiente para que, por lo menos, se nos leyera tu intervención. Pues sabrás que todo lo que propusiste para probar que el Hijo de Dios es Dios, y gran Dios, y nacido del Padre, y uno él y otro el Padre, porque el Padre no es el mismo que el Hijo, todo eso implica grandes demoras, en las que consumiste el tiempo necesario, como si te hubiéramos pedido que probaras lo que también nosotros tenemos por verdadero. Ya que no decimos que en la Trinidad el mismo es el Padre que el Hijo, o que el mismo es el Padre o el Hijo que el Espíritu Santo. Rectamente decimos que uno es aquél, que otro es aquél y que otro es aquél; pero los tres son a la vez un solo Señor Dios.

Porque si dijéramos que hay dos señores dioses, uno grande y otro mayor, uno bueno y otro mejor, uno sabio y otro más sabio, uno clemente y otro más clemente, uno poderoso y otro más poderoso, uno invisible y otro más invisible, uno verdadero y otro más verdadero; y si de este modo pretendiste añadir algo más, para persuadirnos que hay dos señores dioses; si esto dijéramos, el mismo Dios nos argüiría, conforme al texto citado: *Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un único Señor.* Como si nos dijera: *Hijos de los hombres, ¿hasta cuándo seréis tardos de corazón? ¿Por qué amáis la vanidad y buscáis la mentira?* ¿Por qué os construís dos seño-

Deum dicentem: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est.* Scis autem sermonem tuum prolixissimum occupasse nobis tempora quibus respondere possemus, et tantum diei remansisse, quantum omnino non sufficeret, ut ea quæ dixisti, [741] saltem nobis relegerentur. Noveris tamen omnia quæ protulisti, ut probares Deum esse Filium Dei, et magnum Deum, et natum esse ex Patre, et alium esse ipsum et alium esse Patrem, quoniam non est Pater ipse qui Filius, ad ingentes moras pertinuisse, quibus necessarium tempus absumeres: quasi nobis abs te probandum esset, quod et nos esse verum fatemur. Non enim dicimus ipsum esse Patrem qui est Filius, aut ipsum esse Patrem vel Filium qui est in ipsa Trinitate Spiritus sanctus. Prorsus alius est ille, alius ille, et alius ille: sed simul omnes unus est Dominus Deus. Si enim dixerimus duos esse dominos deos; unum magnum, alterum maiorem; unum bonum, alterum meliorem; unum sapientem, alterum sapientiorem; unum clementem, alterum clementiorem; unum potentem, alterum potentiorem; unum invisibilem, alterum invisibiliorem; unum verum, alterum veriorem; et si quid aliud isto modo te sentire monstrasti, tu duos dominos deos nos habere suaderes: si hoc ergo dixerimus, arguet nos ipse Deus, dicens, quod iam commemoravi: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est* (Deut 6,4). Tanquam dicat nobis: *Filii hominum, usquequo graves corde? Utquid diligitis vanitatem, et quaeritis mendacium?* (Ps 4,3). Utquid vobis facitis duos dominos

res dioses? ¿Por qué no queréis oírme cuando clamo: *Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un único Señor,* sino que gritáis contra mí, «nuestros señores dioses son dos dioses»?

¿Acaso harías esto si quisieras ser Israel? Porque, como este nombre se interpreta «el hombre que vio a Dios», te ruego que me permitas ser Israel, aunque tú no quieras serlo. Pues yo quiero ser contado en la compañía de aquellos a quienes se les concedió ver a Dios. Y damos gracias a aquél porque nos hace que veamos *ahora por medio de un espejo en enigma, mas entonces cara a cara,* como dice el Apóstol. Así vemos, concediéndolo él, aunque todavía por medio de un espejo en enigma; sin embargo, vemos cómo entre sí no son contrarios estos dos extremos: que uno es el Padre, otro el Hijo y otro el Espíritu Santo, y, sin embargo, los tres a la vez son un solo Señor Dios. Intenté, según mis posibilidades, que tú también comprendieras esto, pero preferiste resistir, porque no quisiste ser Israel [54].

Pero si por ventura aún no puedes entenderlo, cree y lo entenderás. Pues entendiendo, no mirando con los ojos de la carne, se comprenden estas cosas. Ciertamente sabes que el profeta dijo: *Si no creyereis, no entenderéis.* Luego, cuando oyes: *El Señor, tu Dios, es un único Señor,* no pretendas fabricar dos señores dioses, el Padre y el Hijo. Y cuando oyes: *No sabéis que vuestros cuerpos son templo en vosotros del Espíritu Santo, que habéis recibido de*

deos?, quare me clamantem: *Audi, Israel,* non vultis audire: *Dominus Deus tuus, Dominus unus est;* sed contra me clamatis, Domini dii nostri domini duo sunt? Numquid hoc faceretis, si Israel esse velletis? Cum hoc ergo nomen interpretetur, Homo videns Deum; rogo te, da veniam, si tu non vis, ego volo esse Israel. Volo quippe in eorum consortio computari, quibus donatur videre Deum. Et gratias illi agimus, quia facit nos videre *nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* (1 Cor 13,12) sicut Apostolus dicit. Videmus itaque donante ipso, etsi adhuc per speculum in ænigmate, tamen videmus, quomodo inter se non sint duo ista contraria, ut et alius Pater sit, alius Filius, alius Spiritus sanctus, et tamen hi tres simul unus sit Dominus Deus. Egi, sicut potui, ut hoc etiam tu videres: sed resistere maluisti, quia Israel esse nolui[742]sti. Sed si hoc videre adhuc forsitan non potes, crede et videbis. Intellegendo enim videntur ista non oculis carnis intuendo. Et scis utique dixisse prophetam: *Nisi credideritis, non intellegetis* (Is 7,9). Cum ergo audis: *Dominus Deus tuus, Dominus unus*

[54] Como nos dice aquí el Santo, Israel significa «el hombre que ve a Dios», es decir, el que le entiende correctamente, aunque en esta tierra sea de modo confuso. También le da otro significado, que juzgamos adecuado en la presente coyuntura: «¿Quieres ser Israel? Contempla a aquel del cual dijo el Señor: *He aquí un verdadero israelita, en el que no hay engaño.* Si es un verdadero israelita aquel en quien no existe dolo, los mentirosos y falaces no son verdaderos israelistas» *(Enarrat. in ps.* 75,2).

Dios; y en el mismo lugar: *No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo;* cuando oyes esto, no niegues que el Espíritu Santo es Dios, para que no conviertas a los miembros del Creador en templo de una criatura. Antes bien, cree que estos tres son tres en sus personas individuales y, sin embargo, no son simultáneamente tres señores dioses, sino un único Señor Dios. Y el mismo Señor, si crees y oras, te dará inteligencia, para que lo que crees merezcas también verlo, es decir, entenderlo [55]. Porque considera con atención todo lo que dijiste en tu larga exposición y verás que procede de este error: que hacéis dos señores dioses, en oposición a la palabra clarísima del Señor Dios: *El Señor, tu Dios, es un único Señor.* También negáis que el Espíritu Santo es Dios, y no podéis negar que tenga un templo santo.

De momento, después de nuestro debate, en el que hemos hablado alternativamente, bastará que te haya advertido esto. Pero si Dios quiere, porque el debate ha sido muy extenso y tú tienes

est: noli duos dominos deos facere, Patrem et Filium. Et cum audis: *Nescitis quia corpora vestra templum in vobis est Spiritus sancti quem habetis a Deo:* et eodem loco: *Nescitis quia corpora vestra membra sunt Christi* (1 Cor 6,19.15); cum ergo hæc audis, noli negare Deum esse Spiritum sanctum, ne templum creaturæ facias membra Creatoris. Prius crede istos tres, et in suis singulis personis tres esse, et tamen simul non tres dominos deos, sed unum Dominum Deum esse: et dabit credenti et oranti ipse Dominus intellectum, ut id quod credis, etiam videre, id est, intellegere merearis. Nam considera diligenter omnia, quæ prolixa disputatione dixisti, et videbis ex hoc errore descendere, quo facitis duos dominos deos, contra clarissimam vocem Domini Dei dicentis: *Dominus Deus tuus, Dominus unus est* (Deut 6,4), et negatis Deum Spiritum sanctum, cuius sanctum negare non potestis templum. Hæc interim post Collationem nostram, qua

[55] El Santo Doctor, sin tiempo material para responder a su adversario, resume magistralmente la fe trinitaria de la Católica, que había sido el punto fundamental del debate, y le insta a aceptarla: «Pero si acaso aún no puedes verla, cree y la entenderás». Y poco después añade: «Pues el Señor te concederá inteligencia, si crees y oras, para que lo que crees merezcas verlo, esto es, entenderlo». Aquí sale a relucir el *Crede ut intelligas,* que desempeña un importante papel en la metodología agustiniana. «Es llamativo —escribe F. Cayré— que el Padre que más ha utilizado la razón en la investigación de Dios es igualmente el que más ha insistido sobre la necesidad de fundamentar toda la vida cristiana en la autoridad» (*Precis de Patrologie et d'Histoire de la Théologie* [París 1931] vol.1, p.649).Veamos cómo el Santo ilustra a los fieles en este sentido: «¿Qué traíamos entre manos? Tú decías: "Entienda yo y creeré" Yo, en cambio, decía: "Cree para entender". Surgió la controversia. Vayamos al juez Juzgue el profeta o, mejor, juzgue Dios por medio del profeta. Callemos ambos. Ya se ha oído lo que decíamos uno y otro: "Entienda yo, dices, y creeré"; "Cree, digo yo, para entender" Decide el profeta *Si no creyereis, no entenderéis (Serm.* 43,6,7)». Cf. LÖWITH, K., *Wissen und Glauben.* «Augustinus Magister» I (París 1954) 403-410; CUSHMAN, R. E., *Faith and Reason in the Thought of St. Augustine:* «Church History» 19(1950) 271-294; BONNEFOY, J. F., *Le docteur chrétien selon Saint Augustin:* «Revista Española de Teología» 13 (1953) 25-54, ARÓSTEGUI, A., *Interpretación agustiniana del «Nisi credideritis non intelligetis»:* «Revista de Filosofía» 24 (Madrid 1965) 277-283.

que regresar urgentemente, dispondré con toda la transparencia que pueda mis respuestas ante los ojos de los que quieran leerlas, y manifestaré, lo quieras o no, que tú, que ciertamente has empleado testimonios divinos que son verdaderos, sin embargo quisiste probar con ellos vuestros falsos dogmas.

Y de su mano: Yo, Agustín obispo, lo suscribí.

Asimismo de su mano, Maximino añadió: Cuando hayas terminado ese opúsculo y me lo hayas enviado, si no respondiere a todo, entonces seré culpable [56].

Se terminaron las Actas. Las redacté.

præsentes alternatim locuti sumus, te admonuisse suffecerit: si autem Dominus voluerit, quoniam longum est, et tu remeare festinas, prosecutiones nostras ante oculos eorum qui legere voluerint, quanta potero perspicuitate constituam, et te veris quidem testimoniis divinis, falsa tamen vestra dogmata probare voluisse, velis nolis, ostendam.

Et alia manu: Augustinus episcopus subscripsi.

Item alia manu, Maximinus: Cum explicueris hunc libellum, et ad me transmiseris, si non ad omnia responsum dedero, tunc ero culpabilis.

Explicuere Gesta. Contuli.

[56] En el debate, Maximino empleó una táctica que le resultó eficaz de cara a la galería: supo agotar el tiempo, de modo que el Santo no pudiera responderle punto por punto. Este, lógicamente, quedó descontento por carecer de la legítima oportunidad de réplica: promete refutar por escrito la doctrina del arriano, que a su vez se compromete a la contrarréplica. Agustín cumplirá su promesa, escribiendo los dos libros *Contra Maximinum haereticum, arianorum episcopum.* Ignoramos si el hereje contestó. Por la narración de San Posidio nos inclinamos a pensar que no se preocupó más del asunto tratado en Hipona *(Vita S. Augustini,* 17).

REPLICA A MAXIMINO, OBISPO ARRIANO

Versión y notas de
JOSÉ MARÍA OZAETA y TEODORO C. MADRID

CONTRA MAXIMINUM HAERETICUM ARIANORUM EPISCOPUM, LIBRI DUO

PL 42

Ver en la INTRODUCCION GENERAL la *Réplica de Agustín a Maximino* p.213ss

BIBLIOGRAFIA

Texto: MIGNE PL 42, 743-814.

Ediciones: Las Colecciones completas ya conocidas.

Traducciones:

Francesa: M. l'abbé POGNON, édit. L. Guérin et Cie. (Bar-le-Duc 1869) t.14, p.593-656.

Estudios: HANSSENS, J. M., *Massimino il Visigoto:* «La Scuola Cattolica» 102 (1974) 475-514.

TESTIMONIO DE SAN POSIDIO

De la *Vida de San Agustín (Vita* 17: PL 32,48)

Réplica al mismo Maximino, obispo arriano, en dos libros

Porque ese hereje (Maximino), al volver de Hipona a Cartago, se ha jactado de que él ha vuelto vencedor del debate por su mucha locuacidad en el mismo, y ha mentido. Y por otra parte, al no poder examinarlo fácilmente y comprobarlo los ignorantes de la ley divina, el venerable Agustín, según el estilo de su tiempo, hizo un resumen de todo aquel debate sobre cada uno de los puntos con las respuestas; y demostró sobre todo cómo aquel charlatán no pudo responder a ninguna de las cuestiones, añadiendo algunos apéndices que en el tiempo apretado del debate de ningún modo pudieron ser aducidos o escritos. Porque la astucia y maldad de aquel hombre había hecho que con su inacabable relación final se llenara todo el espacio que quedaba de aquel día.

EX VITA SANCTI AUGUSTINI

scripta a Possidio, c.XVII

[PL 32,48]

Sed quoniam ille hæreticus de Hippone rediens ad Carthaginem, de sua multa in conlatione loquacitate victorem se de ipsa conlatione recessise iactavit, et mentitus est —qui utique nos facile a divinæ legis ignaris examinari et diiudicari posset—, a venerabili Augustino sequenti tempore stilo, et illius totius conlationis de singulis obiectis et responsis facta est recapitulatio, et quam nihil ille obiectis referre potuerit, nihilominus demonstratum est, additis supplementis, quæ in tempore conlationis angusto inferri et scribi minime potuerunt. Id enim egerat nequitia hominis, et sua novissima prosecutione multum longissima, totum quod remanserat diei spatium occuparet.

REPLICA A MAXIMINO, OBISPO ARRIANO

en dos libros

LIBRO PRIMERO

Agustín expone lo que él mismo dijo en el debate con Maximino y que el obispo arriano no pudo rebatir.

Ciertamente tengo que referirme a la disputa con Maximino, obispo de los arrianos, para dar la respuesta adecuada, pues prolongó el debate durante todo un día, teniendo que soportar con nuestra presencia su prolijidad. Y esto lo hago, ya piense que tiene que refutar lo que lea, ya consienta, por la acción admirable del Señor en su corazón, en la verdad manifiesta. ¡Oh arriano!, ¿te pareció bien decir tantas cosas y sobre el tema que discutíamos no decir nada, como si fuera lo mismo poder responder que no poder callar? Así, pues, primero manifestaré que no pudiste refutar lo que yo dije; luego, según lo vea necesario, rebatiré lo que tú dijiste [1].

CONTRA MAXIMINUM HÆRETICUM ARIANORUM EPISCOPUM, LIBRI DUO

LIBER PRIMUS

[PL 42,743]

Disputationi Maximini Arianorum episcopi, cuius prolixitate spatium diei, quo præsentes conferebamus, absumpsit, responsionem debitam reddens, ad ipsum loqui utique debeo: sive adhuc existimet contradicendum esse cum legerit, sive Domino in eius corde mirabiliter operante manifestatæ consentiat veritati. Quid tibi visum est, homo ariane, tam multa dicere, et pro causa quæ inter nos agitur nihil dicere, quasi hoc sit respondere posse, quod est tacere non posse? Prius itaque ostendam refellere te non potuisse quæ dixi: deinde, quantum necessarium videtur, ego refellam quæ ipse dixisti.

[1] La contestación de Agustín a lo expuesto por Maximino en el debate de Hipona, interrumpido por falta de tiempo, comprende dos libros: en el primero examina las respuestas deficientes del hereje a sus argumentos; en el segundo refuta lo expuesto en la última y larguísima intervención del obispo godo, que, en su momento, le fue materialmente imposible rechazar.

CAPITULO I

Sobre los dos dioses

A lo que afirmaste acerca de los dos dioses, responderé con tus mismas palabras. Dijiste que vosotros adoráis a un solo Dios. A esto dije: «Por consiguiente, o no adoráis a Cristo o no adoráis a un solo Dios, sino a dos». Intentaste responder a mi deducción hablando en demasía y sosteniendo que también adoráis a Cristo Dios. Y aunque no negaste que adoráis a dos dioses, tampoco te atreviste a confesarlo. Te percataste que los oídos de los cristianos no podían soportar el tener que escuchar que hay que adorar a dos dioses. ¡Oh cuán en breve te corregirías si temieras creer lo que temes decir!

Pues, como proclama el Apóstol: *Con el corazón se cree para conseguir la justicia, y con la boca se confiesa para conseguir la salvación.* Si piensas que para la consecución de la justicia pertenece lo que crees, ¿por qué no reconoces que para la salvación se necesita la confesión oral? Porque si se admite que para la salvación no es preciso adorar a dos dioses, sin duda alguna tampoco será necesario creerlo para conseguir la justicia. Luego tú, que no quieres condenar a tu boca con semejante confesión, ¿por qué no cambias tu corazón, apartándole de tal creencia? Sostén con la Católica la fe recta; no te avergüence enmendar la perversa. Mantén con la Católica que el Padre no es el Hijo y que el Hijo no es el Padre; que Dios es Padre y que Dios es Hijo; y, sin embargo, ambos simultáneamente no son dos dioses, sino uno. Sólo de este modo podrás adorar al Padre y al Hijo.

Y no digas que los adoras como a dos dioses, y no como a uno, no sea que tu conciencia se sienta herida por el delito de impiedad, cuando suenen en tus oídos los dichos divinos: *No hay más que un único Dios; Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un único Señor;* y cuando oigas: *Al Señor, tu Dios, adorarás y a él solo servirás.* Puedes estar seguro que no sólo al Padre, sino también al Hijo se debe dar el culto, que únicamente se tributa al único Dios. Recuerda, pues, que no respondiste a lo que te objeté, a saber: que vosotros no adoráis a un solo Dios, sino a dos [2].

I. De duobus diis quæ ipse dixisti, ego certe respondens verbis tuis, ubi aisti a vobis unum Deum coli: «Consequens est», inquam, «ut aut non colatis Christum, aut non unum Deum colatis, sed duos». Ad hoc tu respondere conatus, multum quidem locutus es, asserens quod et Christum Deum colatis: sed duos deos a vobis coli quamvis non negaveris, tamen no ausus es cofiteri. Sensisti enim, duos esse deos colendos, christianas aures ferre non posse. O quam de proximo te corrigeres, si timeres credere quod dicere timuiti! Cum enim clamet Apostolus: *Corde creditur ad iustitiam, ore confessio fit ad salutem* (Rom 10,10), si ad iustitiam putas pertinere quod credis, cur hoc ad salutem etiam ore non confiteris? Si autem duos deos colendos ad salutem non pertinet confiteri, sine dubio nec ad iustitiam pertinet credere. Qui ergo non vis tali confessione veum teneri os tuum, quare non mundas a tali credulitate cor tuum? Tene cum Catholica fidem rectam, non te pudeat emendare perversam. Tene cum Catholica, Patrem quidem non esse qui Filius est, et Filium non esse qui Pater est; et Deum esse Patrem, Deum esse Filium: verumtamen ambos simul non duos deos esse, sed unum. Isto modo solo fiet ut et Patrem colas et Filium, nec tamen duos deos esse colendos dicas, sed unum, ne reatu impie[744]tatis tua conscientia compungatur, quando sonuerint in auribus tuis dicta divina, quia *Nullus Deus, nisi unus* (1 Cor 8,4); et: *Audi Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est* (Deut 6,4): et quando audis, *Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies* (ib., 13); securus possis, non soli Patri, sed etiam Filio ea quæ uni Deo debetur servitute servire. Memento ergo te non respondisse ad illud quod obieceram, non a vobis coli unum Deum, sed duos.

CAPITULO II

Sobre los contagios humanos

En segundo lugar traté contigo de aquellas palabras tuyas que decían: «Dios Padre no descendió a los contagios humanos». Según esto, Cristo, al asumir la carne, se vio afectado por ellos. Te advertí en qué sentido se suele entender el término «contagio»; es decir, en relación a algún vicio. Y sabemos que Cristo estuvo inmune de toda clase de vicios. Tampoco a esto pudiste responder. Pues los divinos testimonios que citaste no te sirvieron para tu propósito, ya que no pudiste probar que Cristo estuvo contaminado con el contagio humano.

Adujiste el texto del Apóstol: *Porque Cristo, no siendo pecador,*

II. Secundo loco egi tecum de verbis tuis, ubi dixeras: «Deum Patrem ad humana non descendisse contagia»; quasi Christus illa in carne perpessus sit: et admonui, quomodo contagium intellegi soleat, non utique nisi in aliquo vitio, a quibus omnibus immunem movimus Christum. Nec ad hoc quidquam respondere potuisti. Testimonia quippe divina, quæ abs te commemorata sunt, nihil te adiuvare potuerunt: non enim eis probare potuisti humano Christum attaminatum esse contagio. Quod enim Apostolum dixisse commemoras: «Quoniam Christus cum peccator non esset, pecca-

[2] Para los arrianos, admitir un Dios supremo y otro subordinado no implica la negación del moneteísmo. SIMONETTI, M., *Arianesimo Latino:* «Studi Medievali» 8 (1967) 701-740. Agustín demostrará, como ya lo hizo en la refutación del *Sermo Arianorum* y al final del debate, que esa postura es insostenible.

se hizo pecado por nosotros. Léelo con más atención. Y no sea que tuvieras entre las manos un códice equivocado o el intérprete latino hubiera errado, recurre al griego, y en esa lengua comprobarás que Cristo no se hizo pecado por nosotros, sino que Dios Padre hizo pecado al mismo Cristo, esto es, le hizo sacrificio por el pecado. Pues dice el Apóstol: *Os suplicamos en nombre de Cristo, reconciliaos con Dios; a quien no conoció el pecado, le hizo pecado por nosotros.* Porque no se hizo él mismo pecado, sino Dios le hizo pecado por nosotros, a saber, y como ya dije, le hizo sacrificio por el pecado. Pues si recuerdas o repasas, encontrarás en los libros del Antiguo Testamento que se llaman pecados los sacrificios por los pecados [3].

También la semejanza de la carne de pecado, en la que vino a nosotros, se denomina pecado: *Envió Dios a su Hijo en la semejanza de la carne de pecado, y del pecado condenó el pecado en la carne;* es decir, de la semejanza de la carne de pecado, que era la suya, condenó el pecado en la carne de pecado, que es la nuestra. Por esto, también se dice de él: *Porque lo que murió al pecado, murió una sola vez; mas lo que vive, vive para Dios.* Pues murió una sola vez al pecado, porque murió a la semejanza de la carne de pecado, cuando al morir se despojó de la carne; significando por este misterio que los que son bautizados en su muerte, mueren al pecado para vivir para Dios [4].

Del mismo modo, por la carne *se hizo en favor nuestro objeto de maldición,* pues, colgado en un palo, la muerte, que venía por una maldición de Dios, fue clavada en la cruz. Así, *nuestro hombre viejo fue con él crucificado,* para que no se entienda equivocadamente aquel dicho de la Ley: *Maldito todo el que está colgado de un madero.* ¿Qué quiere decir *maldito* sino que *eres tierra y volverás a la tierra?* ¿Y qué significa *todo* sino que también el mismo Cristo, siendo la vida, padeció una verdadera muerte, no fingida? Si entendiereis estos misterios, también entenderíais que no son contagios. Pero ¿qué nos importa si, según tu modo de hablar, acaso quisiste llamar contagio al contacto con los mortales, mientras que admitas con nosotros que el Señor Jesús no tuvo pasado ni en el espíritu ni en la carne?

tum pro nobis fecit»: lege diligentius, et ne forte mendosum incurreris codicem, aut latinus interpres erraverit, græcum inspice; et invenies non Christum pro nobis fecisse peccatum, sed a Patre Deo ipsum Christum factum esse peccatum, id est, sacrificium pro peccato. Ait enim Apostolus: *Obsecramus pro Christo, reconciliamini Deo: eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit* (2 Cor 5,20-21). Non ergo fecit ipse peccatum, sed eum Deus pro nobis peccatum fecit, hoc est, ut dixi, sacrificium pro peccato. Si enim recolas vel relegas, invenies in libris Veteris Testamenti peccata appellari sacrificia pro peccatis. Similitudo etiam carnis peccati, in qua venit ad nos, dicta est et ipsa peccatum: *Misit,* inquit, *Deus Filium suum in similitudine carnis peccati, et de peccato damnavit peccatum in carne* (Rom 8,3); hoc est, de similitudine carnis peccati, quæ ipsius erat, damnavit [745] peccatum in carne peccati, quæ nostra est. Propter hoc etiam de illo dicitur: *Quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel; quod autem vivit, vivit Deo* (Rom 6,10). Peccato enim mortuus est semel, quia similitudini carnis peccati mortuus est, quando moriendo exutus est carne: ut per hoc mysterium significaret, eos qui in morte ipsius baptizantur, mori peccato, ut vivant Deo. Sic etiam per crucem *factus* est *pro nobis maledictum* (Gal 3,13). Pendens quippe in ligno, mortem quæ de maledicto Dei venerat, suspendit in ligno, atque ita *vetus homo noster simul confixus est cruci* (Rom 6,6), ut non mendaciter dictum intellegatur in Lege: *Maledictus omnis qui pendet in ligno* (Deut 21,23). Qui est *maledictus,* nisi *Terra es, et in terram ibis?* (Gen 3,19). Et quid est *omnis,* nisi quia et ipse Christus, qui cum esset vita, mortuus est tamen vera morte, non ficta? Si intellegas ista mysteria, simul intelleges non esse contagia. Sed quid ad nos, si more tuo loquens, contactum forte mortalium voluisti appellare contagium; cum tamen nobiscum sentias, Dominum Iesum, nec in spiritu, nec in carne ullum habuisse peccatum?

[3] El reproche del Obispo de Hipona está plenamente justificado. Los arrianos concebían al Hijo como el intermediario necesario para proceder a la creación: el Padre, queriéndolo, crea por medio de su Hijo, sólo por medio de su Hijo *(Arianesimo Latino,* p.720-721). Si, pues, no puede entrar en contacto directo e inmediato con el mundo de lo creado, ya que no puede mancharse, se sigue que Cristo, en su encarnación, quedó contaminado. La consecuencia dimana de uno de los puntos básicos del arrianismo y no puede ser disimulada con expresiones laudatorias. Por otra parte, el Santo Doctor interpreta correctamente el texto paulino *por nosotros se hizo pecado* (2 Cor 5,21), en el sentido de que se sacrificó por nuestros pecados (cf. *Serm.* 134,5; 152,11; 155,8; *De civ. Dei,* 10,6; 10,20).

[4] El misterio de la muerte de Cristo significa el bautismo cristiano, por el cual el fiel muere al pecado para vivir para Dios. «Esto mismo es lo que ejecuta en nosotros el gran sacramento del bautismo: que todos los que reciben esta gracia mueran al pecado, como se dice de él, que murió al pecado porque murió a la carne, esto es, a la semejanza de pecado, y que renazcan a la nueva vida del bautismo, como él resucitando del sepulcro, cualquiera que sea la edad del que lo recibiere» *(Enchiridion,* 42,13; *Serm.* 210,3; 229A,1).

CAPITULO III

Sobre el Dios invisible

En tercer lugar, tratando del Dios invisible, te exhorté a que creyeras que era invisible, no sólo el Padre, sino también el Hijo, según la divinidad, no según la carne, en la cual ¿quién negará que apareció visible a los mortales? Más adelante discutí de esto en

III. Tertio loco de invisibili Deo cum agerem, admonui ut crederes invisibilem, non solum Patrem, sed etiam Filium secundum divinitatem, non secundum carnem, in qua eum visibilem mortalibus apparuisse quis

otro lugar. Pero tú, sometiéndote a la verdad evidente, consentiste en afirmar que el Hijo es invisible y, en consecuencia, rechazaste lo que habías afirmado, esto es, que «el único invisible es el Padre».

Pero después, asustado por tu concesión, según la cual el Hijo es también invisible, te atreviste a decir que lo menor es visto por lo mayor, mientras que lo mayor no puede ser visto por lo menor. Así, los ángeles son vistos por los arcángeles, las almas son vistas por los ángeles, pero los ángeles no son vistos por las almas. De aquí deduces que Cristo, según la sustancia de su divinidad, no es visto ni por los hombres ni por las virtudes celestes. Y por eso sostuviste que sólo el Padre es invisible, puesto que no hay otro ser superior que le pueda escrutar. Dinos, te lo ruego, ¿cuándo te indicaron los arcángeles que ellos ven a los ángeles y que no son vistos por éstos? ¿Conociste, por revelación de los ángeles, que ellos ven a las almas y éstas no les ven? ¿De quién oíste esto? ¿En dónde lo aprendiste? ¿En dónde lo leíste? ¿Por ventura no sería preferible que concentraras tu atención en los Libros Divinos, pues en ellos leemos que los ángeles fueron vistos por los hombres cuando quisieron y como quisieron ser vistos, ordenándolo y permitiéndolo el Creador de todos?

Sin embargo, tú, que afirmaste que «sólo el Padre» podía ser llamado «invisible, porque no tenía otro ser superior que le escrutase», después confesaste que es visible al Hijo, aduciendo contra ti mismo el testimonio evangélico, en el que el Hijo dice: *No por-*

negat?, unde et alio loco postea disputavi. Tu autem cedens manifestissimæ veritati, consensisti esse invisibilem Filium: ac per hoc destruxisti quod dixeras: *unum invisibilem Patrem.* Sed rursus tua consensione conturbatus, quia invisibilem etiam Filium esse consenseras, ausus es dicere, minora videri a maioribus, maiora vero a minoribus non posse videri; dicens Angelos videri ab Archangelis, animas ab Angelis, Angelos vero ab animabus non videri: unde etiam Christum secundum divinitatis suæ substantiam, non solum ab hominibus, sed nec a Virtutibus caelestibus videri asserens, ideo Patrem solum invisibilem esse dixisti, quia superiorem non habet a quo circuminspiciatur. Dic nobis, rogo te, quando tibi indicaverunt Archangeli, quod ipsi videant Angelos, non autem videantur ab Angelis? Quibus narrantibus Angelis cognovisti, quod ipsi videant animas, animæ illos non videant? A quo hæc audisti? Unde didicisti? Ubi legisti? Nonne melius divinis Libris animum intenderes, ubi legimus et ab hominibus Angelos visos, quando voluerunt, et quomodo voluerunt videri, iubente vel sinente omnium Creatore? Verumtamen qui dixeras, ideo «solum dicendum invisibilem Patrem, quia non habet superiorem a quo circuminspiciatur»; confessus es postea, Filio esse visibilem, contra te ipsum proferens

que al Padre le haya visto alguien, sino el que es de Dios, ése ha visto al Padre. Aquí se ve clarísimamente que la verdad te vence; pero tú no quieres ser librado del error, no quisiste ser vencido saludablemente. Pues, citando contra ti mismo el testimonio evangélico, según el cual aparece claro que el Padre es visto por el Hijo, ya que el mismo Hijo lo dice: *El que es de Dios, ése ve al Padre,* después, añadiste de tu propia cosecha: «Pero vio al incomprensible».

Entre tanto te perdió lo que habías dicho, a saber: que sólo el Padre es invisible, pues no tiene otro ser superior; pero, vencido por la verdad, confesaste que el Padre es visto por un inferior. Pues sostuviste, obligado por el testimonio del Hijo, que vosotros afirmáis que el Hijo es inferior al Padre, y sin embargo le ve.

Más adelante hablaremos del incomprensible, para que también entonces la verdad te venza. De todos modos, la cuestión que se ventilaba entre nosotros no era sobre el comprensible e incomprensible, sino sobre el visible e invisible. Y en esta cuestión te verás vencido, si reconoces que tú mismo eres visible para ti [5].

CAPITULO IV

Sobre el Dios inmortal

En cuarto lugar traté contigo de la inmortalidad de Dios, aplicada también al Hijo. Porque tú querías que aquello que dice el

evangelicum testimonium, ubi dicit ipse Filius; *Non quia Patrem vidit quisquam, sed qui est a Deo, hic vidit Patrem* (Io 6,46). Ubi te quidem veritas apertissime vicit: sed tu nolens ab errore liberari, nolui[746]sti salubriter vinci. Cum enim contra te commemorasses evangelicum testimonium, quo claruit a Filio videri Patrem, dicente ipso Filio: *Sed qui est a Deo, hic vidit Patrem;* mox addidisti de tuo: «Sed vidit incapabilem». Interim quod dixeras perdidisti, solum esse invisibilem Patrem, quia non habet superiorem: quandoquidem veritate victus, eum videri ab inferiore confessus es. Vos enim dicitis inferiorem Filium a quo tamen Patrem videri, teste Filio cogente, dixisti. De incapabili postea videbimus, ut etiam te illic veritas vincat. Non enim de capabili et incapabili, sed de visibili et invisibili inter nos quæstio versabatur: in qua quæstione si tibi ipsi tu ipse visibilis es, victum te esse vides.

IV. Quarto loco egi tecum de immortali Deo etiam Filio. Quoniam tu

[5] Maximino había pretendido argumentar en pro de la superioridad del Padre, el único invisible, con un principio que no se mantenía en pie: «maiora a minoribus non posse videri». Agustín se muestra implacable, obligando al hereje a dar marcha atrás el Hijo ve al Padre, pero no le comprende. El Santo no admite semejante concesión hablábamos de la invisibilidad —le replica—, no de la incomprensibilidad (SIMONETTI, M., *S. Agostino e gli Ariani:* «Revue des Études Augustinniennes» 13 [1967] 77).

Apóstol: ***El cual solo tiene la inmortalidad,*** se entendiera como si únicamente del Padre hubiera sido dicho; cuando Pablo no dijo esto del Padre, sino de Dios, que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Demostré, consecuentemente, que también el Hijo tiene la inmortalidad según la sustancia de su divinidad; pues, según la carne, ¿quién negará que fue mortal? Pero tú, queriendo responderme a este lugar, te viste obligado por la evidencia a confesar que también Dios Hijo tiene la inmortalidad. Así fuiste vencido por lo mismo que sostenías: que el Apóstol tan sólo atribuía al Padre la inmortalidad.

Sin embargo, tampoco conseguiste romper los vínculos de la verdad al decir que «el Hijo tiene ciertamente la inmortalidad, pero recibida del Padre». No se trataba de dónde la tenía, sino si la tenía. Tú quieres que se entienda únicamente del Padre lo que está escrito: ***solo él tiene la inmortalidad.*** El Padre tiene la inmortalidad sin recibirla de otro; también el Hijo tiene la inmortalidad, pero recibida del Padre. Sin embargo, tanto el Padre como el Hijo tienen la inmortalidad. Por lo demás, si el Hijo no la tuviere, sería o porque el Padre no se la hubiera dado, o porque el Hijo, una vez recibida, la hubiera perdido. Pero el Padre se la dio y el Hijo no la perdió. El Padre no perdió al dar lo que dio, engendrando. Por tanto, el Padre y el Hijo tienen la inmortalidad; ésta no es exclusiva del Padre. Así, te viste en la necesidad de confesar que no sólo se había dicho del Padre: ***El cual solo tiene la inmortalidad,*** pues ya

illud quod ait Apostolus: *Qui solus habet immortalitatem* (1 Tim 6,16); sic intellegi voluisti, tanquam de solo Patre sit dictum: cum ille hoc non de Patre dixerit, sed de Deo, quod est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Ostendi ergo et Filium habere immortalitatem secundum substantiam divinitatis suæ. Nam secundum carnem quis negat eum fuisse mortalem? Tu autem cum mihi respondere ad hunc locum velles, perspicua veritate conclusus, etiam Deum Filium immortalitatem habere confessus es. Victus es igitur in eo quod dicebas de Patre tantum dixisse Apostolum, quod solus habeat immortalitatem. Neque enim propterea vinculis veritatis elaberis, quoniam dicis: «Habet quidem Filius immortalitatem, sed accipiens a Patre». Non quæritur unde habeat, sed utrum habeat. Tu enim de Patre solo vis intellegi quod scriptum est: *Solus habet immortalitatem* (1 Tim 6,16). Prorsus a nullo acceptam Pater habet immortalitatem, et a Patre acceptam Filius habet immortalitatem: tamen et Pater et Filius habet immortalitatem. Alioquin si eam non habet Filius, Pater eam non dedit Filio, aut acceptam perdidit Filius. Dedit autem Pater Filio, nec perdidit Filius: nec Pater dando perdidit quod generando dedit. Habet ergo immortalitatem et Pater et Filius, non Pater solus. Cogeris itaque confiteri non de solo Patre dictum

te habías visto obligado a reconocer que también el Hijo tenía la inmortalidad. La inmortalidad ***únicamente*** la tiene Dios, que no sólo es el Padre, sino que también el Hijo y el Espíritu Santo de ambos son un solo Dios.

Pero por qué de solo Dios se diga que tiene la inmortalidad, siendo así que el alma, a su modo, es inmortal, lo mismo que otras criaturas espirituales y celestes, esto lo veremos más tarde. Ahora nos basta saber que a lo que te dije fuiste incapaz de responder y no te quedó más remedio que confesar que no sólo el Padre tiene la inmortalidad, sino también el Hijo, aunque la haya recibido del Padre [6].

CAPITULO V

EN QUÉ SENTIDO EL PADRE ES MAYOR

En quinto lugar mostré por qué el Padre es mayor que el Hijo. No porque, en cuanto Dios, sea mayor, pues el Hijo es coeterno a

esse: *Qui solus habet immortalitatem,* quia iam coactus es confiteri quod et Filius habeat immortalitatem. Habet autem hanc *solus,* sed Deus, quod non solus est Pater; quia hoc est et Filius, et uterque adiuncto Spiritu sancto unus est Deus. Sed quare solus Deus dictus sit habere immortalitatem, cum et anima pro suo modo sit immortalis, et alia spiritualis caelestisque creatura, postea videbimus: nunc autem sufficit nobis, quod ad ea quæ dixi, nihil respondere potuisti, et non solum Patrem; sed quamvis ab ipso, habere tamen, immortalitatem etiam Filium coactus es confiteri.

V. Quinto loco ostendi, unde maior sit Pater Filio: quia non Deo maior est, unde illi coæternus est Filius; sed homine maior est, quod ex

[6] Maximino atribuye la inmortalidad únicamente al Padre por ser el principio del Hijo. Nos remitimos al siguiente párrafo de Simonetti: «Sobre el carácter derivado de las perfecciones prerrogativas del Hijo no podía haber oposición entre los arrianos y sus adversarios: se diferenciaban radicalmente por el dictamen que los unos y los otros daban de esta derivación. De hecho, para los ortodoxos, ésta no implicaba inferioridad alguna del Hijo, que era el que había recibido respecto al Padre, el cual era el que había dado: el Hijo tiene por derivación la bondad, la sabiduría, la inmortalidad, etc., del Padre en forma plena, perfecta y total, de tal modo que él actualmente posee toda bondad, sabiduría, inmortalidad, etc., del Padre. Por el contrario, los arrianos —como ya hemos observado en otras ocasiones— atribuían la diferencia fundamental al hecho de que el Padre posee sus perfecciones *principaliter* y, por el contrario, el Hijo en forma derivada, y hallan en esta derivación el signo de la radical inferioridad: el Hijo es grande y bueno, pero no es grande y bueno como el Padre (SA 33). Volvemos siempre al mismo punto: el hecho de haber tenido en el Padre el ἀρχή ontológico y cronológico disminuye irremediablemente al Hijo en sus confrontaciones con el Padre» *(Arianesimo Latino,* p.719). Agustín acorrala con lógica férrea a su adversario: no se trata de saber de dónde recibe el Hijo la inmortalidad; se trata de admitir que la tiene.

él, sino porque el Hijo se hizo hombre en el tiempo. Con ese motivo cité el testimonio apostólico: *Porque, siendo de condición divina, no consideró usurpación el ser igual a Dios.* En efecto, era igual a Dios por naturaleza, no por usurpación. A esto respondiste: «¿Quién negará que el Hijo existe en la forma de Dios? Creo que ya he expuesto por extenso que el Hijo es Dios, que es Señor, que es Rey. Y que no juzgó usurpación el ser igual a Dios nos lo enseña Pablo, y nosotros no decimos que lo usurpara». Tus palabras no demuestran nada en contra de nuestra tesis; es más, parece que están a favor nuestro. Pues si confiesas que el Hijo tiene la forma de Dios, ¿por qué no confiesas sin tapujos al Hijo de Dios igual a Dios? Sobre todo teniendo en cuenta las palabras del Apóstol: *No consideró usurpación el ser igual a Dios.* Te fue imposible encontrar respuesta a favor de tu interpretación. Y puesto que no pudiste negar que el Apóstol enseñase esto, por eso dijiste que «tampoco nosotros decimos que él lo usurpara»; como si fuera lo mismo *no usurpó* la igualdad con Dios que no la tuvo. Y así, se dijo: *No consideró usurpación el ser igual a Dios,* esto es, no consideró que la igualdad con Dios tenía que usurparla, porque carecía de ella. Porque el que se apodera de lo ajeno es un usurpador. Como si el Hijo, pudiendo, no quisiese usurpar la igualdad con Dios. Ya ves cuánta necedad aflora aquí. Luego entiende por qué el Apóstol dijo: *No consideró usurpación el ser igual a Dios,* pues no consideró que le fuera ajeno ser lo que le pertenecía por nacimiento.

tempore factus est Filius. Ibi commemoravi apostolicum testimonium: *Quia cum in* [747] *forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo* (Phil 2,6). Natura quippe illi fuerat Dei æqualitas, non rapina. Ad quod tu respondens dixisti: «Quis enim negat Filium esse in forma Dei? Quod enim sit Deus, quod sit Dominus, quod sit Rex, iam puto latius exposuimus. Et *quia non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo,* hoc nos beatus apostolus Paulus instruit, quod ille non rapuit, nec nos dicimus». Hæc verba tua non solum nihil habent adversus nos; sed magis apparent esse pro nobis. Si enim confiteris Dei formam, cur non aperte Dei Filium Deo confiteris æqualem? Præsertim, quia de verbis Apostoli, ubi ait: *Non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo;* non potuisti pro tuis partibus invenire quod diceres. Et quia hoc dixisse Apostolum non potuisti negare, ideo dixisti, «quod ille non rapuit, nec nos dicimus», tanquam hoc sit «non rapuit», quod est non habuit, id est, æqualitatem Dei: atque ita dictum sit: *Non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo;* ac si diceretur: Non arbitratus est esse rapiendam æqualitatem Dei, eo quod ab illo fuerit aliena. Raptor enim rei alienæ usurpator est: tanquam hoc Filius, cum posset, rapere noluisset. Quod vides quanta insipientia sentiatur. Ergo intellege Apostolum ideo dixisse: *Non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo;*

Sin embargo, y aunque consideró que la igualdad con Dios no le era ajena, sino propia, *se humilló,* no buscando su interés, sino nuestro bien. Sabiendo tú que esto es así, presta atención cómo llega el Apóstol a esta enseñanza. Pues cuando mandó a los cristianos la humildad de la caridad: *Considerad los unos a los otros como superiores, buscando cada cual no sus ventajas, sino las de los otros;* a continuación dijo, para exhortarles con el ejemplo de Cristo a no buscar o procurar lo propio, sino lo de los demás: *Cada uno de vosotros tenga los mismos sentimientos que tuvo Cristo; el cual, siendo de condición divina,* pues le era propia, *no consideró usurpación,* es decir, no consideró que le era ajeno *el ser igual a Dios.* Pero, buscando nuestro bien y no el suyo, *se humilló,* no perdiendo la forma de Dios, sino *tomando la forma de siervo.* Pues la naturaleza divina no es mudable, para que pudiera rebajarse perdiendo lo que era, sino que asumió lo que no era; tampoco disipó lo que le era propio, sino que tomó lo nuestro.

Por fin, tomando la forma de siervo, en cuanto hombre se hizo obediente *hasta la muerte de cruz. Por lo cual, Dios le exaltó y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre,* etc. Esto se lo concedió al hombre, no a Dios. Porque, existiendo en la forma de Dios, era excelso, y ante él debía doblarse toda rodilla en los cielos, en la tierra y en los abismos. Sin embargo, cuando se dice: *Por lo cual, Dios le exaltó,* aparece suficientemente claro por qué le

quia non alienum arbitratus est esse quod natus est: sed tamen quamvis æqualitatem Dei non fuerit arbitratus alienam, sed suam, *semetipsum exinanivit* (Phil 2,7), non quærens quæ sua sunt, sed quæ nostra sunt. Quod ut noveris ita esse, attende unde ad hoc Apostolus venerit. Cum enim Christianis humilitatem præciperet caritatis: *Alter alterum,* inquit, *existimantes superiorem sibi, non quae sua sunt unusquisque intendentes, sed et quae aliorum.* Deinde ut exemplo Christi hortaretur non sua quærere vel intendere, sed et quæ aliorum sunt: *Singuli quique,* inquit, *hoc sentite in vobis quod et in Christo Iesu: qui cum in forma Dei esset,* quæ illi erat sua, *non rapinam arbitratus est,* hoc est, non alienum arbitratus est, *esse aequalis Deo;* sed tamen quærens nostra, non sua, *semetipsum exinanivit,* non formam Dei amittens, sed *formam servi accipiens* (ib., 2,5-7). Non enim est mutabilis illa natura ut se exinaniret perdendo quod erat, sed accipiendo quod non erat: nec consumendo quæ sua sunt, sed assumendo quæ nostra sunt; ac deinde in forma servi obaediendo sicut homo *usque ad mortem crucis. Propter quod et Deus eum exaltavit, et donavit ei nomen quod est super omne nomen* (ib., 8-9): et cetera. Homini ergo donavit ista, non Deo. Neque enim cum in forma Dei esset non excelsus erat, aut non ei genua flectebant caelestia, terrena et inferna. Sed cum dicitur: *Propter quod eum exaltavit,* satis apparet propter quid exaltaverit, id est, prop-

exaltó: por su obediencia ***hasta la muerte de cruz.*** Luego fue crucificado en la forma de siervo y en la misma fue exaltado, recibiendo ***el nombre que está sobre todo nombre,*** para que, con la misma forma de siervo, sea llamado Hijo Unigénito de Dios. Así, pues, no hagas a la forma de Dios desigual a Dios. Ni siquiera entre los hombres puede afirmarse esto, porque, cuando se dice, este hombre existe en la forma de aquel otro, todos entienden que son iguales.

Acaso no quieres que interpretemos lo dicho: ***Existiendo en la forma de Dios,*** de modo que en la forma de Dios Padre se entienda al Hijo, cuando sólo se pretende establecer la igualdad de ambos; en cambio, pensarías que ***en la forma de Dios*** se había de entender su propia forma, ya que también es con toda certeza Dios. No me preocupa gran cosa si prefieres esta interpretación. Porque el crecimiento en edad no le proporciona la plenitud de la forma, sino que, por generación divina, ha nacido Hijo perfecto. No cabe la menor duda de que si la forma del Hijo no es igual a la forma del Padre, no es verdadero Hijo. Así está escrito: ***Para que seamos en el verdadero Hijo suyo, Jesucristo.*** Pues la forma del verdadero Hijo no puede ser desigual a la forma de Dios Padre. En consecuencia, tampoco a este punto de mi exposición, en el que corroboré con las palabras del Apóstol la igualdad del Hijo y del Padre, pudiste responder algo en favor de vuestro intento [7].

ter obœdientiam ***usque ad mortem crucis.*** In qua ergo forma crucifixus est, ipsa exaltata est, ipsi donatum est ***nomen quod est super omne nomen;*** ut cum ipsa forma servi nominetur Filius unigenitus Dei. Non itaque facias imparem Deo formam [748] Dei: quod nec in ipsis hominibus dici potest. Nam cum dictum fuerit: Iste homo in forma est illius hominis, nemo intellegit nisi æquales. An forte non vis sic accipere quod dictum est, ***Cum in forma Dei esset,*** ut in forma Dei Patris intellegas Filium, ubi nihil aliud quam æqualitas apparet amborum; sed, ***in forma Dei,*** putas intellegendum in forma sua, quia et ipse utique Deus est? Non multum curo si etiam sic intellegas. Ubi enim plenitudinem formæ ætatis incrementa non faciunt, sed Deo gignente perfectus natus est Filius; procul dubio si forma Filii formæ Patris non est æqualis, non verus est Filius. Scriptum est autem: ***Ut simus in vero Filio eius Iesu Christo*** (1 Io 5,20). Forma igitur veri Filii, formæ Dei Patris esse non potest inæqualis. Proinde nec huic loco prosecutionis meæ, ubi de verbis Apostoli æqualem Patri Filium comprobavi, respondere aliquid pro vestra intentione potuisti.

[7] Llama la atención que Maximino se haya atrevido a citar este texto en favor de su tesis, pues es uno de los argumentos clásicos empleados por los ortodoxos contra los arrianos. Necesariamente tiene que forzar el sentido obvio del mismo: «Non arbitratus est esse rapien dam aequalitatem Dei, eo quod ab illo fuerit aliena» (***Arianesimo Latino,*** p.715, nota 182). La réplica del Santo, en la línea de la tradición, es contundente.

CAPITULO VI

Sobre los verdaderos hijos de los animales

En sexto lugar, a fin de manifestarte que el Hijo es de la misma naturaleza que el Padre, objeté contra vuestro absurdo error, recurriendo también al parto de los animales, para así acusar a vuestro espíritu, ya que negáis que Dios Hijo sea de la misma naturaleza que el Padre, aunque no neguéis que sea verdadero Hijo. Como el mismo Dios concedió a los animales que pudieran engendrar seres iguales a ellos, por eso llamé hijo no sólo al hombre nacido de otro hombre, sino también al perro engendrado por otro perro. Esto no lo afirmé por equiparación a la generación divina, sino para confusión de los que rebajan al Hijo de Dios. Estos, viendo que las naturalezas corruptibles y mortales tienen la unidad de naturaleza con sus padres, sin embargo no quieren admitir que el Hijo tiene en común con el Padre la misma naturaleza, pues es inseparable del Padre, e incorruptible y eterno con el Padre.

Por eso, también dije que, según vuestro sentir, la condición humana era mejor, pues puede crecer, y creciendo, los hijos pueden llegar a la perfección de sus padres. Pero el Hijo de Dios, conforme decís y enseñáis, es engendrado menor que el Padre y así permanecerá, de modo que no le es posible llegar a la forma del Padre, no le es posible crecer. A lo dicho, para que se vea el inmenso peso de la verdad que te oprime, no pudiste responder absolutamente nada, sino que como aquel que anhela el aliento por carecer de él, juzgaste que yo debía ser amonestado, diciendo

VI. Sexto loco ut eiusdem naturæ cuius et Pater est, ostenderem Filium, etiam mortalium fetus animalium immanitati vestri erroris obieci, increpans cor vestrum, qui eiusdem naturæ cuius est Pater, negatis esse Deum Filium, quamvis verum esse Filium non negetis; cum Deus ipse dederit animalibus hoc generare quod ipsa sunt: ubi non solum hominis hominem, verum etiam canis canem filium nominavi; non ad similitudinem Dei, sed ad confusionem detrahentium Filio Dei: qui cum videant corruptibiles mortalesque naturas, habere tamen naturæ de suis parentibus unitatem, Filio Dei vero nolunt concedere communionem naturæ unius habere de Patre; cum sit inseparabilis a Patre, et incorruptibilis æternusque cum Patre. Unde etiam dixi, quod melior sit secundum vos humana codicio, ubi conceditur crescere, ut ad robur parentum vel crescendo possint filii pervenire: Filius autem Dei, sicut dicitis et docetis, minor Patre genitus sic remansit, atque ut ad Patris formam non posset pervenire, nec crevit. Hic tu, ut appareret quam magna veritatis mole premereris, omnino ad rem non respondisti, sed tanquam deficienti flatu anhelares, reprehendendum

que tan baja comparación, esto es, la del hijo de un hombre y la de un perro, no debía ser aplicada a tan excelsa inmensidad.

¿A esto se llama responder o, mejor, manifestar la carencia de respuesta? Como si yo hubiera propuesto estos ejemplos de las naturalezas terrenas, para igualar la corrupción a la incorrupción, la mortalidad a la inmortalidad, lo visible a lo invisible, lo temporal a lo eterno; y no, principalmente, para que vosotros, que erráis en las cosas grandes y sublimes, os convenzáis por medio de las cosas pequeñas e ínfimas, pues no os parece bien que el Creador sumamente bueno concediera también a las criaturas últimas y despreciables, que distan abismalmente de lo que él es, el poder engendrar lo que ellas son.

Ni os fijáis en la infamia que sostenéis, pues como los hombres y los perros y otros seres parecidos tengan verdaderos hijos, a los que ellos, engendrando, la verdad ha creado, no admitís que el verdadero Hijo de Dios sea la misma verdad. Porque si, obligados por la Sagrada Escritura, concedéis que sea verdadero Hijo, os rogamos que no permitáis que sea un degenerado. ¿Cómo sería un degenerado? Escuchen los católicos de qué tienen que avergonzarse los herejes. Al hijo de un hombre robusto, si carece de fortaleza, se le llama degenerado, y, sin embargo, es hombre, lo mismo que su padre; y aunque tenga un modo de vida desemejante a su padre, no tiene una sustancia distinta de él. Pero vosotros queréis que el Hijo Unigénito de Dios sea de tal modo un degenerado, que le negáis la misma sustancia de su Padre. Alardeáis de que nació menor y permanece menor; no le concedéis edad alguna para que

me putasti, dicens quod tam fœda comparatio, de filio scilicet hominis sive canis, in illam tantam immensitatem produci non debuit. Hoc respondere est, an potius inopiam responsionis ostendere? Quasi ego propterea terrenarum naturarum ista exempla produxerim, ut incorruptioni corruptionem, immortalitati mortalitatem, invisibilibus visibilia, æternis temporalia coæquarem: ac non potius ut vos in magnis et summis rebus errantes, de rebus parvulis infimisque convincerem, qui non videtis bonum quod Creator summe bonus dedit etiam extremis vilibusque creaturis, ut cum longe aliud sint quam est ipse, hoc tamen generent quod sunt ipsæ. Nec attenditis quid mali dicatis, ut cum homines et canes, et cetera huiusmodi habeant filios veros, quos illis gignentibus creat veritas, non sit verus Dei Filius ipsa veritas. Aut si san[749]cta Scriptura cogente permittitis ut verus Filius sit, rogamus permittite ut degener non sit. Et degener quomodo? Audiant catholici, unde erubescant hæretici. Filius viri si non habeat fortitudinem, degener dicitur; tamen homo est, quod et pater est; atque in dissimili vita, non est tamen aliena substantia. Vos unigenitum Dei Filium ita degenerem vultis, ut ipsam Patris ei substantiam denegetis: minorem natum, minorem

pueda crecer, no le dais la misma forma por la que pueda ser igual al Padre. Quitáis tanto de su naturaleza que me admiro con qué cara podéis llamarle verdadero Hijo, a no ser que penséis, conforme a vuestro miserabilísimo error, que sólo se puede llegar a la gloria del único Padre por la afrenta del único Hijo [8].

CAPITULO VII

SOBRE LA GRANDEZA DEL HIJO

En séptimo lugar dije: «Hasta tal punto reconocemos al Hijo gran Dios, que le proclamamos igual al Padre. Así, sin razón alguna, quisiste probarnos con testimonios y mucha palabrería lo que nosotros confesamos con energía». A estas palabras mías añadí una exposición, en la que daba razón de por qué el Hijo, que es igual al Padre, sin embargo le llama Dios suyo. En este sentido dice: ***Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios.*** Pues recordaste este testimonio evangélico, pensando que con él probabas que el Hijo no era igual al Padre. Yo, en respuesta a tu interpretación, dije que el Padre es Dios Unigénito, en cuanto que éste se hizo hombre y nació de una mujer. Y esto responde a lo

remansisse iactatis; non ullam datis ætatem qua possit augeri, non datis eamdem formam qua possit æquari. Cuius naturæ tanta subtrahitis, miror verum Filium qua fronte dicatis: nisi quia infelicissimo errore non vos putatis ad unius Patris gloriam, nisi per unici Filii contumeliam pervenire.

VII. Septimo loco dixi: «Usque adeo autem Filium agnoscimus magnum Deum, ut Patri dicamus æqualem. Itaque sine causa», inquam, «novis quod valde profitemur, testimoniis, et multiloquio probare voluisti». Et his verbis meis addidi disputationem, in qua rationem reddidi, quare Filius cum sit Patri æqualis, dicat eum tamen Deum suum, ubi ait: ***Ascendo ad Patrem meum et ad Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum*** (Io 20,17). Quoniam tu commemoraveras hoc evangelicum testimonium, quo te probare existimasti quo Patri Filius non esset æqualis. Ego itaque tibi ad ista respondens, dixi Patrem propterea etiam Deum esse unigeniti Filii,

[8] Maximino había manifestado su desagrado por recurrir a la generación animal para explicar la generación divina. Le suena a irreverancia. Pero sus escrúpulos no tienen razón de ser, pues los católicos jamás habían pensado asemejarlas. Con esos ejemplos tan sólo pretendían confundir a los que rebajaban al Hijo de Dios, presentándole inferior a sus propias criaturas. Simonetti observa atinadamente: «De todos modos, se manifiesta la contradicción en la que caían los arrianos, en cuanto que, por una parte, negaban la posibilidad de aplicar las analogías de la vida material al mundo de la divinidad, pero, por otra, reprochando a los ortodoxos que la generación real del Hijo por parte del Padre implicaba la división en dos partes de la sustancia divina, implícitamente formulaban los términos de esta generación espiritual e incorpórea precisamente según la analogía ofrecida por la generación de los seres corpóreos» (*S. Agostino...*, p.79, nota 128).

que dice el salmo, que predijo lo que acontecería en el futuro: *Tú eres mi Dios desde el vientre de mi madre;* en donde se manifiesta que el Padre es su Dios, ya que el Hijo se hizo hombre. Porque como hombre nació del seno de una madre, y en cuanto Dios hecho hombre nació de una virgen, para que no sólo fuera Padre suyo el que le había engendrado de sí mismo, sino que también fuera su Dios el que le había creado hombre del seno de una madre. Queriendo responder a esto, hablaste mucho y adujiste muchos testimonios, que en nada te favorecían. Pues de ningún modo pudiste descubrir por qué se dijo: *Tú eres mi Dios desde el vientre de mi madre,* aunque recordaste las mismas palabras de la Sagrada Escritura.

Por qué citaste en el mismo lugar el testimonio de otro salmo, a saber: *Contigo el principado en el día de tu poder, en los esplendores de los santos, te engendré del seno antes de la aurora,* en absoluto lo veo, pues no es la persona del Hijo la que dice desde tu seno o desde tu vientre tú eres mi Dios. Si a aquella divina generación también se la puede designar con la expresión «desde el seno del Padre», esto significa que Dios engendró a Dios de sí mismo, es decir, de su propia sustancia: como cuando nació del seno de su madre el hombre engendró al hombre.

Así, podemos entender que en ambas generaciones no son distintas las sustancias del que nació y de los que le engendraron. Ciertamente es distinta la sustancia de Dios Padre y del hombre-

quoniam factus est homo et natus ex femina: et hoc esse quod dicit in Psalmo, ubi quod futurum fuerat prænuntiavit: *De ventre matris meae Deus meus es tu* (Ps 21,11); ut ostenderet Patrem hinc esse Deum suum, quia homo factus est. Homo enim de ventre matris est natus, et secundum hominem de virgine natus est Deus: ut non solum Pater illi esset qui eum de se ipso genuit, verum etiam Deus eius esset quem de ventre matris hominem creavit. Ad hæc tu cum respondere voluisses, multa dixisti, et multa testimonia quæ te nihil adiuvant, protulisti. Quomodo tamen dictum sit: *De ventre matris meae Deus meus es tu;* quamvis eadem Scripturæ sanctæ verba memorasses, nullo modo invenire potuisti. Cur autem in eo loco posueris psalmi alterius testimonium, ubi scriptum est: *Tecum principium in die virtutis tuae, in splendoribus sanctorum, ex utero ante luciferum genui te* (Ps 109,3), omnino non video. Non enim Filii persona est dicentis: Ex utero tuo; aut: De ventre tuo, Deus meus es tu. Illa ineffabilis generatio etiam si ex utero Patris accipitur, hoc significatum est, quia de se ipso, hoc est, de substantia sua Deus Deum genuit, sicut ex utero matris quando natus est, homo hominem genuit, ut intellegeremus in utraque generatione non diversas eius qui est natus, et eorum de quibus est natus, esse substantias. Diversa quidem substantia est, Deus Pater, et homo mater;

madre; pero no es diversa la sustancia de Dios Padre y de Dios Hijo, como no es diversa la sustancia del hombre-madre y del hombre-hijo. De todos modos, escucha lo que dice este Hijo en la profecía: *Tú eres mi Dios desde el vientre de mi madre.* No pretendas oscurecer con muchas palabras innecesarias para el tema lo que está más que claro. El que, desde su seno, es Padre del Hijo, es su Dios desde el vientre de una madre y no desde el suyo [9]. En absoluto pudiste responder a esto.

CAPITULO VIII

Sobre la sujeción del Hijo

En octavo lugar te contesté a lo de la sujeción, por la que el Hijo está sometido al Padre. Pues dijiste: «Con su sometimiento indica la existencia de un solo Dios». Te respondí que puede entenderse correctamente que el Hijo, en cuanto hombre, esté sujeto al Padre. No hay por qué admirarse de esto, puesto que se lee con toda claridad que, según la forma de siervo, estuvo sujeto a sus padres. También de él estaba escrito: *Le hiciste algo inferior a los ángeles.* A todo esto tú, como si intentaras dar una respuesta, dijiste que me había expresado muy bien, pues, en la forma de siervo,

non tamen diversa substantia est, Deus Pater, et Deus Filius; sicut non est diversa substantia, homo mater, et homo filius. Sed audi quid dicat in prophetia iste Filius: *De ventre,* inquit, *matris meae Deus meus es tu* (Ps 21,11). Noli multis [750] verbis ad rem non necessariis conari operire res claras. Qui est Pater Filio ex utero suo, de ventre matris Deus eius est, non de suo. Ad hoc ergo prorsus nihil respondere potuisti.

VIII. Octavo loco de subiectione qua subiectus est Patri Filius, respondi tibi; quoniam dixeras: «De sua subiectione unum statuit Deum». Respondi ergo etiam hoc secundum hominem recte accipi, quod Filius subditus est Patri. Neque hoc esse mirandum, cum legatur utique secundum ipsam servi formam etiam parentibus subditus (cf. Lc 2,51), et de illo sit scriptum: *Minorasti eum paulo minus ab Angelis* (Ps 8,6). Ad quod tu quasi respondens dixisti me optime prosecutum, quoniam et parentibus

[9] Por estas mismas fechas el Santo predica un sermón sobre la unidad del Padre y del Hijo, en el que expone maravillosamente la doble natividad de Cristo. «Si queréis proseguir siendo católicos, habéis de sostener firme e invariablemente que Dios Padre ha engendrado al Hijo desde la eternidad y le ha formado de la Virgen en el tiempo. Aquel primer nacimiento sobrepasa los tiempos; esta segunda natividad ilumina los tiempos. Ambos nacimientos, sin embargo, son admirables: el primero, sin madre; el segundo, sin padre. Cuando Dios engendró al Hijo, lo engendró de sí mismo, no de madre; cuando engendró la madre al Hijo, lo engendró virginalmente, no de varón. Del Padre nació sin comienzo; de la madre nació en fecha determinada» (*Serm.* 140,2).

también estuvo sujeto a sus padres. Después, como queriendo inclinar a tu favor lo que veías que estaba en contra tuya, y así poder engañar a los incautos y a las personas poco atentas que esto leyeren; como si te obligara a responder, cuando nada tenías que decir, añadiste: «Si se presenta sometido a sus padres, que los había creado, ya que todo fue creado por él; porque no conocemos al Hijo engendrado por el Padre después de los tiempos, sino antes de los tiempos; si, pues», repites, «estuvo sometido a sus padres, conforme a la autoridad de la Sagrada Escritura, que lo proclama con la máxima claridad, ¿cuánto más estará sometido a su Padre, que le engendró tan grande y de tanta categoría?» Así lo dice Pablo: *Cuando todas las cosas estuvieren sometidas al Hijo, entonces el mismo Hijo también estará sometido a aquel que le sometió todas las cosas.* Estas palabras tuyas puede parecer que fueron dichas por mí, y sin duda me serían atribuidas si no fuera porque los presentes las oyeron cuando las pronunciaste, y luego, al leerlas, aparece con claridad que tú las dijiste. Pues ¿quién creerá que podéis consentir con nosotros en afirmar que Cristo estuvo sujeto al Padre según la forma de siervo, pero no según la forma de Dios?

CAPITULO IX

SI EL ESPÍRITU SANTO ADORA AL PADRE

En noveno lugar pretendíamos que nos mostraras por las Sagradas Escrituras, si eras capaz de ello, si el Espíritu Santo adora al

propter formam servi esset subiectus. Deinde volens velut pro te esse ostendere, quod contra te esse cernebas; ac sic incautis minusque attentis hominibus, quicumque essent ista lecturi tanquam respondentem te facere, ubi quod diceres non habebas; adiungis et dicis: «Si enim parentibus subiectus invenitur quos ipse creavit, quia omnia per ipsum facta sunt, nec enim post tempora, sed ante tempora novimus Filium genitum a Patre; si ergo parentibus», inquis, «subditus erat, ut divinarum Scripturarum auctoritas luce clarius prædicat, quanto magis utique illi suo genitori est subditus, qui tantum ac talem eum genuit, secundum quod ait Paulus: *Cum omnia fuerint Filio subiecta, tunc et ipse Filius subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia»* (1 Cor 15,28). Hæc verba tua possent a me putari dicta esse, et omnino mea esse, nisi te audientibus cum dicerentur, et postea hæc cuncta legentibus, evidenter appareret te illa dixisse. Quis enim crederet, consentire posse vos nobis, secundum formam servi, ac per hoc non secundum formam Dei Christum esse subiectum?

IX. Nono loco abs te quæsivimus, ut per Scripturas divinas ostenderes,

Padre. Pues esto afirmaste. Pero como tu misma exposición, a la que respondí, lo indica suficientemente, no lo probaste. Ve, por tanto, qué respondiste a mi pregunta con tu posterior explanación. Porque dijiste cuanto quisiste sobre el juicio del Hijo, lo cual nosotros creemos fielmente, y sobre su sujeción, que no negamos que, según la forma de siervo, el Hijo debe al Padre.

Después pasaste a probar que el Padre es adorado por el Espíritu Santo, recurriendo a aquellos gemidos, sobre los que ya te había respondido según el uso de las Sagradas Escrituras, en las que se dice: *Y el mismo Espíritu ruega con gemidos inenarrables.* No vayamos a creer que el Espíritu Santo nunca puede existir sin gemir, pues no se encuentra ningún día, ninguna hora, ningún instante, en que los santos no dirijan oraciones a Dios en todas partes, unos aquí y otros en aquel lugar. Ahora bien: como no hay tiempo sin que los santos oren, puesto que tanto de día como de noche no faltan ciertamente los que oran movidos por el deseo santo, mientras otros comen y beben, otros hacen otra cosa y otros duermen; así sucedería que el Espíritu Santo, que en todas partes asiste a todos, no podría por un breve rato dejar de gemir, lo cual es la máxima miseria, ya que cualquier persona que desee orar le obligaría a gemir [10]. A no ser que rogar con gemidos inenarrables se

si valeres, utrum adoret Patrem Spiritus sanctus. Hoc enim dixeras: sed sicut ipsa tua prosecutio, cui respondi, satis indicat, non probaveras. Ad hanc ergo inquisitionem meam vide quid posteriore prosecutione responderis. Cum enim dixisses quantum voluisti de iudicio Filii, quod et nos fidelissime credimus; et de subiectione, quam secundum formam servi Filium Patri reddere non negamus: ubi venisti ut probares a sancto Spiritu adorari Patrem, redisti ad illos gemitus, de quibus tibi iam ante responderam, secundum morem sanctarum Scripturarum, qua locutione sit dictum: *Et ipse Spiritus interpellat gemitibus inenarrabilibus* (Rom 8,26): ne credamus Spiritum sanctum nunquam esse sine gemitibus posse, quoniam nullus dies, nulla hora, nullum momentum temporis invenitur, quo non a sanctis orationes Deo ubicumque fundantur, ab aliis hic, ab aliis alibi. Cum tamen ab orationibus sanctorum nullum sit tempus immune, quandoquidem diebus et noctibus, cum alii cibo ac potu reficiuntur, alii quodlibet aliud agunt, alii dormiunt, non utique desunt quos desiderium sanctum orare compellat; ita fit ut [751] Spiritus sanctus, qui ubique omnibus adest, aliquantulum cessare a gemitibus non sinatur, quod es extremæ miseriæ, cum pro quibuscumque orantibus cogitur gemere: nisi gemitibus inenarra-

[10] San Agustín ridiculiza a Maximino sobre la interpelación o ruegos con gemidos del Espíritu Santo en favor de los justos. ¡Pobre Espíritu Santo! No puede darse un estado más miserable: siempre gimiendo, sin un momento de descanso, pues para la oración no hay vacaciones.

entienda como yo lo dije, a saber: que el Espíritu Santo hace rogar a los santos con gemidos de deseos santos, pues él infunde el pío afecto de la gracia espiritual.

Pero como expliqué que se dan semejantes modos de expresarse, cuando por la causa eficiente se significa el efecto producido, por ejemplo, cuando llamamos al frío perezoso, porque nos vuelve perezosos, y al día triste o alegre, porque nos hace estar tristes o alegres. También recordé lo que nos enseñan las Sagradas Escrituras. Así, dice Dios a Abrahán: *Ahora conozco,* que no es otra cosa sino decir: «Ahora hago que conozcas». Pues no se puede admitir que entonces conociese, cuando lo que antes de ser hecho jamás pudo ignorarlo. Respecto a estos modos de hablar, que tomé de la Palabra Divina, no encontraste otra posible interpretación. Por eso, de ningún modo debiste recurrir de nuevo a los gemidos. Pues nadie siente así del Espíritu Santo, sino los carnales, pero no los que entienden según el espíritu.

Y aunque se te concediera lo que tú sientes, esto es, que el Espíritu Santo ruega de esa manera en favor de los santos, has de saber que una cosa es rogar u orar y otra adorar. Todo el que ora, ruega; no todo el que adora, ruega; ni todo el que ruega, adora. Recuerda las costumbres con los reyes: muchas veces son adorados, y no se les pide nada; algunas veces se les pide algo, y no se les adora. Por lo dicho, bajo ningún concepto pudiste demostrar que el Padre es adorado por el Espíritu Santo.

bilibus interpellare sic intellegatur, ut dixi, id est, quia gemitibus sanctorum desideriorum interpellare sanctos facit, quibus affectum pium gratiæ spiritualis infundit. Sed cum similes locutionum modos, quando per efficientem significatur id quod efficitur; sicut frigus pigrum dicimus, quia pigros facit; et diem tristem vel lætum, quia tristes vel lætos facit; etiam de Scripturis sanctis commemoraverim, ubi Deus dicit ad Abraham: *Nunc cognovi* (Gen 22,12); quod nihil est aliud quam: Nunc ut cognosceres feci: non enim tunc Deus dicendus est cognovisse, quod antequam fieret nunquam potuit ignorare: quos locutionis modos de divinis eloquiis a me prolatos, quomodo aliter interpretareris non invenisti; nullo modo utique ad istos gemitus redire debuisti. Nemo enim sic de Spiritu sancto sapit, nisi qui secundum carnem, non secundum spiritum sapit. Quamvis et si tibi concederetur, quomodo tu sentis, sic Spiritum sanctum interpellare pro sanctis; aliud est interpellare vel orare, aliud adorare. Omnis qui orat, rogat; non omnis qui adorat, rogat; nec omnis qui rogat, adorat. Recole consuetudinem regum, qui plerumque adorantur, et non rogantur; aliquando rogantur, et non adorantur. Ac per hoc a Spiritu sancto adorari Patrem nullo modo demonstrare potuisti.

CAPITULO X

CÓMO EL PADRE, EL HIJO Y EL ESPÍRITU SANTO SON UN ÚNICO DIOS

En décimo lugar disputé contigo para que entendieras cómo la Trinidad, de la que decimos que es de una sola sustancia, por aquella inefable unión, es un único Dios. Porque también encontramos diversas sustancias que forman un ser. Así, el espíritu del hombre y el espíritu del Señor, en virtud de la unión del hombre con Dios, forman un solo espíritu, según enseña el Apóstol: *El que se une al Señor se hace un solo espíritu con él.* Respondiendo tú a esto, o mejor, no callando, pretendiste demostrar cómo el Padre y el Hijo sean uno: no por la unidad de la naturaleza, sino por la unidad de la voluntad. Pues acostumbráis decir esto, pero sólo cuando se os objeta con aquel dicho del Señor: *Yo y el Padre somos uno.*

Sin embargo, no quise probar con este texto que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son uno, lo cual creemos fielmente y con toda certeza, en virtud de la unidad de la sustancia, sino que la misma Trinidad es un único Dios. Porque una cosa es son uno, y otra es un solo Dios. Distingue entre es y son. El Apóstol no dijo: «Los que se unen al Señor son uno», pues entre ellos la sustancia es distinta, sino: *El que se une al Señor es un espíritu con él.* Ahora bien: si vosotros, cuando de dos se afirma que es uno (en masculino) y que se especifica qué sea ese uno, como dice el

X. Decimo loco egi tecum ut intellegeres, quomodo per ineffabilem copulationem sit unus Deus ipsa Trinitas, quam dicimus unius esse substantiæ: quandoquidem etiam diversas substantias invenimus, hoc est, spiritum hominis et Spiritum Domini, per copulationem qua homo adhæret Domino, unum spiritum dictum, ubi ait Apostolus: *Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est* (1 Cor 6,17). Ad quod tu respondens, vel potius non tacens, conatus es ostendere quomodo Pater et Filius unum sint, non unitate naturæ, sed voluntatis. Hoc quidem dicere soletis; sed tunc soletis, cum vobis obicitur quod ait Dominus: *Ego et Pater unum sumus* (Io 10,30). Ego autem hoc loco non hoc volui probare, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus unum sint, quod quidem propter unitatem substantiæ fidelissime certe credimus; sed quod eadem Trinitas unus est Deus. Aliud est quippe, unum sunt; aliud, unus est Deus. Discerne Est, et Sunt. Nec ait Apostolus: Qui ahærent Domino, unum sunt; quoniam diversa substantia est, sed ait: *Qui adhaeret Domino, unus spiritus est.* Si autem vos, cum de duobus dicitur: Unus est, et dicitur quid unus, sicut dicit Apostolus: *unus spiritus est;* hoc idem putatis esse, quod est cum de duobus dicitur: Unum

Apóstol: *es un espíritu,* pensáis que es lo mismo que cuando de dos se dice que son uno (en neutro) y no se explica qué sea ese uno, conforme a la afirmación del Salvador: *Yo y el Padre somos uno,* ¿por qué no decís que el Padre y el Hijo son un solo Dios? ¿Por qué cuando oís: *Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un único Señor,* pretendéis que se refiera exclusivamente al Padre? Puesto que el Padre es Señor Dios y el Hijo es Señor Dios, ¿por qué para vosotros no son los dos un solo Señor Dios, como para el bienaventurado Apóstol el espíritu del hombre y el Espíritu del Señor *son un solo espíritu?* ¿Qué aprovecha a vuestra causa que digáis que esto se realiza por la conformidad de la voluntad? Es cierto que se da esa conformidad.

Pero sólo donde hay diversidad de naturalezas, como diversas son las naturalezas del hombre y del Señor, se puede decir: *el que se une al Señor,* ciertamente por la conformidad de la voluntad, *es un espíritu con él.* Por consiguiente, si no queréis afirmarlo por la unidad de la sustancia, afirmadlo por la conformidad de la voluntad. Decid alguna vez, decid de algún modo, que el Padre y el Hijo son un único Dios. Sin embargo, no lo decís, no sea que os veáis obligados a confesar lo que nunca quisisteis admitir: que se dijo de los dos, y no sólo del Padre, *Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un único Señor.*

Y porque no queréis aceptar que el Espíritu Santo sea Dios, tampoco queréis confesarle como Señor. Decid, os lo repito, en qué razón os fundáis para profesar que el Padre y el Hijo son un único Señor Dios, a fin de que, sirviendo al Padre y al Hijo, no

sunt, nec dicitur quid unum; sicut ait Salvator: *Ego et Pater unum sumus,* cur non dicitis: Pater et Filius unus est Deus? Quare quando auditis: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est* (Deut 6,4), de Patre tantum vultis intellegi? [752] Nempe Pater Dominus Deus est, et Filius Dominus Deus est, cur non apud vos uterque unus Dominus Deus est, sicut apud beatum Apostolum, spiritus hominis et Spiritus Domini *unus spiritus est?* Quid autem prodest causæ vestræ, quia per consensionem voluntatis hoc dicitis fieri? Quod quidem fit, sed ubi est diversa natura, sicut diversa natura est hominis et Domini: et tamen *qui adhaeret Domino,* per consensionem utique voluntatis, *unus spiritus est.* Si ergo non vultis per unitatem substantiæ; certe per consensionem voluntatis dicite, tamen aliquando dicite, quoquo modo dicite, Pater et Filius unus Deus est. Sed non dicitis, ne quod nunquam voluistis, cogamini confiteri de utroque esse, non de Patre solo: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est* (Deut 6,4), quoniam sanctum Spiritum non vultis Deum, non vultis Dominum confiteri. Dicite, inquam, ratione qua vultis: Pater et Filius unus Dominus Deus est; ut Patri et Filio servientes, non duobus diis et duobus dominis contra

sirváis a dos dioses y a dos señores, contra el precepto de Dios, sino a un solo Señor [11]. Sobre esta cuestión ya se ha dicho más que suficiente. Pienso que, cuando leas esto, si depones la rivalidad, no negarás que no pudiste responder nada al texto del Apóstol que cité: *El que se une al Señor es un espíritu con él.*

CAPITULO XI

SOBRE EL TEMPLO DEL ESPÍRITU SANTO

En undécimo lugar demostré que el Espíritu Santo es Dios con el testimonio del Apóstol sobre el templo del Espíritu Santo, que somos nosotros: *¿Ignoráis que sois templo de Dios y el Espíritu de Dios habita en vosotros?* Y en otro lugar: *¿No sabéis que vuestros cuerpos son templo del Espíritu Santo, que está en vosotros, y habéis recibido de Dios?* A esto no respondiste absolutamente nada. Pero sí dijiste: «Admito el texto que has presentado: *¿Ignoráis que sois templo de Dios y el Espíritu de Dios habita en vosotros?*» Y añadiste: «Dios no habita en un hombre si antes no ha sido santificado y purificado por el Espíritu». De este modo quisiste dar a entender que el Espíritu Santo no debe llamarse Dios, y que

præceptum Dei, sed Domino uni serviatis. Sed nunc de hac re satis dictum sit. Puto, cum ista legeris, nihil te respondere potuisse ad id quod de Apostolo commemoravi: *qui adhaeret Domino, unus spiritus est* (1 Cor 6,17): si contentionem deposueris, non negabis.

XI. Undecimo loco, Deum esse Spiritum sanctum, de templo eius quod nos ipsi sumus, teste Apostolo, ostendi, ubi ait: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* (1 Cor 3,16), et iterum: *Nescitis quia corpora vestra templum in vobis est Spiritus sancti, quem habetis a Deo?* (ib., 6,19). Tu autem ad ista respondisti nihil. Aisti enim: «Suscipio quæ protulisti: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* Neque enim Deis», inquis, «inhabitat in homine, quem non ante Spiritus sanctificaverit atque purgaverit». Atque isto modo intellegi voluisti, non Spiritum sanctum esse dictum Deum, nec templum Spiritus

[11] No es suficiente admitir en la Trinidad la unidad dinámico-moral, se requiere la sustancial. Por eso San Agustín, además de citar a San Pablo (1 Cor 6,17), recurre al texto de San Juan (10,30). En relación a este último pasaje bíblico, añade el Santo una puntualización que, para Simonetti, es una precisión interesante: los tres no sólo son uno, sino que la Trinidad es un solo Dios (*S. Agostino...*, p.78). Por otra parte, el Obispo de Hipona vuelve sobre la distinción, propuesta en el debate con Maximino, entre el neutro *unum* y el masculino *unus*: «la unión expresada con el *unum* es más esencial que la expresada con el *unus*, y en función de esta distinción Agustín puede sostener que si la unión de diversas naturalezas forma *unus spiritus*, con mayor razón el Padre y el Hijo forman *unus Deus*» (*S. Agostino...*, p.71, nota 88).

nosotros no podemos ser templo suyo, sino de Dios, pues en este sentido se dijo: *Sois templo de Dios.* Y cuando se añade: *El Espíritu de Dios habita en vosotros,* es para significar que el Espíritu Santo purifica el templo de Dios, no el suyo; y sólo, una vez limpiado, habitará Dios en ese templo.

Ahora no pretendo exponer los absurdos que se siguen de tu interpretación. Pero sí debo manifestar que, hablando sin parar, nada dijiste sobre el tema. Pues dejaste de lado la cuestión, y pasaste a las alabanzas del Espíritu Santo, que expusiste copiosamente en contra tuya. Y digo que fueron expuestas en contra tuya, ya que no quieres llamarle Dios, y, sin embargo, te viste obligado con tanta alabanza a confesar su divinidad. Porque afirmaste que es único, que está presente en todas partes, que no falta a nadie para santificarle; que se manifiesta en cualquier parte que alguien quiere ser cristiano y desea rogar a Dios, asistiendo simultáneamente a todos los que han de ser bautizados en Cristo, ya sea en Oriente o en Occidente. Esto también lo decimos nosotros. Pero lejos de nosotros el negar la divinidad al que aplicamos tales y tantas alabanzas. También se demuestra lo mismo con prontitud y facilidad por medio de lo dicho sobre su templo, que somos nosotros mismos, ya que si no fuera nuestro Dios, no podíamos ser su templo.

Tú, para ocultarlo y con tu exposición apartar las mentes de los hombres de la luz de la verdad, no quisiste que se entendiera del Espíritu Santo todo lo que dijiste del templo de Dios. Callaste por completo lo dicho sobre el templo del Espíritu Santo, lo cual había

sancti nos esse, sed Dei, et hoc esse dictum: *Templum Dei estis.* Sed ideo additum, *Spiritus Dei habitat in vobis,* quia purgat Spiritus sanctus templum Dei, non suum; ut cum ipse purgaverit, tunc illic inhabitet Deus. Quem sensum tuum quanta sequatur absurditas, nolo nunc dicere. Illud enim nunc ostendere debeo, quomodo multa dicendo, nihil quod ad rem pertinet, dixeris. Dimisisti enim causam, et perrexisti in laudem Spiritus sancti, eamque copiose contra te ipsum exsecutus es. Contra te ipsum ideo dixi, quoniam non vis eum dicere Deum, cuius tantam divinitatem per laudem coactus es confiteri; ut cum sit unus, ubique sit præsens, et nemini sanctificando desit, ubicumque quisque christianus esse et Deum orare voluerit, simul se omnibus exhibendo, sive in oriente, sive in occidente baptizentur in Christo: hoc et nos dicimus. Sed quem dicimus talem ac tantum, absit a nobis et eum negemus Deum: quod etiam per suum templum, quod nos ipsi sumus, ci**[753]**tissime et facile ostenditur. Neque enim nisi Deus noster esset, templum nos ipsos habere potuisset; quod tu ut occultares, et in sermone tuo mentes hominum a luce veritatis averteres, de templo Dei quodcumque dixisti, quem noluisti intellegi Spiritum sanctum; de templo autem Spiritus sancti, quod apertissime demonstratum est,

quedado demostrado con toda evidencia. Pues, como te citara dos testimonios del apóstol Pablo: uno, *¿No sabéis que sois templo de Dios y el Espíritu de Dios habita en vosotros?;* y el otro, *¿Ignoráis que vuestros cuerpos son templo del Espíritu Santo, que está en vosotros?,* ¿por qué actuaste tan arteramente que citaste uno: *Sois templo de Dios,* y omitiste el otro: *Vuestros cuerpos son templo del Espíritu Santo, que está en vosotros?* Te ruego que me expliques por qué hiciste esto. ¿No será porque de ningún modo podías argumentar que quien nos tiene de templo no podía menos de ser Dios? Pues no cabe la menor duda que le reconoceríamos como Dios si la Sagrada Escritura nos ordenara construirle un templo de madera y piedras.

CAPITULO XII

SOBRE AQUELLO SEGÚN LO CUAL EL PADRE Y EL HIJO SON UNO

En duodécimo lugar te advertí que manifestaras, si te era posible, qué autoridad divina dijo que sean uno (en neutro), cuando las sustancias son diversas. Tú, queriendo responder a mi pregunta, no pudiste presentar ningún argumento. Pero te atreviste a afirmar, obligado por enormes agobios, que los apóstoles son uno con el Padre y el Hijo. Esto de ningún modo lo dijo Cristo. Así, pues, fue dicho por ti que el Padre y el Hijo y los apóstoles son uno. Porque Cristo no dijo: «Para que ellos y nosotros seamos uno», sino: *Para que sean uno, como también nosotros somos uno.*

omnino tacuisti. Cum enim tibi duo testimonia Pauli apostoli proposuerim; unum ubi ait: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* (1 Cor 3,16); alterum ubi ait: *Nescitis quia corpora vestra templum in vobis Spiritus sancti est?* (ib., 6,19); quare tam fraudulenter egisti, ut unum horum commemorares, quod dictum est: *Templum Dei estis;* et alterum taceres, quod dictum est: *Corpora vestra templum in vobis est Spiritus sancti?* Cur hoc fecisti, rogo te, nisi quia nullo pacto posses argumentari quomodo Deus noster non esset, qui templum nos ipsos haberet, quem sine dubio Deum cognosceremus, si ei templum de lignis et lapidibus per divinam Scripturam facere iuberemur?

XII. Duodecimo loco admonui te, ut proferres, si posses, qua divina auctoritate sit dictum, quod unum sint, ubi substantiæ sunt diversæ. Tu autem respondere ad hoc volens, nihil tale proferre potuisti; sed magnis coartatus angustiis affirmare ausus es, quod Apostoli unum sint cum Patre et Filio. Quod Christus omnino non dixit: sic enim abs te dictum est, tamquam Pater et Filius et Apostoli unum sint. Christus autem non ait: Ut ipsi et nos unum simus: sed ait: *Ut sint unum, sicut et nos unum sumus.* Nam,

Voy a citar las mismas palabras del Evangelio. Cristo dijo: *Padre santo, guarda en tu nombre a los que me diste, para que sean uno, como nosotros somos uno.* ¿Acaso dijo: «Para que sean uno con nosotros», o: «Que ellos y nosotros seamos uno»? Poco después prosigue: *No ruego sólo por ellos, sino por todos los que han de creer en mí por medio de su palabra, para que todos sean uno.* Tampoco aquí dijo: «Para que sean uno con nosotros». Luego añadió: *Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros.* Aquí tampoco dijo: «Qué seamos uno», o: «Que sean uno con nosotros», sino: *Que sean uno en nosotros,* para dar a entender que los que son uno por naturaleza, puesto que son hombres, también sean uno en el Padre y en el Hijo, pero no sean uno con el Padre y el Hijo, es decir, no para que éstos y aquéllos sean uno. Aún añade: *Para que el mundo crea que tú me enviaste, y yo les di la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad.*

Habiendo repetido tantas veces: *Que sean uno,* no dijo en parte alguna: «Para que ellos y nosotros seamos uno», esto es, que sean uno con nosotros, sino que dijo: *en nosotros* o *como nosotros,* a saber: ellos en conformidad con su naturaleza y nosotros según la nuestra. Puesto que quería que ellos, que son uno por naturaleza, en cuanto que eran uno fuesen perfectos. Pues no porque dijo: *Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto,* quería que ellos, por la unidad de naturaleza, estuvieran unidos a Dios, como

ut verba ipsa evangelica ponam: *Pater sancte,* inquit, *serva eos in nomine tuo quos dedisti mihi, ut sint unum sicut et nos unum.* Numquid dixit: Ut nobiscum sint unum; aut: Ipsi et nos simus unum? Item post aliquantum: *Non,* inquit, *pro eis rogo tantum; sed et pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint.* Neque hic dixit: Ut nobiscum unum sint. Deinde sequitur: *Sicut tu, Pater, in me et ego in te, et ipsi in nobis unum sint.* Et hic non dixit: Unum simus; aut, Unum nobiscum sint; sed: *Unum sint in nobis;* ut qui natura unum sunt, quia homines sunt, etiam in Patre et Filio sint unum; non cum ipsis unum, id est, non ut ipsi et isti sint unum. Adhuc adiungit, et dicit: *Ut mundus credat quia tu me misisti, et ego claritatem quam dedisti mihi, dedi illis, ut sint unum, sicut nos unum sumus: ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum* (Io 17,11-23). Cum ergo toties dixerit: *Ut sint unum;* non tamen alicubi dixit: Ut ipsi et nos simus unum, hoc est, ut nobiscum sint unum, sed aut *in nobis* dixit, aut *sicut nos;* id est, ipsi secundum naturam suam, nos secundum nostram. Volebat enim eos qui natura unum erant, in hoc ipso quod unum erant, esse perfectos. Non enim quia dicit: *Estote ergo et vos perfecti sicut Pater vester caelestis perfectus est* (Mt 5,48); vult illos Deo naturæ unitate

si ellos y él tuvieran una e idéntica naturaleza; pero quiere que sean perfectos en su naturaleza, como Dios es perfecto en la suya, aunque ambas sean diversas y no una. Porque si no estamos en él, no podemos en modo alguno existir. Y no como en él están todos, porque él contiene todo lo que creó, por lo cual se dijo de él: *No se encuentra lejos de cada uno de nosotros, pues en él vivimos, nos movemos y existimos;* sino, como en él están aquellos de quienes se dijo: *Porque en otro tiempo fuisteis tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor.* Asimismo se puede aplicar aquel otro pasaje: *El que quiera, que se case, pero sólo en el Señor.*

No pudiste responder sobre lo que se dijo: «Son uno», de los que tenían no una, sino diversa sustancia; sin embargo, en un lugar oscuro quisiste insinuar que los apóstoles son uno con el Padre y el Hijo; como si los apóstoles, el Padre y el Hijo fuesen uno, cuando es claro que la sustancia de los apóstoles es distinta de la sustancia del Padre y del Hijo. Pero como jamás Cristo empleó las expresiones: «Para que ellos y nosotros seamos uno», o: «Sean uno con nosotros», resulta evidente que no pudiste respondernos y pretendiste engañar [12].

coniungere, tanquam illorum et illius una eademque natura sit, sed perfectos vult esse in natura sua, sic[754]ut est Deus perfectus in sua, quamvis diversa, non una; quod nisi in ipso simus, omnino esse non possumus. Non sicut in illo sunt omnes, quia ipse continet omnia quæ creavit; propter quod dictus est: *non longe positus ab unoquoque nostrum,* quia *in illo vivimus, et movemur, et sumus* (Act 17,27.28); sed sicut in illo sunt tales qualibus dictum est: *Fuistis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino* (Eph 5,8). Unde et illud est: *Cui vult nubat, tantum in Domino* (1 Cor 7,39). Non igitur proferre potuisti ubi dictum sit: Unum sunt, quorum est non una, sed diversa substantia; et tamen in obscuro loco nobis subrepere voluisti, ut diceres Apostolos unum esse cum Patre et Filio, tanquam unum essent Apostoli et Pater et Filius; cum Apostolorum substantiam manifestum sit a Patre et Filio esse diversam. Sed quoniam: Ut ipsi et nos unum simus, aut: Nobiscum sint unum, nusquam Christum dixisse manifestum est; te quoque nobis respondere non potuisse, et fraudem facere voluisse manifestum sit.

[12] La insistencia sobre la unidad sustancial del Padre y del Hijo muestra la preocupación del Santo Doctor sobre este punto fundamental de la polémica. Rechaza la objeción de Maximino, que establecía la unidad de los apóstoles con el Padre y el Hijo fundamentándola en la oración sacerdotal de Jesús (Jn 17,11-23). El pasaje de Juan presupone la diferencia de naturalezas y, por tanto, tan sólo se refiere a la perfección moral. «Aquí se nos atraviesa un *quidam* (Maximino), que, sin saber lo que dice, afirma: "Se ha dicho: *Yo y el Padre somos una misma cosa,* para significar la concordia de sus voluntades, no porque sea una misma la naturaleza del Hijo y del Padre. Porque también los apóstoles (esto lo ha dicho él, no lo he dicho yo), porque también los apóstoles son una misma cosa con el Padre y el Hijo" ¡Espantosa blasfemia! ¡Conque también los apóstoles, porque obedecen a la voluntad del

CAPITULO XIII

Sobre el testimonio que el Padre dio del Hijo

En decimotercer lugar te advertí que el Padre no es mayor que el Hijo porque diera testimonio de éste. Pues te recordé que también los profetas dieron testimonio de él, y no puedes sostener que ellos fueron mayores que el Hijo. Porque dijiste que el Padre dio testimonio del Hijo, lo cual puede ser entendido como si quisieras probar con esto que el que da testimonio de uno es superior a éste. Pero, como en tu ulterior exposición omitiste por completo esto, interpreté tu silencio como si asintieras a mi postura.

Aunque también puede suceder que dijeras que el Padre dio testimonio del Hijo para probar de aquí que el uno y el otro son distintos, y no que el uno sea mayor que el otro. Es un dogma, común a vosotros y a nosotros contra los sabelianos, que uno es el Padre y otro el Hijo, pues el Padre no es el mismo que el Hijo. Los sabelianos enseñan que no son distintos personalmente, sino que el mismo Hijo es el Padre. Pero nosotros sostenemos que el Padre y el Hijo son dos personas distintas, aunque lo que es el Padre por naturaleza también lo es el Hijo [13].

XIII. Tertio decimo loco te commonui, non ideo Patrem Filio esse maiorem, quia testimonium perhibuit Pater Filio. Nam et Prophetas ei testimonium perhibuisse memoravi, quos maiores illo esse non potes dicere. Dixeras enim quod Pater Filio perhibuerit testimonium; quod sic accepi, tanquam hinc ipse probare volueris, illo cui testimonium perhibuit, eum esse maiorem, sed quoniam posteriore prosecutione hinc omnino tacuisti, taciturnitatem tuam in locum consensionis accepi; etsi fieri potest ut ideo commemoraveris Patrem Filio perhibuisse testimonium, ut hinc illum esse alium, istum autem alium, non ut illum isto probares esse maiorem. Alium vero esse Patrem, alium esse Filium, quoniam non est Pater ipse qui Filius, et vobis et nobis contra Sabellianos est dogma commune. Illi enim dicunt, non alium, sed eumdem Filium esse qui est Pater: nos autem alium quidem esse Patrem, et alium Filium; sed tamen quod Pater est, hoc esse dicimus Filium.

Padre y del Hijo, son una misma cosa con el Padre y el Hijo! ¿Esto se atrevió a decir? Diga, pues, Pablo: "Yo y Dios somos una misma cosa". Diga Pedro o cualquiera de los profetas: "Yo y Dios somos una misma cosa". No lo dicen, no; ¡ni soñarlo! Ellos saben que son de otra naturaleza, necesitada de salvación; ellos saben que son de otra naturaleza, necesitada de iluminación Nadie dice: "Yo y Dios somos una misma cosa". Por muy adelantado que vaya, por muy sobresaliente que sea su santidad, por muy elevada que sea su virtud, nunca dirá: "Yo y Dios somos una misma cosa". Porque si es virtuoso y se atreve a decir eso, decirlo y perder la virtud que tenía es la misma cosa» *(Serm.* 140,4).

[13] Entra dentro de lo probable que los arrianos de esta época también estuvieran obsesionados por el peligro sabelianista: el Padre y el Hijo son la misma persona con distintos nombres. Agustín, distinguiendo perfectamente los términos naturaleza y persona, tranquiliza a su adversario, pues también los católicos rechazan la herejía de Sabelio. Pero no por eso se ha de caer en el error opuesto. «*Yo y el Padre somos una misma cosa.* Esta es la fe católica, que navega entre Escila y Caribdis, como se navega en el estrecho entre Sicilia e Italia: por una parte, rocas que provocan el naufragio, y por otra, remolinos que devoran las naves. Si la nave va a dar contra las rocas, se destroza; si va a parar al remolino, es engullida Así también Sabelio, que dijo: "Es uno solo; el Padre y el Hijo no son dos" Advierte el naufragio. También el arriano: "Son dos; uno mayor y otro menor, no iguales en la esencia" Advierte el remolino. Navega por entre los dos, mantén la vía recta. Los católicos, no sin motivo, reciben el nombre de ortodoxos; "ortodoxo" es una palabra griega que en latín equivale a "recto". Así, pues, si mantienes la vía recta, evitas tanto Escila como Caribdis. Por tanto, mantén esto: *Yo y el Padre somos una misma cosa. Yo y el Padre* escúchalo» *(Serm.* 229G,4; *In Io. evang.* tr.29,7; 37,6; 53,3; *De Trinit.* 5,9,10).

CAPITULO XIV

Sobre el amor del Padre y del Hijo

En decimocuarto lugar, a lo que dijiste: «Leo amado y creo que el Padre es el que ama y el Hijo el que es amado», respondí: «De aquí deduces que entre el Padre y el Hijo hay diversidad de naturaleza, porque el Padre ama y el Hijo es amado; como si pudieras negar que el Hijo también ama al Padre». Esto en verdad dije, para que no negarais que los dos poseen una sola naturaleza, cuando afirmaste que uno ama y el otro es amado. En tu respuesta admitiste ciertamente que también el Hijo ama al Padre, pero no quisiste reconocer que también es de la misma naturaleza. Como si el Hijo amara al Padre del mismo modo que la criatura ama a su Creador, y no como el Unigénito ama al que le ha engendrado; pues queréis que el Hijo sea un degenerado por la diversidad de sustancia respecto a su Padre.

XIV. Quarto decimo loco ad illud quod dixeras: «Dilectum lego, et credo quod Pater est qui diligit, et Filius qui diligitur»; respondens dixi: «Sic autem dicis hinc inter Patrem et Filium esse diversisatem, quia Pater diligit, et Filius diligitur; quasi negare possis quod et Filius diligat Patrem». Deinde addidi: «Si ambo se invicem diligunt, cur negatis eos unius esse naturae»? Quod utique ideo dixi, ne hinc unam naturam negaretis amborum, quia illum diligere, hunc diligi ipse dixisti. Ad hoc tu respondens consensisti quidem, quod et Filius diligat Patrem, sed unius esse naturæ consentire noluisti: tanquam Filius ita diligat Patrem, sicut creatura Creatorem, non sicut unigenitus genitorem, quem diversitate substantiæ vultis esse degenerem.

CAPITULO XV

SOBRE LA INVISIBILIDAD DE LA TRINIDAD

En decimoquinto lugar dije, igualmente, que la Trinidad es invisible, y no sólo el Padre. Pero sólo el Hijo, en la forma de siervo, se apareció visiblemente, y por tener dicha forma pudo afirmar: *El Padre es mayor que yo.* Ahora bien: puesto que la divinidad se mostró a los padres, por eso sostuve que esa manifestación se realizó sirviéndose de una criatura, y no por su propia naturaleza, en virtud de la cual la Trinidad es invisible [14]. Y para probarlo cité a Moisés, que le decía a aquel con quien hablaba cara a cara: *Si he hallado gracia delante de ti, muéstrate claramente a mí;* para que entendieras cómo veía a aquél, al cual deseaba ver con mayor claridad. Pues, en verdad, si hubiera visto a Dios en la misma sustancia por la que es Dios, ciertamente no le hubiera rogado que se le manifestara claramente.

También dije que Cristo es creador de lo visible e invisible, para probar que él no es visible en su propia sustancia, ya que por él fueron creadas no sólo las cosas visibles, sino también las invisibles. A esto intentaste responder, pero los que te lean verán que dijiste muchas cosas que no se referían al tema planteado. Tampoco te atreviste a decir nada sobre el caso de Moisés, que hablaba con Dios y, sin embargo, quería que se le manifestara claramente,

XV. Quinto decimo loco dixi pariter esse invisibilem Trinitatem, **[755]** non solum Patrem, sed apparuisse tamen visibilem Filium in forma servi, propter quam dixit: *Pater maior me est* (Io 14,28). Sed quoniam patribus se divinitas demonstrabat, dixi per subiectam creaturam id esse factum, non per naturam suam, qua est invisibilis Trinitas. Atque ut hoc probarem, Moysen commemoravi ei dicentem, cum quo facie ad faciem loquebatur: *Si inveni gratiam ante te, ostende mihi temetipsum manifeste* (Ex 33,11-13), ut intellegeres quomodo eum videbat, quem sibi cupiebat ostendi; quia utique si Deum in substantia qua Deus est videret, profecto ut se illi ostenderet non rogaret. Dixi etiam esse Christum visibilium et invisibilium creatorem, ut ipsum probarem per substantiam suam non ese visibilem, a quo creari non solum visibilia, verum etiam invisibilia potuerunt. Ad hæc tu respondere conatus, quam multa quæ ad rem non pertinent dixeris, intueantur qui legunt; et tamen de Moyse, cur sibi Deum cum quo loquebatur, vellet ostendi, si eius naturam substantiamque cernebat, prorsus ni-

[14] Las teofanías, que Agustín atribuye a la Trinidad y Maximino al Hijo, resuelven el problema de la invisibilidad de Dios, en cuanto que el mismo Dios se sirvió de una criatura *(per subiectam creaturam)* y bajo su apariencia se dejó ver. Pero sólo el Hijo se encarnó y en la forma de siervo se hizo visible entre nosotros.

lo cual resulta absurdo si veía su naturaleza o sustancia. Y aun no dejaste de afirmar que el Hijo es creador de lo invisible y que, antes de asumir la forma de siervo, fue visible en la forma de Dios; pero con anterioridad habías confesado que el Hijo, invisible en la sustancia de su divinidad, pudo ser visto en la forma de siervo.

CAPITULO XVI

SOBRE EL ÚNICO DIOS SABIO

En decimosexto lugar, porque mantuviste que únicamente del Padre dijo el Apóstol: *Al solo Dios sabio,* yo repliqué: «Luego solo el Padre es Dios, sabio, y no es sabio la misma sabiduría de Dios, que es Cristo, del cual dice el Apóstol: Cristo poder de Dios y sabiduría de Dios». A continuación añadí: «Sólo falta que digáis (¿cómo no os atrevéis?) que es ignorante la sabiduría de Dios». A esto respondiste: «El bienaventurado apóstol Pablo sólo llama sabio al Padre, cuando dice: *Al solo Dios sabio.* Pero hay que averiguar la razón en virtud de la cual se denomina al Padre el solo sabio, pues Cristo también es sabio».

Luego proseguiste y añadiste cómo confiesas que también Cristo es sabio. Pues, después de trenzar algunas cosas, que no se referían a la cuestión, para de ese modo alargar tu intervención y el tiempo, introdujiste entre tus palabras lo siguiente: *Pero solo el Padre es verdaderamente sabio.* Como si el Apóstol hubiera dicho, «Al solo Padre sabio», cuando dijo: *Al solo Dios sabio.* Pues

hil ausus es dicere: et adhuc affirmare non destitisti, Dei Filium invisibilium creatorem, et antequam formam servi acciperet, in forma Dei fuisse visibilem; quem superius in forma servi videri potuisse, in substantia vero suæ divinitatis esse invisibilem, iam fueras et ipse confessus.

XVI. Sexto decimo loco, quia de Patre tantum dixisse Apostolum dixeras: *Soli sapienti Deo* (Rom 16,27); ego dixi: «Ergo solus Pater est Deus sapiens, et non est sapiens ipsa Dei sapientia, quod est Christus; de quo ait Apostolus: *Christum Dei Virtutem et Dei Sapientiam!»* (1 Cor 1,24). Deinde addidi: «Superest ut dicatis (quid enim non audetis?) insipientem esse sapientiam Dei». Ad hæc tu: «Sapientem solum», inquis, «Patrem prædicat Paulus beatus apostolus, dicens sic: *Soli sapienti Deo.* Sed requirenda est», inquis, «ratio quemadmodum solus sapiens, non quod Christus non sit sapiens». Sequeris deinceps, et adiungis quomodo sapientem confitearis et Christum; nam post nonnulla, quæ ad rem non pertinentia texuisti, ut sermonem tempusque produceres, etiam hoc inseruisti verbis tuis ut diceres: «Sed vere solus sapiens Pater», quasi Apostolus dixerit: Soli sapienti Patri. Sed dixit: *Soli sapienti Deo,* quia Deus est et Filius, quod et vos vultis; Deus

Dios es también el Hijo, lo cual vosotros admitís; y Dios es también el Espíritu Santo, aunque no lo queráis reconocer. Y esta Trinidad es el solo Dios sabio, que jamás pudo ni podrá ser ignorante; y no participa de la sabiduría por gracia, sino que es sabio por la inmovilidad e inmutabilidad de su naturaleza.

Pues si te dijere, oh hombre, que te glorías del nombre cristiano, ¿cómo Cristo es sabio, de forma que no sea verdaderamente sabio?; ¿luego Cristo, que es verdadero Dios, no es verdaderamente sabio? ¿Acaso no te turbarías con estos interrogantes, para responderme de inmediato que Cristo es verdaderamente sabio? ¿Pues qué es lo que dijiste: «el verdaderamente sabio es el Padre»? Seguramente que ya te has dado cuenta adónde llegaste a parar y de qué enorme blasfemia te debes retractar.

CAPITULO XVII

Sobre el Dios increado

En decimoséptimo lugar disputé contigo sobre el Hijo increado. También éste, y no sólo el Padre, es increado, a saber: no hecho. Pues dijiste que vosotros precisamente proclamáis un solo Dios, porque *uno es por encima de todo no nacido, increado*. De este modo respondí a tu audacia: «¿Por ventura afirmas que el Padre es increado, de modo que el Hijo, por quien todo fue hecho, sea creado?» Seguidamente añadí: «Sabed que el Hijo fue creado, pero en la forma de siervo. Pues en la forma de Dios no puede ser

est et Spiritus sanctus, etsi non vultis, et ista Trinitas est solus sapiens Deus, qui nec potuit unquam esse insipiens omnino, nec poterit; non per gratiam particeps sapientiæ, sed sapiens immobilitate atque immutabilitate naturæ. Nam si tibi dicam: Itane vero, o homo qui christiano nomine gloriaris, Christus sic est sapiens, ut non sit vere sapiens? Ergone Christus qui est verus Deus, non est vere sapiens? Nonne ita sub hac interrogatione turbaberis, ut continuo respondeas, Christum vere esse sapientem? Quid est ergo quod dixisti: «Sed vere solus sapiens Pater?» Nempe quo perveneris, et a quanta blasphemia te debeas revocare, iam sentis.

XVII. Septimo decimo [756] loco egi tecum, quod etiam Filius, non solus Pater, infectus sit, hoc est, factus non sit. Dixeras enim ideo a vobis unum Deum pronuntiari, quia «unus est super omnia innatus, infectus». Respondens ergo huic audaciæ tuæ: «Sic autem», inquam, «dicis Patrem infectum, quasi Filius factus sit, per quem facta sunt omnia». Deinde addidi: «Scito factum esse Filium, sed in forma servi. Nam in forma Dei usque adeo non est factus, ut per illum facta sint omnia. Si enim ipse factus est»,

creado, ya que por él todo fue hecho. Si, en consecuencia, él fue hecho, por él no fue creado todo, sino lo restante». A esto tú, con todo lo prolijo de tu exposición, no encontraste nada que replicar, de manera que enmudeciste por completo, como si no hubieras oído nada de este asunto.

CAPITULO XVIII

Sobre el Padre ingénito

En decimoctavo lugar también creí que tenía que discutir contigo sobre el Padre no nacido, esto es, ingénito, pues tú habías hablado de ello. Por eso dije: «No afirmo ciertamente que el Hijo sea ingénito, sino que el Padre es el que engendra y el Hijo el engendrado. Pero el Padre engendró lo que él mismo es; de lo contrario, el Hijo no sería verdadero Hijo, si lo que el Padre es no lo es el Hijo. En este sentido hemos hablado antes de los partos de los animales». Tampoco a esto pudiste decir algo, ya fuera verdadero o falso.

CAPITULO XIX

Sobre la igualdad del Espíritu Santo con el Padre

En decimonoveno lugar, puesto que me pediste que te demostrara que el Espíritu Santo es igual la Padre, te manifesté: «¿Sabes lo que pides? Que te demuestre que el Espíritu Santo es igual al Padre, como si tú hubieras demostrado que el Padre es mayor que el Espíritu Santo. Pudiste demostrar esto del Hijo por la forma de

inquam, «non per illum facta sunt omnia, sed cetera». Ad hæc tu eum tota tui prolixitate sermonis, ita hihil quod diceres invenisti, ut hinc omnino, tanquam id non audieris, conticesceres.

XVIII. Octavo decimo loco etiam de innato Patre, id est ingenito, quia et hoc dixeras, tecum agendum putavi, et dixi: «Non itaque dico Filium ingenitum; sed Patrem genitorem, Filium genitum. Hoc tamen gennuit Pater quod est: alioquin non est verus Filius, si quod est Pater non est Filius; sicut de partubus animalium supra iam diximus». Etiam ad hoc tu nec verum nec falsum aliquid protulisti.

XIX. Nono decimo loco, quia poposceras a me, ut ostenderem æqualem esse Patri Spiritum sanctum; respondi tibi dicens: «Quid est autem quod poscis, ut ostendam tibi æqualem Patri esse Spiritum sanctum, quasi tu Patrem ostenderis maiorem esse Spiritu sancto; sicut potuisti ostendere

siervo que asumió; pues sabemos que se ha dicho que el Padre es mayor que el Hijo, porque el Hijo existió en la forma de siervo, y aún existe en la forma humana, que elevó al cielo. Por eso se ha dicho de él que también ahora ruega por nosotros. Y esta misma forma inmortal será eterna en el reino, por lo cual se dijo: Entonces también el mismo Hijo estará sometido a aquel que le sometió todo. Pero en relación al Espíritu, que no asumió criatura alguna en la unidad de su persona, aunque también él se dignó manifestarse visiblemente por medio de las criaturas, ya sea en figura de paloma o en lenguas de fuego, nunca se dijo que el Padre fuese mayor que él; nunca se dijo que el Espíritu Santo adorase al Padre; nunca se dijo que el Espíritu Santo fuese mayor que el Padre». A esto trataste de responder, pero en realidad no lo conseguiste. Pues no pudiste demostrar que en alguna parte se dijera del Padre que era mayor que el Espíritu Santo; como el Hijo, por la forma de siervo, pudo decir: *El Padre es mayor que yo.*

Y habiendo dicho yo que el Espíritu Santo no había asumido criatura alguna en la unidad de su persona, tú, en cambio, sostuviste que el Espíritu Santo se apareció en la paloma o en el fuego, del mismo modo que Cristo se manifestó en el hombre. Como si la paloma y el Espíritu o el fuego y el Espíritu fuesen una persona, a la manera que el Verbo y el hombre son una persona. Porque aquellas figuras, que mostraban de modo visible al Espíritu Santo invisible, fueron pasajeras, para significar por la paloma el amor

de Filio, propter formam servi? Scimus enim», inquam, «dictum esse Patrem Filio maiorem, quia in forma servi erat Filius; et adhuc in forma est humana Filius, quam levavit in cælum: propterea de illo dictum est quod et nunc *interpellat pro nobis* (Rom 8,34). Et sempiterna erit in regno eadem forma immortalis: propter quod dictum est: *Tunc et ipse Filius subiectus erit qui illi subiecit omnia* (1 Cor 15,28). Nam de Spiritu sancto qui nullam suscepit creaturam ad unitatem personæ suæ, quamvis se per subiectam creaturam visibiliter et ipse, sive per columbæ speciem, sive per linguas igneas sit demonstrare dignatus (cf. Mt 3,16; Act 2,3), nunquam dictus est eo maior Pater; nunquam dictus est Spiritus adorasse Patrem; nunquam dictus est minor Patre». Ad hæc tu quasi respondens, non tamen respondisti. Non enim potuisti ostendere Spiritu sancto alicubi Patrem dictum fuisse maiorem, sicuti Filius propter formam servi dixit: *Pater maior me est* (Io 14,28). Et cum ego dixerim, Spiritum sanctum non ad unitatem personæ suæ ullam suscepisse creaturam; tu ita Spiritum sanctum in columba et igne apparuisse dixisti, sicut apparuit Christus in homine, quasi columba et Spiritus, vel ignis et Spiritus una persona sit, sicut Verbum et homo una persona est. Ad horam quippe apparuerunt illa, quæ Spiritum sanctum significando monstrarent visibiliter invisibilem; columba propter

santo, y por el fuego, la luz y el fervor de la caridad. Y habiendo cumplido su oficio de significar, aquellas figuras corporales desaparecieron, y con posterioridad no se volverían a dar; como la columna de la nube, oscura durante el día y luminosa por la noche.

Por último, nunca se lee que el Espíritu Santo se apareciese más tarde de semejante manera, para que no se pensara que la paloma o la llama de fuego pertenecían a la sustancia del Espíritu Santo, o que la naturaleza de tan grande majestad se había convertido en esos seres visibles, o que el Espíritu Santo los había asumido en la unidad de su persona. Cristo, que no asumió pasajeramente la figura humana, en la que se apareció a los hombres, para luego dejar esa forma, sino que la asumió en la unidad de su persona, permaneciendo en la forma invisible de Dios, tomó la forma visible de hombre. No sólo nació en ella de un hombre-madre, sino que también creció en ella, y comió y bebió y durmió en ella, y fue matado en ella, y resucitó en ella, y ascendió al cielo y está sentado a la derecha del Padre en ella, y vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos en ella, y en su reino estará sometido en ella a aquel que le sometió todo [15].

Expliqué esto, expuesto brevemente en mi respuesta, y que ahora la explayo para ver si así lo entiendes. Pues no quisiste aten-

amorem sanctum; ignis autem, propter caritatis lumen atque fervorem; et peracto significationis officio, corporales illæ species transierunt, atque esse ulterius destiterunt; sicut columna nubis, nebulosa per diem, luminosa per noctem (cf. Ex 13,21-22). Denique ne puta[757]retur columba vel flamma ad substantiam pertinere Spiritus sancti, vel quod se in hæc visibilia tantæ maiestatis natura converterit, aut in unitatem personæ suæ ista susceperit, nunquam postea sic apparuisse legitur Spiritus sanctus. Christus autem, qui humanam non ad horam sumpsit effigiem, in qua hominibus appareret, ac deinde illa species præteriret; sed in unitatem personæ suæ, manente invisibili Dei forma, accepit visibilem hominis formam; non solum natus est in ea de homine matre, verum etiam crevit in ea, et manducavit, et bibit, et dormivit in ea, et occisus est in ea, et resurrexit in ea, et ascendit in caelum, et sedet ad dexteram Patris in ea, ad iudicandos vivos et mortuos est venturus in ea, et in regno suo, ei qui illi subiecit omnia, erit subiectus in ea. Hæc tu in mea responsione breviter dicta, quæ nunc

[15] Agustín ridiculiza la aseveración de Maximino. La aparición del Espíritu Santo en forma de paloma o lenguas de fuego, puesta inmediatamente antes de la del Hijo en la forma real de siervo, parece insinuar que el Espíritu Santo asumió la paloma o el fuego en la unidad de su persona. Postura insostenible para un cristiano, que, por añadidura, sabe que esas apariciones fueron pasajeras, y no pueden compararse con la encarnación del Hijo, que, en la plenitud de los tiempos, tomó una humanidad verdadera e íntegra, de la cual jamás se despojará.

der ni reflexionar, cayendo en la abominable blasfemia de sostener, ¡qué horror!, que la naturaleza divina de Dios y del Espíritu Santo es transformable y mudable. Pues éstas son tus palabras: «Todo lo que he expuesto sobre la invisibilidad del Dios omnipotente, también tú lo afirmaste con otras palabras y con otra finalidad; a saber: que el Espíritu Santo fue visto en figura de paloma y de fuego; que el Hijo ciertamente fue visto en la forma de hombre. Pero el Padre ni fue visto en figura de paloma ni en la forma de hombre. Ni alguna vez se convirtió en tales formas, ni tampoco podrá convertirse en ellas. Por eso, de él está escrito: *Yo soy el que soy, y no cambio*». A continuación añadiste: «El Hijo, ya constituido con toda certeza en la forma de Dios, como tú afirmaste, tomó la forma de siervo, que no tomó el Padre; igualmente, el Espíritu Santo tomó la figura de paloma, que no tomó el Padre. Luego has de saber —concluías— que uno es el invisible, y también uno el incomprensible y el inmenso».

¿Por ventura hubieras dicho esto si hubieras pensado lo que decías según el espíritu y no según la carne? Porque eres un hombre, que lees en las Sagradas Escrituras: *Yo soy el que soy, y no cambio*. Y como estas palabras se refieren no sólo al Padre, sino a la Trinidad, que es un solo Dios, tú, aplicándolas exclusivamente al Padre, opinas que el Hijo es mudable. ¡Crees que es mudable el Unigénito, por el que todo fue hecho! ¡Crees que es mudable aquel de quien dice el Evangelio: *En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios*; y también: *Todo fue hecho por él!*

aliquanto latius, ut vel sic intellegeres, explicavi, attendere et considerare noluisti, irruens in tantam blasphemiam, ut naturam divinam Dei et Spiritus sancti convertibilem, proh nefas! et mutabilem diceres. Tua namque ista sunt verba: «Ea», inquis, «quæ de invisibilitate omnipotentis Dei prosecutus sum, etiam et ipse, licet alio proposito, attamen tuis verbis affirmasti, quod Spiritus sanctus in specie columbæ sit visus, necnon et in specie ignis: Filius sane, in forma hominis; Pater autem, neque in specie columbæ, nec in forma hominis; nec aliquando vertit se in formas, sed nec aliquando vertetur, de quo scriptum est: *Ego sum qui sum, et non sum mutatus* (Ex 3,14; Mal 3,6)». Deinde adiungis, et dicis: «Filius sane in forma Dei constitutus iam, ut ipse protulisti, formam servi accepit, quod non Pater: Spiritus æque santus suscepit speciem columbæ, quam non suscepit Pater. Scito ergo», inquis, «quia unus est invisibilis, unus etiam incapabilis atque immensus». Hæc numquid diceres, si secundum spiritum, non secundum carnem, posses cogitare quid diceres? Homo es enim, qui legis in Scripturis sanctis: *Ego sum qui sum, et non sum mutatus*. Et cum verba ista sint, non Patris solius, sed ipsius Trinitatis, quæ unus est Deus; tu ea Patri **[758]** tantummodo tribuens, Filium mutabilem credis! Unigenitum per quem facta sunt omnia mutabilem credis: eum de quo dicit Evangelium: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*; et: *Omnia per ipsum facta sunt* (Io 1,1,3), mutabilem credis! Quid iam dicam de Spiritu sancto, quando illum quem verum Filium Dei et verum confiteris Deum, mutabilem credis? Quod utique non crederes, si formam servi a forma Dei esse susceptam, non formam Dei in formam servi esse mutatam, tanquam catholicus crederes; et visibili homine assumpto, permansisse invisibilem Deum, non carnaliter, sed spiritualiter cogitares; nec contendendo diffideres, sed intellegendo conspiceres: et Spiritum sanctum invisibili sua manente natura, nullo modo in ignis aut columbæ speciem mutata atque conversa, per subiectam creaturam apparuisse, sicut voluit visibiliter (cf. Act 2,3; Mt 3,16), tu posses considerare fideliter. Memento tamen, nec maiorem Patrem Spiritu sancto, nec adoratum Patrem ab Spiritu sancto, ullis divinis testimoniis contra propositionem meam te demonstrare potuisse.

Ahora, ¿qué diré sobre el Espíritu Santo, cuando a aquel que confiesas verdadero Hijo de Dios y verdadero Dios crees que es mudable? Esto, ciertamente, no lo creerías si creyeras como católico que la forma de siervo fue asumida por la forma de Dios, y no que la forma de Dios fue cambiada en forma de siervo. Y pensarías, no según la carne, sino según el espíritu, que, asumiendo al hombre visible, permaneció Dios invisible. No desconfiarías rivalizando, sino que lo verías reconociéndolo.

También podrías ver fielmente que el Espíritu Santo, permaneciendo en su naturaleza invisible, de ningún modo se cambió o convirtió en aquellas figuras de fuego o de paloma, sino que, cuando quiso, se manifestó visiblemente, sirviéndose de tales criaturas. De todos modos, recuerda que no pudiste demostrar en contra de mi exposición con testimonios divinos que el Padre sea mayor que el Espíritu Santo y que sea adorado por el Espíritu Santo.

CAPITULO XX

Aunque el Padre sea ingénito, sin embargo el Hijo es igual a El

En vigésimo lugar, porque habías dicho del Hijo: «Si es igual al Padre, ciertamente es idéntico; y si es idéntico, ciertamente es no nacido», te respondí. Pero dices del Hijo, «si es igual, ciertamente

XX. Vigesimo loco, quoniam dixeras de Filio, «Si æqualis Patri, utique talis: si talis, utique innatus»; ego respondens tibi: «Sed dicis», inquam, «de Filio: Si æqualis, utique talis; id est, ut quia non est ingenitus, non videatur

es idéntico»; esto es, «porque no es ingénito, no parece que sea idéntico. Podías decir que no fue hombre el engendrado por Adán, ya que Adán no fue engendrado, sino creado por Dios. Pero si Adán, no siendo engendrado, pudo engendrar lo que él mismo era, ¿cómo es que no quieres que Dios pueda engendrar a Dios igual a sí mismo?» [16].

No me admira que no encontrases respuesta a esto. Es más, te alabo porque ni siquiera intentaste responder. ¡Ojalá siempre hubieras hecho lo mismo! En ninguna parte de nuestra discusión pudiste hallar algo válido para responderme, y, sin embargo, no quisiste callar prácticamente en ninguna. Pero como en otros lugares te extendías muchísimo, no aportando lo preciso al tema que nos ocupaba y consumiendo el tiempo con tu verborrea, por eso hay que estarte agradecido, pues, cuando veías que no te era posible refutar alguno de mis argumentos, preferiste ignorarlo con un silencio absoluto.

talis. Posses dicere non esse hominem quem genuit Adam, quia ipse Adam non est genitus, sed factus a Deo. Si autem potuit Adam et non esse genitus, et tamen hoc generare quod erat ipse; non vis ut potuerit Deus Deum æqualem sibi?» Ad hæc non miror nullum te invenisse responsum: sed plane laudo nec respondere conatum. Atque utinam hoc ubique fecisses! nusquam enim in sermonibus nostris quid recte responderes invenire potuisti, et tamen pene ubique tacere noluisti. Sed cum in aliis tam multa dixeris, causæ quæ inter nos agitur non necessaria, et tempus loquendo consumpseris; gratiæ tibi agendæ sunt, ubi nonnulla sic vidisti te refutare non posse, ut ea malles summo silentio præterire.

[16] El Obispo de Hipona recuerda el caso de Adán: una criatura que no fue engendrada y, sin embargo, engendró hijos sustancialmente iguales a él. Con este ejemplo el argumento propuesto por Maximino se derrumba como un castillo de naipes.

LIBRO SEGUNDO

Detalladamente se refuta lo que en el debate Maximino dijo en su última intervención, pues por la extensión de la misma no dejó tiempo para que Agustín le respondiera.

PREFACIO

ALUSIÓN AL CONTENIDO DEL LIBRO

El asunto exige ahora que, con la ayuda del Señor, cumpla mi promesa en relación a lo que aún falta. Pues al comienzo de esta obra escribí: «Primero manifestaré que no pudiste refutar lo que te dije; luego, según lo vea necesario, rebatiré lo que tú dijiste». Ya que pude, con el favor de Dios, mostrar que lo que había expuesto no te fue posible refutarlo, queda ahora que yo refute lo que tú dijiste, como espero conseguirlo ayudado por Dios.

Así, no retracto en la presente disquisición, que ahora emprendo, mis exposiciones, que siguieron inmediatamente a las primeras que presentaste. Pero respecto a aquella última, tan prolija, que en aquel día no me dejó tiempo para responderte, la refutaré de tal modo, si lo permite el que nos gobierna, que puedas asentir a la luz de la verdad si no amas las tinieblas de la confrontación.

LIBER SECUNDUS

[PL 42,757]

PRAEFATIO

Res iam postulat ut in eo quod reliquum est, opitulante Domino, impleam promissionem meam. In operis quippe huius exordio, «Prius», inquam, «ostendam refellere te non potuisse quæ dixi; deinde, quantum necessarium videtur, ego refellam quæ ipse dixisti». Quia ergo, sicut adiuvante Deo potui, ostendi ea quæ dixi non te potuisse refellere, superest ut ea quæ dixisti, ego refellam, sicut Deo adiuvante potuero. Priores itaque prosecutiones tuas, quibus continuo [758] reddidi meas in hac disputatione quæ nunc a me suscepta est, non retractabo: illam vero ultimam tam prolixam, ut mihi die illo spatium responsionis auferret, ita redarguam, si voluerit qui nos regit, ut acquiescas lumini veritatis, si contentio-

En primer lugar, prescindiré de lo superfluo que dijiste, para que mi respuesta sea precisa. Pues la cuestión que se discutía entre nosotros era ésta: si el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son distintos, como vosotros decís; o más bien, como nosotros afirmamos, son de una sola y misma sustancia, y la Trinidad es un solo Dios. Porque estamos de acuerdo en que el Padre no es el mismo que el Hijo, ni el Hijo es el mismo que el Padre, ni el Padre ni el Hijo son los mismos que el Espíritu Santo. Reconoce, por tanto, que todo lo que con tanta profusión dijiste en tu exposición, para demostrarnos que uno es el Padre, otro el Hijo y otro el Espíritu Santo, es totalmente innecesario proponerlo cuando discutís con nosotros. En caso de que se presenten los sabelianos para atacarte, si te parece bien, haz que las armas contra ellos sean comunes a vosotros y a nosotros.

Asimismo hablaste mucho a fin de probar que el Señor Jesucristo es Dios magno. ¿Qué tiene que ver esto con nosotros, pues también nosotros lo afirmamos? De igual modo proferiste grandes y verdaderas alabanzas en honor del Espíritu Santo; nosotros las podemos aumentar, de ninguna manera negar. No era necesario que las proclamaras contra nosotros cuando las profesamos contigo. Igualmente, ¿no confesamos que Cristo está sentado a la diestra del Padre?; y, sin embargo, de tal modo quisiste probarlo con testimonios de los Libros Sagrados, que parecía que en alguna parte lo habíamos negado. Ambos sabemos y profesamos que Cristo vino en la carne; y con todo, citaste los testimonios divinos para enseñarlo, como si nosotros nos opusiéramos a ello.

nis tenebras non amaveris. In primis ergo superflua tua detraham necessitati responsionis meæ. Causa quippe inter nos agitur, utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus diversæ, ut vos dicitis, an potius, ut nos dicimus, unius sint eiusdemque substantiæ, unusque Deus sit ipsa [759] Trinitas: cum conveniat inter nos Patrem non esse qui est Filius, nec Filium esse qui est Pater, nec Patrem esse vel Filium qui Spiritus sanctus est. Quidquid igitur tanta tuæ prosecutionis prolixitate dixisti, unde ostenderes alium esse Patrem, alium esse Filium, alium esse Spiritum sanctum; quando nobiscum agitis, superfluum prorsus esse cognosce: et si tibi expugnandi occurrerint Sabelliani, in eos ista nobis vobisque communia, si placet, arma converte. Multa etiam locutus es, ut probares magnum Deum esse Dominum Iesum Christum: hoc quid ad nos, cum hoc dicamus et nos? Laudes quoque Spiritus sancti magnas verasque fudisti; sed nos eas augere possumus, non negare: non itaque opus erat ut eas contra nos diceres, quas dicimus tecum. Christum sedere ad dexteram Patris, nonne pariter confitemur? Quod tamen testimoniis divinorum eloquiorum sic probare voluisti, tanquam id alicubi negaremus. Christum in carne venisse, utrique novimus

Esto y otras cosas más, que expondré en sus correspondientes lugares, en los que pulverizaste castillos de naipes, para alargarte y ganar tiempo, debo tocarlo recordándolo, no refutarlo discutiendo.

CAPITULO I

HABLAR CONFORME AL TEMOR DE DIOS

Dijiste que yo, «protegido por el poder de los príncipes, no hablé según el temor de Dios», cuando sabes que se nos manda pedir por los reyes para que lleguen al conocimiento de la verdad. Nosotros damos gracias a Dios de que esto se haya realizado en algunos; vosotros os doléis de ello [1].

Nuestras palabras, a los que las entiendan correctamente, indican quién es el que de nosotros dos habla según el temor de Dios. El que alaba a Dios Padre, incluyendo en su alabanza el haber engendrado un Hijo igual a sí, o el que deshonra al que engendra y al engendrado, afirmando del primero que no pudo engendrar un Hijo en todo semejante a él, y diciendo del segundo que no degeneró una vez nacido, sino que nació degenerado [2].

et tenemus: sic adhibuisti ut hoc doceres divina testimonia, tanquam repugnemus. Hæc et alia quæ suis ostendam locis, in quibus operam supervacuam contrivisti, ut moras necteres, tempusque produceres, commemorando attingere debeo, non redarguere disputando.

I. Dicis me «auxilio principum munitum, non loqui secundum timorem Dei»; cum scias nobis esse præceptum orare pro regibus, ut in agnitionem veniant veritatis (cf. 1 Tim 11,2-4): quod in quibusdam esse impletum, nos Deo agimus gratias, vos doletis. Verba autem nostra recte intelligentibus indicant, quis nostrum loquatur secundum timorem Dei: utrum qui sic laudat Deum Patrem, ut ad eius laudem referat, quod sibi Filium generavit æqualem; an qui sic genitorem dehonestat et genitum, ut et illum dicat non potuisse gignere per omnia sui similem filium, et istum dicat non degenerasse iam natum, sed degenerem natum.

[1] Véase la nota 5 del Debate con Maximino. De todos modos, la respuesta de San Agustín es decepcionante: no alude a la legislación antiarriana, conformándose con recordar el precepto de orar por los reyes.

[2] Es elocuente el ejemplo de la generación humana, pues sería más perfecta que la divina: el padre engendra un hijo de su misma naturaleza, aunque después éste se convierta en un degenerado; en la generación divina, por el contrario, el Hijo ya nace inferior o degenerado, sin posibilidad de alcanzar la igualdad sustancial con su Padre. Giramos constantemente en torno al punto fundamental del sistema arriano. Cf. *Serm.* 139,3-4.

CAPITULO II

Cómo Cristo tiene un nombre que está sobre todo nombre

Dices que «vosotros adoráis a Cristo como al Dios de toda criatura, ante *el cual toda rodilla se dobla, en los cielos, en la tierra y en los abismos»*. Sin embargo, no admitís que sea igual a Dios Padre, porque *todo eso se lo concedió el Padre*. Pues dice el Apóstol: *Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble*, etcétera. No indagáis a quién se le otorgó esto, si al hombre o a Dios. Pero aparece con evidencia cómo le fue concedido: *Se humilló hasta la muerte, y una muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre*. Si, pues, le concedió el nombre que está sobre todo nombre porque se hizo obediente hasta la muerte de cruz, ¿acaso antes de que esto sucediera no era Dios sublime, Hijo de Dios, Verbo de Dios, Dios junto a Dios, sino que después que fue exaltado, porque se hizo obediente hasta la muerte de cruz, comenzó a ser el Hijo sublime de Dios, el único de Dios, Dios, y entonces comenzó a tener el nombre que está sobre todo nombre? Esas prerrogativas, que ya tenía el mismo Hijo de Dios, Dios nacido de Dios e igual a él, se le concedieron en cuanto hombre, porque se hizo obediente hasta la muerte de cruz.

II. Dicis «vos Christum colere, ut Deum omnis creaturæ, cui flectitur omne genu, cælestium, terrestrium et infernorum»: quem tamen Deo Patri esse non vultis æqualem, quia «hoc Pater ei donavit»; ait enim Apostolus: *Propter quod et Deus eum exaltavit, et donavit ei nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genu flectatur*, etc. Nec quæretis cui donaverit: utrum homini, an Deo. Quomodo enim donaverit, evidenter apparet. *Humiliavit*, inquit, *semetipsum usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus eum exaltavit, et donavit ei nomen quod est super omne nomen* (Phil 2,8-9). Si ergo propterea donavit ei nomen quod est super omne nomen, quia factus est obœdiens usque ad mortem crucis: numquid antequam hoc fieret, non erat altus Dei Filius Deus, Dei Verbum, Deus apud Deum; sed posteaquam propter hoc exaltatus est, quia factus est obœdiens usque ad mortem crucis, tunc cœpit esse altus Dei Filius, unicus Dei, Deus, tunc cœpit habere nomen quod est super omne nomen? Quis hoc insi[760]pientissimus dixerit? Hoc illi ergo donatum est ut homini, secundum quem Filius factus est obœdiens usque ad mortem crucis, quod iam habebat idem ipse Dei Filius, Deus de Deo natus æqualis.

CAPITULO III

Al Espíritu Santo se le debe adoración

Me arguyes porque afirmé que el Espíritu Santo era igual que el Hijo. Lo mantengo enteramente. «Presenta —me instas— testimonios según los cuales el Espíritu Santo es adorado». Por lo que veo, le concedes el ser igual a Cristo si es adorado como Cristo. Confiesa, pues, que Cristo es igual al Padre, puesto que reconoces que es adorado como el Padre.

¿Qué clase de hombres sois, qué humildad religiosa tenéis, que no queréis adorar al Espíritu Santo y, sin embargo, leéis: *La letra mata, pero el Espíritu vivifica?* No queréis adorar al que reconocéis que vivifica las almas, siendo así que nuestro padre Abrahán adoró a aquellos hombres que le proporcionaron un sepulcro para que pudiera depositar el cuerpo de su mujer fallecida. Pues así está escrito: *Vino Abrahán a hacer duelo y a llorar por Sara. Luego se levantó Abrahán delante de su muerta, y habló así a los hijos de Het: Yo soy un peregrino y forastero, que reside entre vosotros. Dadme la propiedad de un sepulcro para sepultar a mi muerta. Respondieron los hijos de Het, diciéndole: ¡Lejos de nosotros semejante cosa, señor! Escúchanos ahora: Tú eres un rey de origen divino, que mora entre nosotros. Sepulta a tu muerta en uno de nuestros mejores sepulcros, pues ninguno de nosotros te negará su sepulcro para que entierres a tu muerta. Abrahán se levantó y adoró al pueblo de los hijos de Het*. ¡Y vosotros, perma-

III. Obicis mihi, quod dicam Spiritum sanctum æqualem esse Filio. Dico plane. «Da», inquis, «testimonia ubi adoratur Spiritus sanctus». Ut video, hinc eum vis ostendi æqualem Christo, si adoratur ut Christus. Iam ergo confitere Christum Patri æqualem, quem tu ipse adorari confiteris ut Patrem. Quales autem homines estis, quam religiosæ humilitatis, qui Spiritum sanctum adorare non vultis, cum legatis, *Littera occidit, Spiritus autem vivificat?* (2 Cor 3,6). Non vultis ergo adorare, quem vivificare animas non negatis: cum pater Abraham homines adoraverit, quia concesserunt ei monumentum, ubi poneret mortuæ corpus uxoris. Sic enim scriptum est: *Venit autem Abraham plangere Saram et lugere. Et surrexit Abraham de supra mortem eius, et dixit filiis Heth: Peregrimus et advena sum ego vobiscum; date ergo mihi possessionem monumenti, ubi sepeliam mortuum meum. Responderunt autem filii Heth ad Abraham, dicentes: Absit hoc, domine; audi nunc et nos: rex a Deo tu es in nobis; in electis monumentis nostris sepeli mortuum tuum; nemo enim nostrum prohibet te a monumento suo, ut sepelias mortuum tuum ibi. Surgens autem Abraham adoravit plebem filiorum Heth* (Gen 23,2-7). Et vos Spiritum sanctum non

neciendo desagradecidos a la gracia de Dios, no permitís que el Espíritu Santo sea adorado![3]

Pero me dices: «Presenta testimonios según los cuales el Espíritu Santo es adorado». Como si no entendiéramos en lo que leemos algunas cosas que no están escritas. Para no verme obligado a buscar en muchas partes, sólo te preguntaré: ¿En dónde has leído que el Padre es ingénito o no nacido? Y, sin embargo, lo es. Pero lo que has dicho algunas veces, a saber: que el Padre es incomparable respecto al Hijo, ni lo has leído ni es verdadero.

Si piensas, movido por la religión que da culto a Dios como es debido, comprenderás que es mucho más que el Espíritu Santo tenga templo a leer que es adorado. Porque, como antes he dejado claro, sabemos que también los hombres son adorados por los santos. Sin embargo, los hombres no construyen un templo sino al Dios verdadero, como lo hizo Salomón, o a aquellos que son tenidos por dioses, como lo hacen los gentiles que desconocen a Dios. Al Espíritu Santo no sólo se le aplica lo que con sumo honor fue dicho de Dios: *No habita en templos fabricados por mano de hombres,* sino que nuestro cuerpo es templo suyo. Y para que no desprecies nuestros cuerpos, ten en cuenta que son miembros de Cristo. Ahora bien, ¿qué Dios será, si se le edifica un templo por el mismo Dios y con los miembros de Dios?

permittitis adorari, ut ipsi Dei gratiæ remaneatis ingrati! Sed «Da», inquis, «testimonia ubi adoratur Spiritus sanctus»; quasi non ex iis quæ legimus, aliqua etiam quæ non legimus, intellegamus. Sed ne quærere multa compellar, tu ubi legisti Patrem Deum ingenitum vel innatum? Et tamen verum est. Quod vero aliquoties dixisti, etiam Filio esse incomparabilem Patrem, nec legis, nec verum est. Si autem religionem qua colitur Deus, sicut dignum est cogitares, multo plus esse cerneres quod habet Spiritus sanctus templum, quam si eum legeres adoratum. Et homines enim, sicut supra docui, a sanctis novimus adoratos: templum vero non est factum ab hominibus, nisi aut vero Deo, sicut Salomon fecit; aut eis qui pro diis habentur, sicut gentes quæ ignorant Deum. Spiritus autem sanctus, quod cum magno honore de Deo dictum est: *non in manufactis templis habitat* (Act 17,24), sed corpus nostrum templum est Spiritus sancti. Et ne corpora nostra contemnas, membra sunt Christi (1 Cor 6,19.15). Qualis ergo Deus, cui templum ædificatur, et a Deo, et de membris Dei?

[3] La divinidad del Espíritu Santo es rechazada sin ambigüedades por los arrianos. Preguntan a los ortodoxos: ¿dónde se lee en la Escritura que se le deba dar culto de latría? En la respuesta de Agustín hallamos tres razones distintas: 1) Según el Génesis (23,2 7), Abrahán adoró a los hijos de Het. La acomodación es poco afortunada por abusiva: la palabra *adorar* es tomada en sentido literal, cuando en realidad significa *reverenciar.* 2) Tampoco se encuentra en las Divinas Letras el término *ingénito* o *no nacido,* aplicado al Padre, como ya se lo había hecho notar a Pascencio, con motivo de la discusión que mantuvieron sobre el *homousios (Epist* 238,1 4-6) 3) Por último, recurre a la inhabitación del Espíritu Santo en el alma del justo como prueba irrefutable de su divinidad.

CAPITULO IV

Cristo, en cuanto hombre, está sentando a la diestra de Dios

Dices que «Cristo está a la derecha de Dios y ruega por nosotros». ¿Por qué nos arguyes si no sólo le reconoces como Dios, sino también en cuanto hombre? ¿De qué te sirve que se lea con frecuencia que está sentado a la derecha del Padre? Te esfuerzas inútilmente en probarnos lo que nosotros confesamos y, por añadidura, con testimonios frívolos.

CAPITULO V

Sobre el honor debido a las tres divinas Personas y sobre el significado de contagio terreno

Afirmas que «vosotros honráis convenientemente al Espíritu Santo como doctor, guía, iluminador y santificador; a Cristo dais culto como creador; al Padre, en cuanto autor, adoráis con sincera devoción». Si llamas al Padre autor, porque de él procede el Hijo y él no procede del Hijo, y porque de él y del Hijo procede el Espíritu Santo, en cuanto que por generación dio al Hijo que de éste también procediera el Espíritu Santo[4]; si llamas al Hijo creador, sin negar que el Padre y el Espíritu Santo lo sean; si, finalmente, dices que el Espíritu Santo es doctor, guía, iluminador y santifi-

IV. Dicis «Christum esse in dextera Dei, et interpellare pro nobis» (cf. Rom 8,34). Quod cur nobis obicis, si eum non solum Deum, verum etiam hominem agnoscis? Quid te igitur adiuvat, quod sedere ad dexteram Patris assidue legitur? Quid nobis, non quidem inanibus testimoniis, sed tamen inaniter, probare niteris quod fatemur.

V. Dicis «vos Spiritum sanctum competenter honorare ut doctorem, ut illuminatorem, ut sanctificatorem; Christum colere, ut creato[761]rem; Patrem cum sincera devotione adorare, ut auctorem». Si autorem propterea dicis Patrem, quia de ipso est Filius, non est autem ipse de Filio; et quia de illo et Filio sic procedit Spiritus sanctus, ut ipse hoc dederit Filio gignendo eum talem, et etiam de ipso procedat Spiritus sanctus: si creatorem sic dicis Filium, ut creatorem non neges Patrem nec Spiritum sanctum; si

[4] La cuestión del *Filioque* se convertirá con el tiempo en un problema espinoso para las Iglesias de Oriente y Occidente. El Santo Doctor ya nos da la pauta, que terminará imponiéndose entre los latinos. Según Congar, «Agustín no es el creador de esta doctrina Bajo distintas formas verbales, había sido profesada anteriormente por Tertuliano, San Hilario, Mario Victorino, San Ambrosio...» *(El Espíritu Santo* [Barcelona 1983] p 525)

cador, en cuanto que no pretendes que esas acciones no pertenezcan al Padre y al Hijo, puedo decirte que tus palabras coinciden con las nuestras [5].

Pero si acoges en tu corazón tales ídolos, que admites dos dioses, uno mayor, el Padre, y el otro menor, el Hijo, y de tal manera al Espíritu Santo le haces el menor de los tres, que ni siquiera te dignas llamarle Dios, en ese caso ésta no es nuestra fe, porque no es la fe cristiana y, por consiguiente, no es fe.

Asimismo te perdonamos que hayas dicho de modo inexacto que «Cristo descendió a los contagios terrenos». Y porque quise corregirte ese modo de hablar, para que supieras en qué sentido debemos emplear el término «contagio», dijiste que mis precisiones «eran calumnias» y pensaste que «pertenecían a la instrucción filosófica». Me basta que creas que de tal modo Cristo descendió a los contagios terrenos, que confieses que careció de todo pecado.

CAPITULO VI

SOBRE LOS PARTOS DE LOS ANIMALES

Respecto a la mención que hice de los partos de los animales, que, siendo terrenos y mortales, sin embargo engendran lo que ellos son, por ejemplo, el hombre al hombre y el perro al perro, sospecho que no te horrorizaste por lo despreciable de los ejem-

denique Spiritum sanctum sic dicis doctorem, ducatorem, illuminatorem, sanctificatorem, ut hæc opera nec Patri audeas auferre nec Filio, ista tua etiam nostra sint verba. Si autem talia tibi idola ponis in corde, ut duos facias deos, unum maiorem, id est, Patrem, alium minorem, id est, Filium; Spiritum vero sanctum ita omnium trium minimum fingas, ut nec Deum nuncupare digneris: non hæc est nostra fides, quoniam non est christiana fides, ac per hoc nec fides. Etiam hoc tibi ignoscimus, quod imperite usus verbo, «Christum significasti ad terrena descendisse contagia». Et quia hoc in te corrigere volui, ut scires contagia quomodo appellare debeamus; «calumnias esse istas dicis, et eas de philosophicæ artis instructione venire» arbitraris. Sufficit mihi quod ita putasti Christum ad terrena descendisse contagia, ut tamen confitereris nullum habuisse peccatum.

VI. Illud sane quod commemoravi, partus animalium, quæ cum terrena sint atque mortalia, hoc tamen gignunt quod ipsa sunt, ut homo hominem, canis canem; puto quod non aspernatus horruisti, sed te aspernari atque horrere finxisti, dicens: «tam fœdam comparationem in illam tantam

[5] Las obras *ad extra* son comunes a las tres divinas Personas. Cf. SIMONETTI, M., *S. Agostino e gli Ariani*· «Revue des Études augustiniennes» 13 (1967) 63.

no te concedió respiro? Pues percibís con toda claridad que la criatura corruptible pueda engendrar a un hijo que sea como ella es, y, sin embargo, sostenéis que Dios Padre omnipotente no pudo engendrar a su Hijo único si no es concediéndole una naturaleza degenerada.

plos, sino que fingiste desprecio y horror, diciendo que no debí aducir tan baja comparación en relación a tan gran inmensidad. ¿Por qué dijiste esto sino porque, tal como en realidad sucedió, refiriéndome a los partos corruptibles, la verdad te cerró la boca y

CAPITULO VII

EL PADRE ENGENDRÓ UN HIJO IGUAL A SÍ MISMO

Pero dices: «El Señor engendró al Señor, Dios engendró a Dios, el Rey engendró al Rey, el Creador engendró al Creador, el bueno engendró al bueno, el sabio engendró al sabio, el clemente engendró al clemente, el poderoso engendró al poderoso». Si bajo estas expresiones piensas que eludes lo que te objetamos, a saber: que vosotros no admitís que Dios pueda engendrar lo que él mismo es, y por eso dices que «el Señor engendró al Señor, que Dios engendró a Dios», etc., ¿por qué, como dijiste «el poderoso engendró al poderoso», no dices el Omnipotente engendró al Omnipotente?

Si quieres decir lo que sientes, di: el Señor mayor engendró al Señor menor, el Dios mayor engendró al Dios menor, el Rey mayor engendró al rey menor, el Creador mayor engendró al creador

immensitatem non debuisse produci». Cur enim hoc dixisti, nisi ne tibi de ipsis corruptibilibus fetibus fauces veritas premeret, et te respirare non sineret, sicut et facit? Quandoquidem creaturam corruptibilem cernitis, hoc quod ipsa est gignere fetum suum, et Deum Patrem omnipotentem creditis non potuisse nisi eius degenerante natura gignere unicum suum.

VII. Sed dicis: «Dominus Dominum genuit, Deus Deum genuit, Rex Regem genuit, Creator Creatorem genuit, bonus bonum genuit, sapiens sapientem genuit, clemens clementem, potens potentem». Si sub his verbis cavere tu putas quod vobis obicitur, non vos credere Deum potuisse gignere id quod est ipse, et ideo dicis, «Dominus Dominum genuit, Deus Deum genuit», et cetera; cur ergo sicut dixisti: «Potens potentem»; non dicis: Omnipotens omnipotentem? Si quod sentis vis dicere, dic: Dominus maior, dominum minorem genuit; Deus maior, deum minorem; Rex maior, regem minorem; Creator maior, creatorem minorem; melior bonum, sapientior sapientem, clementior clementem, potentior potentem. Si autem ista non

menor, el mejor engendró al bueno, el más sabio engendró al sabio, el más clemente engendró al clemente, el más poderoso engendró al poderoso. Pero si no sostienes esto y admites que el Hijo no tiene menos que el Padre, ¿por qué no le llamas igual?

¿Por qué no formulas todo esto, diciendo, el Señor engendró al Señor igual, Dios a Dios igual, el Rey al Rey igual, el Creador al Creador igual, el bueno al bueno igual, el sabio al sabio igual, el clemente al clemente igual, el poderoso al poderoso igual? Pero si niegas que el Hijo sea igual al Padre, di claramente que es un degenerado. Puesto que no decís que sea un Dios menor nacido de un Dios mayor, por lo menos permitidle crecer como a un niño, para que alguna vez pueda llegar a ser igual que su Padre. Pero a esto respondéis que el Hijo nació perfecto, no para que su alabanza aumente, sino porque permanece menor en su naturaleza.

Y sosteniendo esto, añades: «el Padre nada quitó al Hijo al engendrarlo». ¿Cómo no le quitó nada al engendrarle, si no le engendró igual, pues le engendró menor? ¿Acaso no le quitó nada porque de lo que le dio al engendrarle nada le quitó después de engendrado? En este sentido, ciertamente nada le quitó. Pero tampoco a los hijos de los hombres, que nacen pletóricos, el Creador nada les quita una vez nacidos; es más, les añade, para que obtengan al crecer lo que no tenían al nacer.

¿Por qué llamaste magno al Padre en relación a su único Hijo, cuando éste no fue hecho de la nada o de alguna materia, sino que nació del mismo Padre? ¿Será el Padre magno por no quitar al Hijo lo que le dio, si, no dándole, le quitó lo que le pudo dar? ¿Cómo

dicis, et nihil minus quam Pater habet, Filium habere consentis, cur non dicis æqualem? Et illa omnia cur non sic percurris, ut dicas: Dominus æqualem Dominum genuit, Deus æqualem Deum, Rex æqualem Regem, Creator æqualem Creatorem, bonus æqualiter bonum, sapiens æqualiter sapientem, clemens æqualiter clementem, potens æqualiter potentem? Si autem negas æqualem, aperte dic esse dege[762]nerem. Non enim quem deum minorem, de Deo maiore natum esse dicitis, saltem sicut infantem crescere sinitis, ut aliquando suo Patri possit esse æqualis. Ad hoc enim eum perfectum dicitis esse natum, non ut hinc laus eius cresceret, sed ut minor eius natura remaneret. Et cum ista sentiatis, sequeris tamen, et dicis: «Nihil subtraxit Pater in generando Filium». Quomodo nihil subtraxit in generando Filium, quem non æqualem genuit, sed minorem? An ideo nihil subtraxit, quia nihil eorum quæ gignendo dedit, abstulit genito? Ita sane nihil subtraxit: sed et filiis hominum qui prospere nascuntur, nihil aufert Creator iam natis; quin potius addit, ut accedat crescentibus quod nascentibus defuit. Quid ergo magnum de Patre dixisti erga unicum Filium, qui non ex nihilo vel ex aliqua materia factus, sed ex ipso natus est? Quid

dijiste que el Padre no era por eso envidioso? ¿Por ventura no pudo dar al Hijo el ser igual a él? ¿Dónde está la omnipotencia de Dios Padre? En relación a esta cuestión podemos establecer el siguiente dilema: Dios Padre, o no pudo engendrar un Hijo igual a él, o no quiso. Si no pudo, es impotente; si no quiso, parece ser envidioso. Sin embargo, ambos extremos son falsos, porque el Hijo verdadero es igual a Dios Padre [6].

Parece, pues me alabas por ello, que te agradó el testimonio que aduje: «Lo invisible de Dios se percibe por el entendimiento a través de los seres creados». Luego entiende el nacimiento invisible del verdadero Hijo de Dios por medio de aquello que fue hecho en la criatura visible, como es el caso de los padres que engendran lo que ellos son, y así no podrás decir que Dios Padre no engendró lo que él es. Pero si engendró lo que él es, no neguéis que el Padre y el Hijo son de una única sustancia.

CAPITULO VIII

Agustín omite hablar de la cruz o de la encarnación de Cristo

Respecto a todo lo que entrelazaste sobre la cruz y la encarnación de Cristo, para probarnos lo que también nosotros creemos, te mantuviste en tu modo habitual de actuar. También yo, fiel a mi promesa, no te responderé a esto.

magnum est quia non subtraxit quod dedit, si quod dare potuit, non dando subtraxit? Ubi est, quod eum invidum non esse dixisti? An forte dare non potuit? Ubi est omnipotentia Dei Patris? Prorsus ad hunc articulum res colligitur, ut Deus Pater æqualem sibi gignere Filium aut non potuerit, aut noluerit. Si non potuit, infirmus; si noluit, invidus invenitur. Sed utrumque hoc falsum est. Patri igitur Deo Filius verus æqualis est. Si ergo, ut laudas, placet tibi quod a me commemoratum est, ***Invisibilia enim eius, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*** (Rom 1,20), per id quod factum est in creatura visibili, ut parentes id quod ipsi sunt generent, intellege invisibilem nativitatem veri Filii Dei, ne Deum Patrem dicas id quod non est ipse genuisse. Si autem hoc genuit quod est ipse; unam Patris et Filii esse substantiam negare nolite.

VIII. Iam vero sequentia quæ sic conexuisti, ut de cruce vel incarnatione Christi probare nobis velles quod pariter credimus; servasti morem tuum: sed nihil tibi ad ista respondens, etiam ego servo promissum meum.

[6] «El Padre nada sustrajo al Hijo al engendrarle», había afirmado Maximino. ¿Cómo puede entenderse esto? Pues si el Hijo es menor que el Padre, éste o no quiso o no pudo engendrarle igual. En ambos casos llegamos a una conclusión escandalosa: o el Padre es un envidioso o carece de poder. Este dilema tenía una gran eficacia polémica, y San Agustín lo repetirá siempre que se le presente la ocasión.

CAPITULO IX

SOBRE LA TRINIDAD INVISIBLE

1. Al tratar del Hijo invisible, pues admitiste que era invisible según su divinidad, cuando habías sostenido que sólo el Padre era invisible, dijiste muchas cosas de las criaturas invisibles que no pertenecían a nuestro tema. Esto lo podrán comprobar los que lean las actas del debate.

Pero entre nosotros se trataba del Dios invisible. Y en esto consiste el asunto: que vosotros pensáis que sólo del Padre dijo el Apóstol: *Al inmortal e invisible solo Dios.* Si hubiera dicho: «Al solo Padre», acaso el problema tendría una solución más difícil, pero, puesto que dijo: *Al solo Dios,* este testimonio no es un argumento contra nosotros. Tanto el Unigénito en la forma de Dios como el Espíritu Santo en su naturaleza son invisibles. Pues nosotros profesamos que la Trinidad es un solo y único Dios. Sabemos que esto es verdad, ya que en otros lugares lo hemos demostrado; y si aún fuere necesario demostrarlo, lo demostraremos.

Ahora, no sin razón, se puede abordar en esta cuestión en qué sentido se dijo de solo Dios que es la misma Trinidad: *Al invisible solo Dios,* cuando existen otras criaturas invisibles, y por eso se afirmó de Cristo que *en él fueron creadas todas las cosas, las visibles y las invisibles.* Porque hay falsos dioses visibles, se dijo: *honor y gloria al solo Dios invisible;* pues aunque exista la criatura invisible, sin embargo no la consideramos dios. Pero si no hubiera dicho: *Al solo Dios,* sino: *honor y gloria al Rey de los siglos, al*

IX. 1. De invisibili Filio cum ageremus, quem consensisti esse invisibilem secundum divinitatem, qui prius solum Patrem invisibilem esse præsumpseras, ad rem non pertinentia multa dixisti de invisibilibus creaturis: quod poterunt iudicare qui legerint. De invisibili Deo inter nos agitur: et hoc est quod quæstionem facit, quia vos invisibilem solum Patrem dictum putatis, ubi Apostolus ait: *Immortali, invisibili soli Deo* (1 Tim 1,17). Si dixisset: Soli Patri; difficilius fortasse quæstio solveretur, quia vero dixit: *soli Deo,* non est utique contra nos; et Unigenitus quippe in Dei forma, et Spiritus sanctus in sua natura est invisibilis. Unus enim et solus Deus a nobis ipsa Trinitas prædicatur. Quod utrum verum sapiamus, in aliis locis a nobis est demonstratum, et ubi adhuc opus fuerit, demonstrabitur. Nunc in ista quæstione non immerito potest movere, quomodo de solo Deo, qui est ipsa Trinitas, dictum sit: *Invisibili soli Deo:* cum sit etiam quædam invisibilis creatura; propter quod dictum est de Christo, quia *in ipso condita sunt omnia, visibilia et invisibilia* (Col 1,16). Quia ergo sunt dii falsi visi-

inmortal, al solo invisible, ¿quién sino Dios sería ése? Porque el honor y la gloria se tributan al solo Dios, que es invisible, aunque no sea el solo invisible, pues, como ya hemos dicho, también la criatura es invisible.

Asimismo se puede investigar por qué se dijo: *Nadie ve jamás a Dios,* cuando las palabras del mismo Señor afirman lo contrario: *¿Ignoráis que sus ángeles siempre ven el rostro de mi Padre, que está en los cielos?* Esta sentencia refuta vuestra tesis, porque no sabéis en qué sentido llamáis invisible al Padre. Pues en aquel texto que dice: *No es el que alguien haya visto al Padre, sino aquel que ha venido de Dios, ése ha visto al Padre,* la palabra «alguien» se puede aplicar a los hombres; y puesto que el que entonces hablaba en la carne era hombre, dijo esto de modo que se entendiera: «Ningún hombre ve al Padre, sino sólo yo». Como también se dijo: *¿Quién es el sabio que entienda esto?* Porque esto no se puede aplicar a los santos ángeles. Por eso el Apóstol lo propuso con mayor claridad: *Al cual ningún hombre ha visto, ni le puede ver.* No dijo: «Ninguno», sino: *Ningún hombre.* Así manifestó cómo se ha de entender la frase *Nadie ha visto jamás a Dios,* es decir, ningún hombre. Y en idéntico sentido: *Nadie ascendió al cielo,* ya que los ángeles suelen ascender allí, pues suelen descender de allí. Sin embargo, el Apóstol no dijo: «Ningún hombre

biles, ideo dictum est: *In*[763]*visibili soli Deo honor et gloria.* Etsi enim est creatura invisibilis, non tamen deus nobis est. Sed et si non dictum esset: *soli Deo,* sed dictum esset: *Regi autem saeculorum, immortali, invisibili soli honor et gloria,* quis nisi Deus esset? Honor ergo et gloria soli Deo, qui Deus invisibilis est, non qui solus invisibilis; quoniam est, ut diximus, et creatura invisibilis. Item quæri potest quomodo dictum sit: *Deum nemo vidit unquam* (Io 1,18), cum eiusdem Domini verba sint: *Nescitis quia Angeli eorum semper vident faciem Patris mei qui in caelis est?* (Mt 18,10). Quæ sententia vos redarguit, qui nescitis quemadmodum dicatis invisibilem Patrem. Illud autem quod ait: *Non quia Patrem vidit quisquam, nisi qui est a Deo, hic vidit Patrem* (Io 6,46), ad homines referri potest quod dictum est: *quisquam.* Et quia ipse homo erat qui tunc loquebatur in carne, ita hoc dixit, ac si diceret: Non quia Patrem vidit quisquam hominum, nisi ego, sicut dictum est: *Quis sapiens, et intelleget haec?* (Ps 106,43). Non enim et de sanctis Angelis id accipi potest. Unde Apostolus de invisibili Deo apertius posuit: *Quem nemo hominum vidit, nec videre potest* (1 Tim 6,16). Non enim ait: Nemo; sed: *Nemo hominum.* Ubi ostendit quemadmodum intellegi debeat quod dictum est: *Deum nemo vidit unquam;* id est, nemo hominum; sicut: *Nemo ascendit in caelum* (Io 3,13); cum Angeli soleant illuc ascendere, quia solent inde descendere. Nec tamen Apostolus dixit: Nemo hominum poterit videre Deum; sed: *Nemo potest.* Poterit enim homo, sed tunc cum æternum erit fidelium

podrá ver a Dios», sino: *Ninguno puede.* Pues el hombre podrá ver a Dios cuando alcance el premio eterno de los fieles. Por lo cual, el apóstol Juan afirmó: *Amadísimos, somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que seremos; sabemos que cuando se manifieste seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es.*

Pero ¿qué es lo que dices al afirmar que sólo el Padre es invisible? Esa afirmación sería errónea aunque el Padre sólo fuera visto por el Hijo. Ahora bien: como las palabras divinas atestiguan que también es visto por los ángeles, y que también será visto por los hombres cuando éstos lleguen a ser semejantes a los ángeles, ¿qué es lo que dices? ¿En dónde se encuentra lo que has osado proponer, a saber: que «los seres menores son vistos por los mayores, pero éstos no son vistos por los menores»? Esta argucia te perdió, pues más tarde tuviste que confesar que el Padre era visto por el Hijo, aunque sostenías que en la misma sustancia de la divinidad el Hijo era menor y el Padre era mayor. Pero ¿qué puedes decir de los ángeles, que siempre ven el rostro de Dios Padre? ¿Acaso, en virtud de esta norma tuya, que estableciste sin fundamento alguno, los ángeles han de ser tenidos como mayores que Dios Padre?

2. Sin embargo, pensaste que habías encontrado una salida airosa en relación al Hijo: «Ve al Padre, pero ve al incomprensible». No te das cuenta que, aunque vea al incomprensible, que, conforme a tu opinión, no pudo comprender, con todo pudo verle, y, en consecuencia, ya no es invisible. Porque tú, al establecer esta distinción, disputabas con nosotros no sobre el comprensible o el incomprensible, sino sobre el visible y el invisible. Además, el Apóstol tampoco dijo: «Al incomprensible», sino: *Al solo Dios invisible.* Por consiguiente, aduciendo este testimonio en favor de tu tesis, creíste que con él podías hacer palidecer al Hijo, como si éste, existiendo en la forma de Dios, no fuese invisible. Pero, puesto que fuiste convencido por la verdad y confesaste que el Hijo es invisible, preparaste, a mi parecer, esta expresión: «El invisible engendró al invisible», aunque entendida en el mismo sentido que aquella otra: *El poderoso engendró al poderoso,* para que si se te preguntara en la discusión sobre su significado, pudieras responder: «el más invisible engendró al invisible», como el más poderoso engendró al poderoso, el más sabio engendró al sabio, y todo lo restante que añadiste.

Pero ¡qué sabiamente mostraste que el Padre es incomprensible para el Hijo y el Hijo es comprensible para el Padre! Pues afirmaste: «Ve al Padre, pero ve al incomprensible; el Padre, sin embargo, ve al Hijo como si lo tuviera y mantuviera en su seno». Así no piensan sino los que piensan carnalmente. Porque, por lo que veo, te figuras que el seno es alguna capacidad del Padre mayor en la que el Hijo menor es recibido y permanece; como, por ejemplo, la casa que alberga corporalmente al hombre o el regazo de la nodriza que guarda al niño.

Luego entre lo maravilloso de Cristo también hay que incluir que, existiendo en la forma de siervo, creció y se hizo mayor que lo que era en la forma de Dios, pues antes estaba en el seno del Padre y ahora está sentado a la derecha del Padre. Arroja de tu

præmium, videre Deum. Propter quod Ioannes apostolus: *Dilectissimi,* inquit, *filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus; scimus quia cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est* (1 Io 3,2). Quid est ergo quod dicis, solum esse invisibilem Patrem?, quod frustra diceres, etiamsi a solo Filio videretur. Nunc vero cum divina testentur eloquia eum videri et ab Angelis, videndum etiam ab hominibus, cum facti fuerint æquales Angelis (cf. Mt 22,30); quid est quod dicis? Ubi est quod definire ausus es: «minora videri a maioribus, maiora autem a minoribus non videri?» Quod quidem postea perdidisti, quando videri a Filio confessus es Patrem, cum et in ipsa substantia divinitatis dicas Filium minorem, Patremque maiorem. Sed quid dicturus es de Angelis, qui semper vident faciem Dei Patris? Numquid propter regulam tuam, quam sine consideratione fixisti, putandi sunt Angeli Patre Deo esse maiores?

2. Sed eleganter te existimas invenisse quod diceres, ubi aisti de Filio: «Vidit ergo Patrem, sed vidit incapabilem». Nec attendis, quia etsi vidit incapabilem, quem sicut putas, capere non potuit; non tamen invisibilem, quem videre potuit. Tu autem nobiscum non de capabili et incapabili, sed de visibili et invisibili, cum ista diceres, disputabas; quia nec Apostolus ait: Incapabili; sed ait: *Invisibili soli Deo* (1 Tim 1,17). Unde hoc testimonium pro te adhibendum putasti, ut hinc etiam decolorares Filium, tanquam ipse in Dei forma invisi[764]bilis non sit. Sed quoniam veritate convictus, et Filium confessus es invisibilem, præparasti tibi, quantum existimo, sic dicere: Invisibilis invisibilem genuit; quomodo dixisti: «potens potentem», ut cum discutereris, hoc a te quomodo diceretur, responderes: Invisibilior invisibilem genuit, sicut potentior potentem, sapientior sapientem, et cetera tua. Sed quam sapienter ostendisti Filio incapabilem Patrem, Filium vero capabilem Patri. Dixisti enim: «Vidit ergo Patrem, sed vidit incapabilem. Pater autem», inquis, «sic videt Filium, ut tenens in sinu suo et habens». Sic non sapiunt, nisi qui carnaliter sapiunt. Sinum quippe tibi fingis, ut video, aliquam capacitatem maioris Patris, qua Filium minorem capiat atque contineat: sicut hominem corporaliter capit domus, aut sicut sinus nutricis capit infantem. Ergo inter mirabilia Christi et hoc deputabitur, quia in forma servi crevit, et maior est factus quam in forma Dei fuerat, ut cum prius portaretur in sinu Patris, nunc sedeat ad dexteram Patris. Abice ista puerilia vel anicularia phantasmata de corde tuo; et sinum Patris ideo dictum acci-

corazón estos fantasmas pueriles o seniles y acepta que se dijo seno del Padre para dar a entender que uno es el engendrado y otro el que engendra, pero bajo ningún aspecto que éste sea mayor y el otro sea menor.

Porque si el Padre es incomprensible y el Hijo no lo es, resulta imposible que sea verdadera aquella frase: *Todo lo que tiene el Padre es mío,* ya que se le podría responder: el Padre tiene la incomprensibilidad, y tú careces de ella. Pero, como es verdadero lo que dijo la Verdad, y todo lo que tiene el Padre es del Hijo, éste tendrá tanta incomprensibilidad cuanta tiene el Padre. Debemos citar una y otra vez la sentencia del Señor: *Todo lo que tiene el Padre es mío,* como norma rectísima para convenceros o, lo que más deseamos, para corregiros. Recurriremos a ella, en cuanto que es testigo fidelísimo contra vuestros errores o vuestras mentiras, siempre que atribuyáis al Padre algo que negáis al Hijo.

¿Será necesario enfrentarme a ti cuando sostienes que la sabiduría humana es visible, siendo así que concedes que el alma, en la cual reside la sabiduría, es invisible? Pero aun admitiendo lo que te plazca respecto a toda criatura invisible, ha quedado suficientemente demostrado, en lo que se refiere a Dios, que el Padre no es el solo invisible.

pe, ut intellegatur iste genitus, ille genitor; non ut ille maior, hic minor. Nam si incapabilis est Pater, Filius vero incapabilis non est, non veraciter dictum est: *Omnia quae habet Pater, mea sunt* (Io 16,15), quandoquidem responderi ei potest: Ecce incapabilitatem habet Pater, quæ non est tua. Sed quoniam veraciter dictum est quod Veritas dixit, et omnia quæ habet Pater, Filii sunt; non potest non esse Filii quantacumque sit incapabilitas Patris. Et hanc Domini sententiam, ubi ait: *Omnia quae habet Pater, mea sunt,* tanquam rectissimam regulam ad vos, sive convincendos, sive, quod magis cupimus, corrigendos, per multa adhibere debemus: ut ubicumque aliquid tribuitis Patri quod Filio denegatis, ipsam fidelissimam testem contra errores vestros, vel contra mendacia producamus. Quid opus est autem in eo tibi resistere, quod humanam sapientiam contendis esse visibilem; cum ipsam animam humanam, in qua est utique humana sapientia, invisibilem esse concesseris? Sed quodlibet sentias de universa invisibili creatura, quantum ad Deum pertinet, de quo inter nos agitur, satis tibi demonstratum est non esse solum invisibilem Patrem.

CAPITULO X

El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un único Dios

1. Piensas que Dios Padre, con el Hijo y el Espíritu Santo, no puede ser un solo Dios Padre, pues tienes miedo de que el Padre no sea un solo Dios, sino una tercera parte del único Dios. No temas: en la unidad de la deidad no se da división de partes [7]. Uno es Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, esto es, la misma Trinidad. Sólo hay un Dios, de quien se dijo: *No hay más que un único Dios,* y también: *Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un solo Señor.*

Reconocemos servir sin la menor reserva a este único y solo Dios, pues oímos y leemos: *Al Señor, tu Dios, adorarás, y a él solo servirás.* Si la frase *Servirás sólo al Señor, tu Dios,* la interpretáramos como referida en exclusiva al Padre y no a la misma Trinidad, parecería que, basados en tales palabras, no querríamos servir o a Cristo, de quien somos miembros, o al Espíritu Santo, de quien somos templo. Sin embargo, cuando se os pregunta de quién creéis que se escribió: *El Señor, tu Dios, es un solo Señor,* respondéis que de Dios Padre. Asimismo, cuando se indaga de qué Señor Dios se dijo: *Al Señor, tu Dios, adorarás, y a él solo servirás,* volvéis a responder: «De Dios Padre». Entonces se os dice: Si el Señor,

X. 1. Putas Deum Patrem cum Filio et Spiritu sancto unum Deum esse non posse: times enim ne Pater solus non sit unus Deus, sed pars unius Dei qui constat ex tribus. Noli timere, nulla fit partium in deitatis unitate divisio. Unus est Deus Pater et Filius et Spiritus sanctus, hoc est ipsa Trinitas. Unus est Deus, de quo dictum est, quia *Nullus Deus, nisi unus* (1 Cor 8,4); et qui dixit: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est* (Deut 6,4). Cui uni et soli Deo servire nos sine ullo scrupulo agnoscimus, quando audimus et legimus: *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies* (ib., 13). Ne forte propter hæc verba, Christo cuius membra sumus (cf. 1 Cor 6,15), vel Spiritu sancto cuius templum sumus (cf. ib., 3,17), servire nolimus, si quod dictum est, Domino [765] Deo tuo *soli servies,* sic acceperimus, tanquam de solo Patre, et non de ipsa Trinitate sit dictum. Vos autem, cum quæritur a vobis, quem credatis esse de quo scriptum est: *Dominus Deus tuus, Dominus unus est,* respondetis: Deus Pater est. Itemque cum quæritur de quo Domino Deo dictum sit: *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies,* rursus respondetis: De Deo Patre. Tunc vobis

[7] «Desde el comienzo de la crisis arriana —escribe Simonetti— se objetó a los ortodoxos que, al considerar al Padre y al Hijo de una misma sustancia y naturaleza, dividían la mónada divina en dos partes» *(S. Agostino...,* p. 57, nota 16). Cuando en la segunda mitad del siglo IV surgió la cuestión del Espíritu Santo, el temor a la división de la divinidad aumentaría: ya no en dos partes, sino en tres (Simonetti, M., *Arianesimo Latino:* «Studi Medievali» 8 [1967] 736, nota 263).

Dios nuestro, es un solo Señor, y éste es el Padre, ¿por qué admitís dos dioses, puesto que afirmáis que Cristo es Señor Dios?

Del mismo modo, si el Padre es el único Señor Dios, al que sólo hay que servir, ¿cómo cumplís este precepto, si también servís a Cristo como a Señor Dios? Pues no sirve a aquel sólo quien también sirve a éste. Pero, según la fe ortodoxa, decimos que la Trinidad es nuestro único Señor Dios, y confiamos en servir a ese *único Señor Dios cuando le servimos verdaderamente con aquel* culto que sólo se debe a Dios.

2. Dices: «Luego Dios Padre es una parte de Dios». De ningún modo. Pues en Dios hay tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, y los tres, porque son de una sola sustancia, son uno; y son en grado sumo uno, ya que en ellos no hay diversidad de naturalezas ni de voluntades. Porque si fuesen uno por naturaleza y no por conformidad de voluntades, no serían uno en grado sumo; mas si fueran distintos por naturaleza, sencillamente no serían uno. Luego estos tres, que son uno por la inefable unión de la deidad, en virtud de la cual están unidos inefablemente, son un único Dios.

Por otra parte, Cristo es una persona en dos sustancias, ya que es Dios y hombre. Y, sin embargo, no puede decirse que Dios sea una parte de esta persona. Por lo demás, el Hijo de Dios, que es Dios antes de tomar la forma de siervo, no sería íntegro y tendría que crecer cuando su divinidad asumió al hombre. Y si en una persona resulta absurdo decir que Dios puede ser una parte de ella, ¿cuánto más ninguno de los tres podrá ser parte de la Trinidad?

Por añadidura, oye lo que dice el Apóstol: *El que se adhiere al Señor, es un espíritu con él;* ¿acaso el Señor es una parte de este espíritu? Si esto afirmáramos, ¿qué otra cosa vendríamos a decir sino que Dios aumenta por la adhesión del hombre y decrece por la separación? Por consiguiente, en la Trinidad, que es Dios, el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios, y los tres son a la vez un solo Dios. Ni uno es una tercera parte de la Trinidad, ni dos son una parte mayor que uno, ni los tres son algo mayor que cada uno en particular, ya que la magnitud es espiritual, no corporal [8]. El que pueda entender esto, que lo entienda; pero el que no lo pueda entender, que crea y ore para que pueda entender lo que cree. Pues es cierto lo que dice el profeta: *si no creyereis, no entenderéis.*

3. Ciertamente dijiste que «el Dios único no está compuesto de partes». Y puesto que lo quieres aplicar exclusivamente al Padre, añades: «Lo que él es, es virtud ingénita, simple». Sin embargo, observa cuántas cosas atribuyes a esta virtud simple. Pues tus palabras, anteriormente citadas, son las siguientes: «Dios engendró a Dios, el Señor engendró al Señor, el Rey engendró al Rey, el Creador engendró al Creador, el bueno engendró al bueno, el

dicitur: Si Dominus Deus noster Dominus unus est, et hic Pater est; quare vos facitis duos dominos deos, dicendo etiam Christum esse Dominum Deum? Item si Pater est, cui uni Domino Deo ac soli serviendum est; quomodo obtemperatis huic præcepto, qui tanquam Domino Deo servitis et Christo? Neque enim illi soli servit, qui servit et huic. Secundum fidem autem rectam, quicumque ipsam Trinitatem unum Dominum Deum esse nostrum didicimus, profecto cum ei soli ea quæ Deo debetur serviture servimus, Domino Deo soli nos servire confidimus.

2. «Ergo», inquis, «Deus Pater pars est Dei». Absit. Tres enim personæ sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus: et hi tres quia unius substantiæ sunt, unum sunt, et summe unum sunt, ubi nulla naturarum, nulla est diversitas voluntatum. Si autem natura unum essent, et consensione non essent, non summe unum essent; si vero natura dispares essent, unum non essent. Hi ergo tres, qui unum sunt propter ineffabilem coniunctionem deitatis, qua ineffabiliter copulantur, unus Deus est. Porro autem Christus una persona est geminæ substantiæ, quia et Deus et homo est. Nec tamen Deus pars huius personæ dici potest: alioquin Filius Dei Deus antequam susciperet formam servi, non erat totus, et crevit cum homo divinitati eius accessit. Quod si in una persona absurdissime dicitur, quia pars rei ullius esse non potest Deus; quanto magis pars Trinitatis esse non potest, quicumque unus in tribus? Deinde ubi ait Apostolus: *Qui adhaeret Domino, unus spiritus est* (1 Cor 6,17), numquid huius unius pars est Dominus? Si enim hoc dicimus, quid aliud dicere deprehendimur, nisi quod augeatur adhærente homine, et recedente minuatur? In Trinitate igitur quæ Deus est, et Pater Deus est, et Filius Deus est, et Spiritus sanctus Deus est, et simul hi tres unus Deus: nec huius Trinitatis tertia pars est unus, nec maior pars duo quam unus est ibi; nec maius aliquid sunt omnes quam singuli: quia spiritualis, non corporalis est magnitudo. Qui potest capere, capiat (cf. Mt 19,12); qui autem non potest, credat, et oret ut quod credit intellegat. Verum est enim quod dicitur per prophetam: *Nisi crediteritis, non intellegetis* (Is 7,9).

3. Tu nempe dixisti, «unum Deum non ex partibus esse compositum». Et quia de Patre hoc vis intellegi, «Ille», inquis, «quod est, virtus est ingenita, simplex». Et tamen in hac simplici virtute quam multa commemoraveris, vide. Nam superiora verba tua sunt: «Deus Deum genuit, Dominus Dominum genuit, Rex Regem genuit, Creator Creatorem genit, bonus bonum

[8] Agustín recurre al misterio de la encarnación para ilustrar la unidad de sustancia en la trinidad de personas: el Verbo es una persona, que subsiste en dos naturalezas distintas, divina y humana. Nadie sostiene que Dios sea una parte de esta persona. Esto, dentro de la analogía de la fe, es aplicable a la Trinidad, cuya grandeza es espiritual y no corporal (*S. Agostino...*, p.82).

sabio engendró al sabio, el clemente engendró al clemente, el poderoso engendró al poderoso». Pero ¿cómo a esa virtud simple, que es Dios, no temiste referir tantas virtudes? Voy a omitir las cuatro primeras y hablaré de las otras cuatro, que podemos dar a conocer con sus nombres propios. ¿Acaso la bondad, la sabiduría, la clemencia y el poder son partes de aquella virtud, que defendiste ser simple? Si dijeras, «Son partes», se seguiría que la virtud simple consta de partes. Y esta virtud simple, según tu explicación, es el único Dios.

Por consiguiente, ¿sostienes que el solo Dios está compuesto de partes? No lo digo, afirmas. Luego no son partes, y, sin embargo, son cuatro y una sola virtud, y ésta simple. Si, pues, en la sola persona del Padre encuentras muchas virtudes y no encuentras partes, ¿con mayor razón no admitiremos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios por la indivisible deidad, y por la propiedad de cada uno son tres personas, y por su perfección no son parte del único Dios? [9]. Virtud es el Padre, virtud es el Hijo y virtud es el Espíritu Santo. Esto lo afirmas, y es verdadero. Pero es falso y va contra la fe recta y católica no querer que la virtud engendrada de la virtud y la virtud procedente de la virtud tengan la misma naturaleza.

[766] genuit, sapiens sapientem genuit, clemens clementem, potens potentem». Cur ergo in virtute simplici, quod est Deus, non timuisti tot commemorare virtutes? Ut enim omittam quattuor quas loco superiore posuisti, et alias quattuor dicam, quas enuntiare usitatis nominibus possimus; numquid bonitas et sapientia et clementia et potentia partes sunt unius virtutis, quam simplicem esse dixisti? Si dixeris: Partes sunt; simplex ergo virtus ex partibus constat, et simplex ista virtus te definiente unus est Deus. Unum ergo Deum ex partibus compositum esse dicis? Non dico, inquis. Non sunt ergo partes; et tamen quattuor sunt, et una virtus est, eademque simplex est. Si ergo in una Patris persona, et plura invenis, et partes non invenis; quanto magis Pater et Filius et Spiritus sanctus, et propter individuam deitatem unus Deus est, et propter uniuscuiusque propietatem tres personæ sunt, et propter singulorum perfectionem partes unius Dei non sunt? Virtus est Pater, virtus Filius, virtus Spiritus sanctus. Hoc verum dicis: sed quod virtutem de virtute genitam, et virtutem de virtute procedentem non vis eamdem habere naturam, hoc falsum dicis, hoc contra fidem rectam et catholicam dicis.

[9] El Obispo de Hipona prosigue su exposición sobre la simplicidad de Dios Trino. Si en la sola persona del Padre encontramos muchos atributos, que no son partes de ella, *a fortiori* tenemos que afirmar que las tres divinas Personas son un solo Dios; únicamente se distinguen entre sí por la *propiedad* de cada una, pero no son partes de Dios, el Ser absolutamente simple. Agustín sólo pretende resolver la objeción planteada, por lo que no desarrolla más su pensamiento.

CAPITULO XI

SOBRE LA INVISIBILIDAD DEL HIJO

Vuelves a preguntarme cómo es invisible el Hijo, cuando ya dije anteriormente que es necesario sostener que fue visto. Pero añades: «Si tú admites que el Hijo es invisible, porque no puede ser visto con los ojos humanos, ¿por qué no dices igualmente que las virtudes celestes también son invisibles, pues tampoco ellas pueden ser vistas por la mirada humana?» Esto lo afirmas como si el hombre pudiera comprender el modo según el cual las virtudes celestes son invisibles, o como si debiéramos estar dispuestos para investigarlo, cuando la Escritura enseña: *No indagues lo que te supera*. Pero tú, despreciando este precepto, te atreviste a decir que el ángel es visto por el arcángel, aunque éste no es visto por el ángel. Basta lo que ya manifesté anteriormente: no hay que creer que el Hijo, existiendo en la forma de Dios, es visible porque esté escrito: *Al solo Dios invisible*. De tal modo trataste de demostrar que esa frase había que aplicarla al Padre, que llegaste a negar que el Hijo es invisible, cuando la Escritura testifica que él es el creador de todo lo invisible. Sin embargo, aún falta que digas que los dos son con toda certeza invisibles, esto es, el Padre y el Hijo, pero que el Padre es más invisible que el Hijo. Así, dando al Padre algo que no tenga el Hijo, conviertes a éste en un mentiroso, puesto que afirmó: *Todo lo que el Padre tiene es mío*.

XI. Redis ut quæras a me, quomodo sit invisibilis Filius, unde iam dixi superius, quod visum est dicendum. Sed «si ob hoc», inquis, «Filius invisibilis a te pronuntiatur, eo quod oculis humanis contemplari non possit; cur non et caelestes virtutes pariter invisibiles pronuntias, quando nec ipsae obtutibus humanis videri possunt?» Ita hoc dicis, quasi possit ab homine comprehendi quis ille sit modus, quo caelestes virtutes sunt invisibiles; aut ad hoc quærendum esse debeamus intenti, dicente Scriptura: *Altiora te ne quaesieris* (Eccli 3,22). Quod præceptum ipse contemnens, ausus es dicere angelum videri ab archangelo, archangelum ab angelo non videri. Satis sit, quod ostendi non esse consequens ut ideo credamus in forma Dei visibilem Filium, quia scriptum est: *Invisibili soli Deo* (1 Tim 1,17). Quod tu de Patre sic te accipere demonstrabas, tanquam Filius invisibilis non sit, cum eum et invisibilium creatorem Scriptura testetur. Verumtamen restat ut dicas: Ambo quidem invisibiles sunt, id est, et Pater et Filius, sed Pater invisibilior est, ac sic dando aliquid Patri quod non sit Filii, mendacem facias eumdem Filium dicentem: *Omnia quae habet Pater, mea sunt* (Io 16,15).

CAPITULO XII

Sobre la omnipotencia e inmortalidad de Dios

1. Lo mismo sientes sobre el poder, a saber: que el Hijo, ciertamente, es poderoso, pero el Padre es más poderoso que el Hijo, para que, según vuestros autores y doctores, el poderoso pueda engendrar al poderoso, pero el omnipotente no pueda engendrar al omnipotente. En consecuencia, si el Padre tiene la omnipotencia y el Hijo no la tiene, necesariamente será falso lo dicho por este último: *Todo lo que tiene el Padre es mío.* Por añadidura, si el Padre hace algo que no lo pueda hacer el Hijo, con razón el Padre sería más poderoso que el Hijo. Pero, como éste diga: *Todo lo que hace el Padre, igualmente lo hace el Hijo,* ¿por ventura no habrá que escuchar al Hijo con preferencia a vosotros? ¿No será mejor creerle a él, que nos instruye, y no a vosotros, que nos engañáis?

Insistes: «De nadie recibe el poder el Padre, mientras que el Hijo lo recibe del Padre». También nosotros confesamos que el Hijo recibió el poder del Padre, de quien nació poderoso. Al Padre, sin embargo, nadie le dio el poder, pues nadie le engendró. Pero el Padre dio el poder al Hijo engendrándole, como todo lo que tiene el Hijo en su sustancia se lo dio el que le engendró de su sustancia.

Ahora se puede preguntar si el Padre dio al Hijo tanto poder o menos del que él tiene. Si tanto, entonces no sólo el poderoso

XII. 1. Hoc et de potentia sapis, quod scilicet sit quidem potens et Filius, sed potentior Pater Filio: ut auctoribus et doctoribus vobis potuerit potentem potens, nec potuerit omnipotentem gignere omnipotens. Ac per hoc si habet Pater omnipotentiam quam non habet Filius, falsum est quod ait Filius: *Omnia quae habet Pater, mea sunt* (Io 16,15). Deinde si aliquid facit Pater, quod facere non potest Filius, merito dicitur potentior Pater quam Filius: cum vero dicat: *Quaecumque Pater facit, haec et Filius similiter facit* (Io 5,19); nonne melius auditur ipse quam [767] vos, meliusque ipsi creditur docenti quam decipientibus vobis? «Sed potentiam Pater, inquis, a nemine, Filius vero accepit a Patre». Fatemur et nos Filium ab illo accepisse potentiam, de quo natus est potens: Patri vero potentiam nullus dedit, quia nullus eum genuit. Gignendo enim dedit potentiam Pater Filio, sicut omnia quæ habet in substantia sua, gignendo dedit ei quem genuit de substantia sua. Sed quæritur utrum tantam, quanta ipsi est, potentiam Pater Filio dederit, an minorem. Si tantam, non solum potentem potens, verum etiam omnipotentem genuisse dicatur, credatur, intellegatur omni-

engendró al poderoso, sino que debe decirse, creerse y entenderse que el omnipotente engendró al omnipotente. Pero si le dio menos poder, ¿cómo todo lo que tiene el Padre es del Hijo? Si la omnipotencia del Padre no la tiene el Hijo, *¿cómo todo lo que hace el Padre, igualmente lo hace el Hijo,* ya que con toda certeza no podrá hacerlo si no es omnipotente? [10]

2. En relación a lo que dice el Apóstol: *Bienaventurado y solo poderoso,* no pretendo que únicamente se aplique al Padre, sino a Dios, que es la misma Trinidad. Pues, dirigiéndose a Timoteo, escribió: *Te ordeno en presencia de Dios, que todo vivifica, y de Jesucristo, que dio testimonio de solemne confesión ante Poncio Pilato, que conserves el mandato sin mancha, irreprensible, hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo; a su debido tiempo hará manifiesta esta venida el bienaventurado y el solo poderoso, el Rey de los reyes y el Señor de los señores, el único que posee la inmortalidad y que habita en una luz inaccesible, a quien ningún hombre ha visto ni puede ver. A él el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amén.* Aquí nada se dice que no convenga a la Trinidad.

Pero, prescindiendo ahora del Espíritu Santo, al que no sólo queréis que sea Dios menor que el Hijo, sino que no le concedéis que sea Dios, basta que os demostremos que el texto se refiere al Padre y al Hijo. ¿Acaso porque dijo el Apóstol: *Te ordeno en presencia de Dios, que todo vivifica,* sólo el Padre, y no el Hijo, vivifi-

potens: si minorem, quomodo omnia quæ habet Pater, Filii sunt? Si Patris omnipotentia Filii non est, quomodo *quaecumque Pater facit, haec et Filius similiter facit?,* quod utique non potest, si omnipotens non est.

2. Ac per hoc quod ait Apostolus: *Beatus et solus potens,* non cogor de Patre tantummodo accipere; sed de Deo, quod est ipsa Trinitas. Loquens enim ad Timotheum: *Praecipio,* inquit, *tibi coram Deo, qui vivificat omnia, et Christo Iesu qui testimonium reddidit sub Pontio Pilato bonam confessionem, ut serves mandatum sine macula, irreprehensibile, usque ad adventum Domini nostri Iesu Christi; quem temporibus propriis ostendet beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium; qui solus habet immortalitatem, et lucem inhabitat inaccessibilem; quem nemo hominum vidit, nec videre potest; cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen* (1 Cor 6,13-16). Nihil hic video dictum quod non conveniat Trinitati. Sed ut nunc taceam de Spiritu sancto, quem nec saltem minorem Filio Deum vultis, quia omnino Deum esse non vultis, sufficit ut vos de Patre convincamus et Filio. Numquid enim quia dixit Apostolus: *Testificor tibi coram Deo qui vivificat omnia;* Pater solus, non et Filius vivificat om

[10] Volvemos siempre al punto de fricción entre arrianos y ortodoxos. Para éstos, el Padre es el principio ontológico del Hijo, lo cual no quiere decir que sea superior a su Unigénito (cf. *Arianesimo Latino,* p.712).

ca todo? Si dijeras que sólo el Padre vivifica todo, ¿cómo sería verdadero que *Todo lo que hace el Padre, igualmente lo hace el el Hijo,* ya que, según tu opinión, el Padre vivifica todo, lo cual no hace el Hijo? Es más, cuando se dice: *Como el Padre resucita a los muertos y los vivifica, así también el Hijo a los que quiere vivifica,* ¿cómo será esto verdadero, si el Padre sin el Hijo vivifica todo? Por eso, lo que añadió: *Y de Jesucristo, que dio testimonio de solemne confesión ante Poncio Pilato,* con toda certeza lo quiso aplicar al Hijo, porque el Hijo, lo mismo que el Padre, vivifica todo. Aunque sabemos que, en la forma de siervo, el Hijo padeció bajo Poncio Pilato, no el Padre. Después agregó el Apóstol: *Que conserves el mandato sin mancha, irreprensible, hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo; a su debido tiempo hará manifiesta esta venida el bienaventurado y el solo poderoso.* El texto se está refiriendo a la venida de Cristo el Señor. Esta venida la manifestará Dios, que no es sólo el Padre, porque, según la verdad y no según vuestro error, la Trinidad es el único Dios.

El bienaventurado y el solo poderoso, el Rey de los reyes y el Señor de los señores. Porque, ¿acaso os atrevéis a decir que el Hijo no es Rey de los reyes y Señor de los señores? De él, entre otras cosas, está escrito en el Apocalipsis de Juan: *Y él pisa el lagar del vino del poderoso, y en su túnica y en su muslo lleva escrito el nombre, Rey de los reyes y Señor de los señores.* A fin de que no digáis que el Hijo lleva escrito en su túnica y en su muslo el nom-

nia? Si dixeris Patrem solum vivificare omnia, quomodo ergo *quaecumque Pater facit, haec et Filius similiter facit?* (Io 5,19). Quandoquidem Pater, ut putas, vivificat omnia, quod Filius non facit. Deinde ubi ait: *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat* (Io 5,21), quomodo verum est, si Pater sine Filio vivificat omnia? Proinde quod addidit: *Et Christo Iesu qui testimonium reddidit sub Pontio Pilato bonam confessionem;* de Filio proprie dicere voluit: quia Filius quidem sicut Pater vivificat omnia; sed sub Pontio Pilato in forma servi Filium novimus passum fuisse, non Patrem. Deinde subiungitur: *Ut serves mandatum sine macula, irreprehensibile, usque ad adventum Domini nostri Iesu Christi; quem temporibus propriis ostendet beatus et solus potens: quem,* scilicet adventum Domini Christi; *ostendet* utique Deus, quod non solus est Pater, quia secundum veritatem, non secundum vestrum errorem, Trinitas unus est Deus: *beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium.* Numquid enim vel vos dicere audetis Filium non esse Regem regum et Dominum dominantium? De quo inter cetera scriptum est in Apocalypsi Ioannis: *Et ipse calcat torcular vini potentis, et in tunica et in femore habet nomen scriptum,* [768] *Rex regum et Dominus dominantium* (Apoc 19,15-16). Sed ne forte dicatis quod nomen Patris Filius habet scriptum in veste et in

bre del Padre, en otro lugar del mismo libro se pudo leer antes: *Y el Cordero los vencerá, porque es el Señor de los señores y el Rey de los reyes.* En consecuencia, y según vuestra opinión, habrá dos reyes de los reyes y dos señores de los señores. Pero va contra vosotros, si lo que dijo el Apóstol: *El bienaventurado y el solo poderoso, el Rey de los reyes y el Señor de los señores,* sólo se refiere al Padre. Sin embargo, según la fe ortodoxa, la Trinidad es con toda certeza el único Dios, *el bienaventurado y el solo poderoso, el Rey de los reyes y el Señor de los Señores, el único que posee la inmortalidad y que habita en una luz inaccesible.* ¿Y cómo será verdadero el pasaje *Acercaos a él y quedaréis iluminados,* a no ser que esto nadie pueda conseguirlo si él no lo concede?

Se afirma que sólo Dios tiene la inmortalidad, porque sólo él es inmutable. Pues en toda naturaleza mudable el mismo cambio es en cierto sentido una especie de muerte, porque se realiza algo en ella, en virtud de lo cual no es lo que era. Por consiguiente, también el alma humana, que se dice inmortal, porque, en conformidad con su propio modo de ser, en cierto sentido nunca deja de vivir; sin embargo, y según ese modo suyo de existir, también se ve afectada por cierta especie de muerte. Pues si vive justamente y peca, muere a la justicia; si es pecadora y se justifica, muere al pecado. Prescindiré de otros cambios suyos, sobre los cuales se podría disputar extensamente. Tampoco la naturaleza de las criaturas celestiales puede morir, porque no puede pecar. Pues los ánge-

femore; alio loco eiusdem libri superius legitur: *Et Agnus vincet eos, quoniam Dominus dominantium est et Rex regum* (ib., 17,14). Quapropter secundum vos, duo sunt reges regum et domini dominantium: et contra vos est, si de Patre tantum ait Apostolus: *Beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium.* Verum autem secundum rectam fidem ipsa Trinitas unus est Deus, *beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem.* Et quomodo erit verum: *Accedite ad eum, et illuminamini* (Ps 33,6), nisi quia hoc nemo potest, si de se quisque præsumpserit, sed si ipse donaverit? Immortalitatem autem Deus habere dicitur solus, quia est immutabilis solus. In omni enim mutabili natura nonnulla mors est ipsa mutatio, quia facit aliquid in ea non esse quod erat. Proinde et ipsa anima humana, quæ propterea dicitur immortalis, quoniam qualitercumque secundum modum suum nunquam desinit vivere, habet tamen pro ipso suo modo quamdam mortem suam: quia si iuste vivebat et peccat, moritur iustitiæ; si peccatrix erat et iustificatur, moritur peccato, ut alias eius mutationes taceam, de quibus longum est disputare. Et creaturarum natura caelestium mori potuit, quia peccare potuit; nam et Angeli peccaverunt, et dæmones

les que pecaron quedaron convertidos en demonios, de los que el diablo es su príncipe. Y los que no pecaron, pudieron pecar. Que se conceda a la criatura racional la imposibilidad de pecar es una gracia de Dios, y de ningún modo algo debido a la naturaleza propia de la criatura.

Y por esto sólo Dios tiene la inmortalidad, porque, por su propia naturaleza, y no por concesión de otro, ni pudo ni puede cambiar con una mutación, ni pudo ni podrá pecar con un cambio. Al cual, según la naturaleza por la que es Dios, *ningún hombre vio ni puede ver.* Pero alguna vez le podrá ver, si pertenece a aquel número de hombres de quienes se dijo: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.* A este Dios, a saber: al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, a la Trinidad, que es un único Dios, el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amén.

3. Pero de ninguna manera se puede admitir lo que tú defiendes, esto es, que el Padre es más poderoso que el Hijo, porque el Padre engendró al creador y el Hijo no le engendró. Pues no sólo no pudo, tampoco era razonable. La divina generación sería descomedida si el Hijo engendrado engendrase un nieto al Padre; a su vez, este nieto sería impotente si, según vuestra admirable sabiduría, no engendrase un bisnieto a su bisabuelo. Así, si aquél no engendró un nieto a su abuelo, ni un bisnieto a su bisabuelo, para vosotros no es omnipotente. No se completaría la serie de la generación si siempre pudiera nacer uno de otro; ninguno la perfeccionaría si no basta uno solo [11]. Luego el omnipotente engendró al Hijo omnipotente, ya que *todo lo que hace el Padre, igualmente lo hace el Hijo.* Ciertamente, la naturaleza del Padre engendró al Hijo, pero no le hizo.

facti sunt, quorum est diabolus princeps. Et qui non peccaverunt, peccare potuerunt. Et cuicumque creaturæ rationali præstatur ut peccare non possit, non est hoc naturæ propriæ, sed Dei gratiæ. Ac per hoc solus Deus habet immortalitatem, qui non cuiusquam gratia, sed natura sua, nec potuit, nec potest aliqua conversione mutari, nec potuit nec poterit aliqua mutatione peccare. Quem secumdum naturam qua Deus est, *nemo hominum vidit, nec videre potest:* sed poterit aliquando, si ad illum numerum hominum pertinet, de quibus dictum est: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (Mt 5,8). Cui Deo, id est Patri et Filio et Spiritui sancto, quæ Trinitas unus est Deus, honor et gloria in sæcula sæculorum. Amen.

3. Absit autem ut, quomodo putas, ideo sit Pater potentior Filio, quia creatorem genuit Pater, Filius autem non genuit creatorem. Neque enim non potuit, sed non oportuit. Immoderata enim esset divina generatio, si genitus Filius nepotem gigneret Patri: quia et ipse nepos, nisi avo suo pronepotem gigneret, secundum vestram mirabilem sapientiam impotens diceretur. Similiter etiam ille si nepotem non gigneret avo suo, et pronepotem proavo suo, non a vobis appellaretur omnipotens: nec impleretur generationis series, si semper alter ex altero nasce[769]retur; nec eam perficeret ullus, si non sufficeret unus. Omnipotens itaque omnipotentem genuit Filium; quoniam *quaecumque Pater facit, haec et Filius similiter facit* (Io 5,19). Filium quippe ipsum genuit utique Patris natura, non fecit.

CAPITULO XIII

Sobre la sabiduría del Hijo

1. No es distinto vuestro error respecto a aquel testimonio del Apóstol: *Al solo Dios sabio.* Lo que os respondimos sobre el poder, os lo repetiremos sobre la sabiduría. Pues si el Apóstol hubiese dicho «Al solo Padre sabio», tampoco se lo hubiera negado al Hijo. ¿Por ventura no se lee del Hijo en el Apocalipsis: *Tiene un nombre escrito, que nadie conoce sino él?;* pues en ese caso el Padre desconocería este nombre, siendo así que el Hijo es inseparable de él. Luego, como el Padre conoce lo que se dice que sólo lo conoce el Hijo, pues son inseparables, del mismo modo, si se hubiera dicho «Al solo Padre sabio», también se tendría que aplicar al Hijo, por ser ambos inseparables. Pero, puesto que no se dijo «Al solo Padre sabio», sino *Al solo Dios sabio,* y la Trinidad es un único Dios, nos es mucho más fácil solucionar esta cuestión, entendiendo que el único Dios es sabio, como entendimos que es poderoso, es decir, entendiéndolo del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que son un solo y único Dios, al cual estamos obligados a dar culto.

XIII. 1. In illo etiam testimonio, ubi ait Apostolus: *Soli sapienti Deo* (Rom 16,27); non dissimilis error est vester: sed quod vobis respondimus de potentia, hoc etiam de sapientia respondemus. Si enim dixisset Apostolus: Soli sapienti Patri; nec sic inde Filium separaret. Num enim quia in Apocalypsi de Filio legitur: *Habens nomen scriptum, quod nemo scit nisi ipse* (Apoc 19,12), ideo Pater nescit hoc nomen, a quo est inseparabilis Filius? Sicut ergo scit et Pater quod nemo scire dictus est nisi Filius, quia inseparabiles sunt: sic etiam si dictum esset, Soli sapienti Patri; simul intellegi deberet et Filius, quia inseparabiles sunt. Cum vero non sit dictum: Soli sapienti Patri; sed *Soli sapienti Deo;* et Deus unus sit ipsa Trinitas: multo est facilior nobis huius solutio quæstionis; ut sic intellegamus solum

[11] No hay superioridad del Padre respecto al Hijo porque éste no pueda engendrar, pues se seguiría una cadena ininterrumpida de disparates: el nieto del Padre tendría que engendrar un bisnieto... ¿Para qué seguir? Los fieles podían percibir rápidamente lo absurdo de estas deducciones.

No se piense que por entenderlo erróneamente, o mejor, por no entenderlo, quebrantamos este precepto, ya que damos el culto a Cristo Señor, que sólo se debe tributar a Dios. Pues no se dijo: «Adorarás al Padre Señor Dios tuyo y a él servirás más», como para que se nos permitiera servir también al Hijo, pero más al Padre, en cuanto Dios mayor, y menos al Hijo, en cuanto Dios menor; sino que se dijo: *Adorarás al Señor, tu Dios, y a él sólo servirás*, a saber: al solo Dios omnipotente, al solo Dios sabio, para que seáis repudiados, ya que no queréis entender que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios, y sostenéis que un solo Señor Dios es únicamente Dios Padre, al cual solo hay que servir, aunque confesáis que el Hijo es Dios y Señor. Afirmáis clarísimamente la existencia de dos dioses y de dos señores, uno mayor y otro menor. Y os mostráis culpables, según vuestro error, de violar este precepto, puesto que dais el culto, que sólo se debe al Señor Dios, no sólo al mayor, sino también al menor.

2. En la epístola a los Romanos dijo el Apóstol: *Al solo Dios sabio*. Pero al final de la misma se expresó de esta manera: ***A aquel que es poderoso para confirmaros conforme a mi Evangelio y la predicación de Jesucristo —según la revelación del misterio, mantenido en secreto durante tiempos eternos, pero ahora manifestado por la Escritura de los profetas, según el precepto del Dios eterno, dado a conocer a todas las gentes para la obediencia de***

Deum sapientem, sicut intelleximus solum potentem, id est, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, qui est unus et solus Deus, cui soli servire iussi sumus: ne male intellegentes, vel potius non intellegentes, contra hoc præceptum facere videamur, quia et Domino Christo ea quæ Deo debetur servitute servimus. Non enim dictum est, Dominum Deum tuum Patrem adorabis, et illi plus servies; ut servire permitteremur et Filio, plus tamen Patri tanquam maiori, minus autem Filio tanquam minori Deo: sed dictum est: *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies* (Deut 6,13): soli scilicet omnipotenti, soli sapienti Deo; ut vos repelleremini, qui nolentes accipere unum solum Deum Patrem et Filium et Spiritum sanctum, et dicentes unum Dominum Deum, cui soli serviendum est, non esse nisi Deum Patrem, et tamen etiam Filium Deum et Dominum confitentes; apertissime duos deos et dominos, maiorem unum, minorem alterum dicitis: et reos vos, secundum errorem vestrum, præcepti huius violali esse monstratis, quia non solum maiori, verum etiam minori, ea quæ Domino Deo debetur servitute servitis.

2. Ubi autem dixit Apostolus: *Soli sapienti Deo;* cum scriberet ad Romanos, in fine Epistolæ sic loquitur: *Ei autem qui potens est,* inquit, *vos confirmare secundum Evangelium meum, et praeconium Iesu Christi; secundum revelationem mysterii temporibus aeternis taciti, manifestati autem nunc per Scripturam Prophetarum; secundum praeceptum aeterni Dei,*

la fe—, al solo Dios sabio, por Jesucristo, a él la gloria por los siglos de los siglos. Esto es: ***A aquel, que es poderoso para confirmaros, al solo Dios sabio, la gloria por los siglos de los siglos.***

Respecto a la interposición *por Jesucristo,* ésta parece ambigua. Se puede interpretar en un doble sentido: o al solo Dios sabio, *por Jesucristo,* de modo que se entienda que el solo Dios sabio es sabio por Jesucristo, no participando, sino engendrando la sabiduría; o que no es sabio por Jesucristo, sino que por Jesucristo se da la gloria al solo Dios sabio. Pero ¿quién se atreverá a decir que Dios Padre se ha hecho sabio por Jesucristo, cuando no se puede dudar que, según su sustancia, es sabio, y con mayor razón la sustancia del Hijo por el Padre que le engendra que la sustancia del Padre por el Hijo engendrado? Queda, pues, que, por Jesucristo, se da la gloria al solo Dios sabio, es decir, la noticia clara y laudatoria por la que Dios se dio a conocer a las gentes [12].

Así decimos por Jesucristo, porque, omitiendo otras cosas, él ordenó bautizar a los hombres en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en cuyo texto quedó principalmente recomendada la gloria de esta Trinidad invisible. Por eso Dios, que es la Trinidad, con razón es llamado el solo sabio, porque es el solo sabio según su sustancia, y no accidentalmente o por sobrevenirle

in oboedientiam fidei in omnes gentes cogniti; soli sapienti Deo per Iesum Christum, cui gloria in saecula saeculorum (Rom 16,25-27). Hoc est: *Ei qui potens est vos confirmare, soli sapienti Deo gloria in saecula saeculorum.* Quod autem interpositum est: *per Iesum Christum,* utrum soli sapienti Deo per Iesum Christum accipi debeat, ut scilicet solus Deus sapiens per Iesum Christum sapiens esse intellegatur, non participando, sed gignendo sapientiam, quod est Christus [770] Iesus; an vero non per Iesum Christum sapienti, sed per Iesum Christum gloria Deo soli sapienti, videtur ambiguum. Sed quis audeat dicere Per Iesum Christum fieri ut sit sapiens Deus Pater; eum secundum substantiam suam non debitandum sit eum esse sapientem, potiusque sit substantia Filii per gignentem Patrem, quam substantia Patris per genitum Filium? Restat ergo ut soli sapienti Deo gloria sit per Iesum Christum, hoc est, clara cum laude notitia, qua innotuit gentibus Deus Trinitas: ideo per Iesum Christum, quia, ut alia taceam, ipse præcepit baptizari gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti (Mt 28,19); ubi præcipue commendata est huius individuæ gloria Trinitatis. Deus itaque, quod est ipsa Trinitas, propterea solus sapiens recte dicitur, quia solus

[12] Esta definición de gloria se ha hecho clásica en Occidente. San Agustín también nos recuerda la dada por los antiguos y más esclarecidos autores latinos (Cicerón): «gloria est frequens de aliquo fama cum laude» *(In Io. evang. tr.* 100,1; 105,3, *De div. quaest* 83,31,3. Creemos oportuno advertir que Santo Tomás de Aquino, siempre que transcribe la definición agustiniana, se la atribuye a San Ambrosio *(Summa Theologiae* I-II q 2 a.3; II II q 103 a.1 ad 3).

una participación de la sabiduría, a la manera que cualquier criatura racional es sabia.

Respecto al pronombre relativo, *al cual,* puesto para expresar: *al cual la gloria,* bastaría que se hubiera dicho «A él la gloria». De todos modos, es una locución inusual en nuestra lengua, pero expresa el sentido, por lo que no es necesario indagar o disputar sobre el mismo. ¿Pues cambiaría el sentido si se dijera «A él la gloria», al que se da la gloria por Cristo? Porque *por Jesucristo, al cual la gloria,* es lo mismo que «Al cual, por Jesucristo, la gloria». En relación a la disposición de las palabras hay que decir que una frase resulta inusual y la otra es la usual.

CAPITULO XIV

La generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo. El «homousios» de Nicea

1. Me preguntas: «Si de la sustancia del Padre es el Hijo y también de la sustancia del Padre es el Espíritu Santo, ¿por qué el uno es Hijo y el otro no es hijo?» Te voy a responder, lo entiendas o no lo entiendas. El Hijo viene del Padre y el Espíritu Santo viene del Padre; pero el Hijo viene del Padre por generación y el Espíritu Santo por procesión. Luego el Hijo viene del Padre en cuanto engendrado por el Padre, y el Espíritu Santo viene de los dos en cuanto que procede de ambos.

Por esta razón, el Hijo, refiriéndose al Espíritu Santo, dijo: *Procede del Padre,* ya que el Padre es el autor de su procesión; y el

secundum substantiam suam sapiens est: non secundum accidentem vel accedentem participationem sapientiæ, sicut sapiens est rationalis quæcumque creatura. Quod vero additum est, *cui,* ut diceretur, *cui gloria;* cum sufficeret si dictum esset, Ei autem gloria: inusitatam nostræ linguæ indicat locutionem; non sensum quem requiramus, vel de quo ambigamus, insinuat. Quid enim sensui deperit, si dicatur, Ei gloria, cui per Christum gloria? Hoc est namque, *per Iesum Christum cui gloria;* quod est, cui per Iesum Christum gloria. Sed horum alter inusitatus, alter usitatus est ordo verborum.

XIV. 1. Quæris a me, *Si de substantia Patris est Filius, de substantia Patris est etiam Spiritus sanctus; cur unus Filius sit, et alius non sit filius.* Ecce respondeo, sive capias, sive non capias. De Patre est Filius, de Patre est Spiritus sanctus: sed ille genitus, iste procedens: ideo ille Filius est Patris, de quo est genitus; iste autem Spiritus utriusque, quoniam de utroque procedit. Sed ideo cum de illo Filius loqueretur, ait, *De Patre procedit*

Padre engendró tal Hijo, que, al engendrarle, le dio el que también de él procediera el Espíritu Santo. Porque si no procediera también del Hijo, éste no hubiera dicho a sus discípulos: *Recibid el Espíritu Santo,* y, soplando sobre ellos, dárselo; para expresar así que también procedía de él, manifestando claramente mediante el soplo lo que daba secretamente por la espiración [13].

Pues si el Espíritu Santo hubiera nacido, no sólo del Padre ni sólo del Hijo, sino de los dos, ciertamente hubiera nacido, y sin duda alguna hubiera sido hijo de los dos. Y puesto que de ningún modo es hijo de ambos, no pudo nacer de los dos. El Espíritu Santo es de los dos, por proceder de ambos. Pero ¿quién podrá explicar en aquella excelentísima naturaleza la diferencia que hay entre nacer y proceder? Porque no todo el que procede nace, aunque todo el que nace procede; como no todo el que tiene dos pies es hombre, aunque todo hombre es bípedo. Esto es lo que sé. Pero no sé, no puedo, carezco de fuerzas para distinguir entre aquella generación y esta procesión. Y como aquélla y ésta son inefables, según el profeta lo predijo del Hijo: *Su generación, ¿quién la describirá?,* del mismo modo se ha de decir del Espíritu Santo: Su procesión ¿quién la describirá? [14]

(Io 15,26); quoniam Pater processionis eius est auctor, qui talem Filium genuit, et gignendo ei dedit ut etiam de ipso procederet Spiritus sanctus. Nam nisi procederet et de ipso, non diceret discipulis, *Accipite Spiritum sanctum;* eumque insufflando daret (ib., 20,22), ut a se quoque procedere significans, aperte ostenderet flando, quod spirando dabat occulte. Quia ergo si nasceretur, non tantum de Patre, nec tantum de Filio, sed de ambobus utique nasceretur; sine dubio filius diceretur amborum. Ac per hoc quia filius amborum nullo modo est, non oportuit nasci eum de ambobus. Amborum est ergo Spiritus, procedendo de ambobus. Quid autem inter nasci et procedere intersit, de illa excellentissima natura loquens explicare quis potest? Non omne quod procedit nascitur, quamvis omne procedat quod nascitur; sicut non omne quod bipes est homo est, quamvis bipes sit omnis qui homo est. Hæc scio: distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio. Ac per hoc quia et illa et ista est ineffabilis, sicut propheta de Filio loquens ait, *Generationem eius quis enarrabit?* (Is 53,8), ita de Spiritu sancto verissime dicitur, Processionem [771] eius quis enarrabit? Satis sit ergo nobis, quia non est a

[13] Congar matiza su opinión anterior, en cuanto que «esta facultad que tiene el Hijo de ser principio conjunto del Espíritu la recibe enteramente del Padre. Es lo que afirma Agustín con gran fuerza, ora con su *principaliter,* ora con fórmulas que podrían dar su espaldarazo a un cierto *a Patre solo.* Es, en todo caso, el equivalente de un *per Filium» (El Espíritu Santo,* p.526).

[14] «La afirmación de los ortodoxos, según la cual también el Espíritu Santo tenía su origen del Padre, pero sin ser una criatura, siempre había provocado la objeción de que en

A nosotros nos basta saber que el Hijo no viene de sí mismo, sino de aquel del cual nació, y el Espíritu Santo no viene de sí mismo, sino de aquel de quien procede. Y como procede de ambos, conforme ya lo hemos manifestado, se sigue que el Espíritu Santo es del Padre, según se lee: ***Si el Espíritu del que resucitó a Cristo de entre los muertos, habita en vosotros,*** y también es del Hijo, pues se lee: ***Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es de Cristo.*** Porque no hay dos Espíritus Santos, como si cada uno de ellos fuera de cada uno de los otros dos, uno del Padre y otro del Hijo, sino que sólo hay uno, que es del Padre y del Hijo. Del Espíritu Santo está escrito: ***Porque es un único Espíritu todos nosotros fuimos bautizados para formar un solo cuerpo, ya seamos judíos, griegos, esclavos o libres; y todos bebimos de un único Espíritu;*** y en otro lugar: ***Un solo cuerpo y un solo Espíritu.***

2. Pero ¿qué es esta Trinidad sino ser de una misma sustancia? Puesto que el Hijo no ha sido hecho de alguna materia o de la nada, sino que ha sido engendrado por el Padre, del mismo modo el Espíritu Santo no ha sido hecho de alguna materia o de la nada, sino que es de donde procede. Pero vosotros no queréis que el Hijo sea engendrado de la sustancia del Padre, y, sin embargo, concedéis que no fue hecho de la nada ni de alguna materia, sino

seipso Filius, sed ab illo de quo natus est: non est a seipso Spiritus sanctus, sed ab illo de quo procedit. Et quia de utroque procedit, sicut iam ostendimus; unde et Spiritus Patris dictus est, ubi legitur: ***Si autem Spiritus eius qui suscitavit Christum a mortuis, habitat in vobis;*** et Spiritus Filii, ubi legitur: ***Qui autem Spiritum Christi non habet, hic non est eius*** (Rom 8,11.9). Non enim duo sunt Spiritus sancti, tanquam singuli singulorum, unus Patris, alter Filii; sed unus potius Patris et Filii: de quo uno Spiritu scriptum est: ***Etenim in Spiritu uno nos omnes in unum corpus baptizati sumus, sive Iudaei, sive Graeci, sive servi, sive liberi; et omnes unum Spiritum potavimus*** (1 Cor 12,15). Et alio loco: ***Unum corpus et unus Spiritus*** (Eph 4,4).

2. Quid ergo hæc Trinitas, nisi unius eiusdemque substantiæ est? Quandoquidem non de aliqua materia vel de nihilo est Filius, sed de quo est genitus: itemque Spiritus sanctus non de aliqua materia, vel de nihilo, sed inde est unde procedit. Vos autem nec Filium de Patris substantia genitum vultis, et tamen eum nec ex nihilo, nec ex aliqua materia, sed ex Patre esse conceditis. Nec videtis quam necesse sit, ut qui non est ex nihilo, non est ex aliqua re alia, sed ex Deo, nisi ex Dei substantia esse non possit, et hoc

tal caso el Espíritu Santo se convertía en un segundo hijo del Padre. A la objeción de Maximino, Agustín responde, introduciendo la tradicional distinción entre ser engendrado y proceder, y aclara que el segundo término es más amplio que el primero. Agustín no se atreve a ir más lejos: la procesión del Espíritu Santo, como la generación del Hijo, es inenarrable» (*S. Agostino...*, p.81).

que viene del Padre. No comprendéis que es necesario admitir que el que no ha sido hecho de la nada o de otra cosa, sino que viene de Dios, tiene que proceder de la sustancia de Dios, y ser lo mismo que es Dios del que procede, a saber: Dios de Dios. Por eso, nació Dios de Dios, porque antes no fue otra cosa, sino que su naturaleza es coeterna a Dios; no es otra cosa distinta de lo que es aquel de quien viene, es decir, es de la única y misma naturaleza, de la misma y única sustancia que el Padre.

Oís esto, e ignoro qué clase de corazón tenéis, pues pensáis que afirmamos que el Hijo ha nacido del Padre del mismo modo que los seres corporales nacen de los seres corporales. Y como éstos nacen corruptibles, nos acusáis de atribuir la pasión corporal y la corrupción a la generación del Hijo, que procede del Padre. Llenos de pensamientos carnales, no creéis que la sustancia de Dios pueda engendrar al Hijo, a no ser que padezca lo que la sustancia carnal padece cuando engendra. Erráis, ignorando las Escrituras y el poder de Dios.

Cuando leéis: ***Para que estemos en su Hijo verdadero, Jesucristo,*** pensad en el Hijo verdadero de Dios. Pero de ninguna manera creeréis que este Hijo es verdadero Hijo de Dios si negáis que ha nacido de la sustancia del Padre. ¿Acaso ya era hijo del hombre y, por concesión divina, se convirtió en Hijo de Dios, nacido ciertamente de Dios, pero por gracia, no por naturaleza? ¿O tal vez, aunque no era hijo del hombre, era ya otra criatura y, porque la cambió Dios, se convirtió en Hijo de Dios? Si ninguna de estas dos

esse quod Deus est de quo est, hoc est, Deus de Deo. Quocirca Deus de Deo natus, quia non aliud prius fuit, sed natura coæterna de Deo est, non est aliud quam est ille de quo est, hoc est, unius eiusdemque naturæ, vel unius eiusdemque substantiæ. Quod cum auditis, quale cor habeatis ignoro, qui putatis nos sic Filium dicere natum esse de Patre, quomodo nascuntur de corporibus corpora: et quoniam corruptibiliter ista nascuntur, accusatis nos tanquam generationi Unigeniti, quæ de Patre est, corporalem passionem corruptionemque tribuamus. Carnalibus quippe cogitationibus pleni substantiam Dei de se ipsa gignere posse Filium non putatis, nisi hoc patiatur quod substantia quando gignit patitur carnis. Erratis, non scientes Scripturas, neque virtutem Dei (cf. Mt 22,20). Quando legitis: ***Ut simus in vero Filio eius Iesu Christo*** (1 Io 5,20), verum Dei Filium cogitate. Hunc autem Filium nullo modo verum Dei Filium cogitatis, si eum natum esse de substantia Patris negatis. Num enim iam erat hominis Filius, et Deo donante factus est Dei Filius; ex Deo quidem natus, sed gratia, non natura? An forte etsi non hominis Filius, tamen aliqua iam erat qualiscumque creatura, et in Dei Filium, Deo mutante, conversa est? Si nihil horum, ergo aut de nihilo aut de aliqua substantia natus est. Sed ne crederemus de nihilo

hipótesis es admisible, habrá que concluir que nació o de la nada o de alguna sustancia. Pero para que no pensemos que sostenéis que el Hijo de Dios fue hecho de la nada, afirmasteis que el Hijo de Dios no fue hecho de la nada, y así nos librasteis de esta preocupación. En consecuencia, tuvo que ser hecho de alguna sustancia. Si no fue hecho de la sustancia del Padre, ¿de cuál? Decidlo. Pero os es imposible porque no la halláis. En vista de esto, no os avergoncéis de confesar con nosotros que el Hijo Unigénito de Dios, Jesucristo nuestro Señor, es de la sustancia del Padre [15].

3. Luego el Padre y el Hijo son de una misma sustancia. Esto significa aquel «homousios», que los Padres católicos establecieron con la autoridad de la verdad y con la verdad de la autoridad en el Concilio de Nicea contra los herejes arrianos. Después, en el Concilio de Rímini, bajo el hereje emperador Constancio, lo que la fe antigua había alumbrado, la herética impiedad intentó arruinar, basándose en la novedad del vocablo, que no se entendió debidamente, engañando unos pocos a la mayoría de modo fraudulento. Pero poco más tarde, prevaleciendo la libertad de la fe católica, y una vez que el sentido de la palabara se entendió como debía, el «homousios» fue defendido por todas partes en beneficio de la pureza de la fe católica. Pues ¿qué significa «homousios» sino

esse Dei Filium vos putare, iam nos ab ista sollicitudine liberasti: affirmasti enim non vos dicere, de nihilo esse Dei Filium. De aliqua ergo substantia est. Si non de Patris, de qua? Dicite. Sed non invenitis. Iam igitur unigenitum Dei Filium Iesum Christum Dominum nostrum de Patris esse substantia non vos nobiscum pigeat confiteri.

[772] 3. Pater ergo et Filius sunt eiusdemque substantiæ. Hoc est illud Homousion, quod in concilio Nicæno adversis hæreticos Arianos a catholicis Patribus veritatis auctoritate et auctoritatis veritate firmatum est; quod postea in concilio Ariminensi, propter novitatem verbi minus quam oportuit intellectum, quod tamen fides antiqua pepererat, multis paucorum fraude deceptis, hæretica impietas sub hæretico imperatore Constantio labefactare tentavit. Sed post non longum tempus libertate fidei catholicæ prævalente, posteaquam vis verbi, sicut debuit, intellecta est, Homousion illud catholicæ fidei sanitate longe lateque defensum est. Quid est enim Homousion, nisi unius eiusdemque substantiæ? Quid est, inquam, Homousion, nisi: *Ego et Pater unum sumus?* (Io 10,30). Sed nunc nec ego Nicænum, nec tu debes Ariminense tanquam præiudicaturus proferre conci-

[15] El Obispo de Hipona recurre al famoso argumento, que tanto desasosiego producía a los arrianos. o el Hijo nace del Padre, o es creado de la nada, o proviene de otra materia. Si sólo admitís la primera proposición, tenéis que reconocer que el Hijo es de la misma naturaleza que el Padre. El Santo aprovecha la oportunidad para devolver la pelota a su adversario no somos nosotros los que concebimos la generación divina de modo animal, sois vosotros con vuestros pensamientos carnales.

que el Hijo es de la única y misma sustancia que el Padre? ¿Qué quiere decir «homousios» sino *Yo y el Padre somos uno?* [16]

Pero ahora, para no prejuzgar el tema, ni yo debo recurrir al Concilio de Nicea ni tú al de Rímini, ni yo debo apoyarme en la autoridad de aquel Concilio ni tú en la de éste. Basados en la autoridad de las Escrituras, no en los testimonios propios de cada uno, sino en los comunes a los dos, hay que dejar que se enfrenten la materia con la materia, la causa con la causa y el razonamiento con el razonamiento.

Los dos leemos: «Para que estemos en su Hijo verdadero, Jesucristo; él es el verdadero Dios y la vida eterna». Los dos debemos rendirnos ante la magnitud de tanto peso. Porque, dinos, ¿este verdadero Hijo de Dios, distinto de los que por gracia son llamados hijos en virtud de cierta propiedad del nombre, es de ninguna sustancia o de alguna? Respondes: «No afirmó que sea de ninguna sustancia para no admitir que fue hecho de la nada». Luego es de alguna sustancia. Por eso te pregunto, ¿de cuál? Si no es de la del Padre, busca otra. Si no encuentras otra, y ciertamente no la encuentras, reconoce que es de la sustancia del Padre, y confiesa al Hijo «homousios» al Padre.

La carne nace de la carne, el hijo de la carne nace de la sustancia carnal. Quitad por completo la corrupción, arrojad de vuestra mente las pasiones carnales, comprended lo invisible de Dios por medio de los seres creados. Creed al Creador, que concedió a la carne el poder engendrar un hijo de carne, que dio a los padres

lium. Nec ego huius auctoritate, nec tu illius detineris: Scripturarum auctoritatibus, non quorumque propriis, sed utrisque communibus testibus, res cum re, causa cum causa, ratio cum ratione concertet. Utrique legimus: *Ut simus in vero Filio eius Iesu Christo; ipse est verus Deus et vita aeterna* (1 Io 5,20). Utrique tanti ponderis molibus cedamus. Dic ergo nobis, utrum iste verus Dei Filius, ab eis qui gratia filii sunt huius nominis quadam proprietate discretus, de nulla substantia sit, an de aliqua. «Non dico», inquis, «de nulla, ne de nihilo dicam». Ergo de aliqua est; quæro: de qua? Si non de Patris, aliam quære. Si aliam non invenis, quia omnino non invenis, Patris agnosce, et Filium cum Patre Homousion confitere. Caro de carne nascitur, filius carnis de substantia carnis nascitur. Corruptionem de medio tollite, passiones carnales a lumine mentis abicite, et invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspicite (cf. Rom 1,20). Credite Creatorem, qui dedit carni carnem gignere, qui dedit parentibus veros carnis filios de carnis substantia generare, ac sic filios cum parentibus unius esse

[16] El *homousios,* introducido en el Símbolo niceno, fue eliminado en el Concilio de Rímini por procedimientos poco ortodoxos. En pocas palabras: Agustín traza un cuadro perfecto de esta época tan conflictiva y politizada por el emperador Constancio

carnales el poder engendrar verdaderos hijos de carne de su sustancia carnal, de modo que los hijos y los padres son de una sola sustancia, y veréis que con mayor razón el Padre podrá engendrar de su sustancia un verdadero Hijo y tener con el Hijo verdadero la única sustancia, permaneciendo la incorrupción espiritual, totalmente opuesta a la corrupción carnal.

4. Pero no comprendo lo que dijiste sobre el alma. Tus palabras fueron éstas: «Pues no comparáis aquella tan gran magnificencia a la nobleza del alma, sino a la fragilidad del cuerpo. Ciertamente del cuerpo nace la carne, el hijo corporal; pero del alma no nace el alma». Después de esta especie de presupuestos fundamentales, afirmas seguidamente que el alma engendra hijos, pues añades: « Si nuestra alma engendra incorruptible e impasiblemente, sin experimentar la menor merma o impureza alguna, sino que, según los derechos divinos, legítimamente engendra a un hijo, y permaneciendo íntegra se acomoda al cuerpo, conforme al sentir unánime de los sabios, ¿cuánto más el Dios omnipotente?» E inmediatamente agregas: «Cuánto más Dios Padre incorruptible engendrará incorruptiblemente al Hijo?»

Ya anteriormente advertí que no comprendía lo que pretendías que se entendiera acerca del alma, pues de ella primero afirmaste que el alma no nace del alma, y luego que el alma engendra incorruptiblemente a un hijo. Si engendra a un alma, ¿cómo el alma no nace del alma? Si engendra a la carne, tú verás cómo la carne es verdadero hijo del alma. Porque Cristo, en relación al cual pensas-

substantiæ, multo magis potuisse verum gignere Filium de sua substantia, et unam cum vero Filio habere substantiam, manente incorruptione spirituali, et longissime hinc alicua corruptione carnali.

4. Nam de anima quid dixeris, nescio. Verba enim tua sunt, ubi dicis: «Nec enim ad animæ ingenuitatem comparatis tantam illam magnificentiam, sed ad fragilitatem corporis. De corpore utique», inquis, «nascitur caro, corporalis filius: non tamen de anima anima nascitur». Post istam quasi definitionem tuam, rursus affirmas animam filios generare. Adiungis enim, et dicis: «Si ergo nostra anima incorruptibiliter generat et impassibiliter, nullam sentiens diminutionem, non inquinationem aliquam; sed legitime consensum accommodans corpori, ipsa integra manet: quanto magis omnipotens [773] Deus?» Et paulo post dicis: «Quanto magis Deus Pater incorruptibilis incorruptibiliter genuit Filium?» Iam supra dixi, nescire me quid volueris de anima intellegi, de qua prius dixisti quod non nascatur anima de anima, et postea, quod anima incorruptibiliter gignat filium. Si animam gignit, quomodo non nascitur anima de anima? Si carnem, tu videris quomodo sit caro verus animæ filius. Christus enim, propter quem putasti hanc adhibendam similitudinem, verus est Dei Filius. Si autem in-

te que tenías que ofrecer esta similitud, es verdadero Hijo de Dios. Pero si quieres entender que el alma engendra incorruptiblemente a un hijo en el sentido que expuso el Apóstol: *En Cristo Jesús os engendré por medio del Evangelio,* ¿por qué no consideras que aquellas almas, que el Apóstol engendró, renovándolas por el Evangelio, ya existían en la antigua vida de pecado? Pues el Verbo, que es Dios Hijo Unigénito de Dios, según ya lo hemos discutido, antes no era algo, y, por renovación, después fue engendrado por el Padre, sino que siempre existió con el Padre; como es y será siempre coeterno, engendrado por el eterno de un modo admirable e inefable. Pero si introdujiste esta similitud tan dispar, para afirmar que Dios Padre engendra incorruptiblemente, es mejor que no te esfuerces. Confieso sin la menor restricción mental que Dios Padre engendró incorruptiblemente, pero engendró lo que él mismo es [17].

Y de nuevo digo aquí lo que se os ha de repetir constantemente: o el Hijo de Dios nació de alguna sustancia, o de ninguna. Si de ninguna, luego fue hecho de la nada, lo cual ya sabemos que no queréis admitirlo. Si nació de alguna sustancia, y ésta no es la del Padre, no es verdadero Hijo. Si nació del Padre, el Padre y el Hijo son de la única y misma sustancia. ¿Cómo dices que el Padre nada quitó al Hijo si, siendo de la misma sustancia, el Hijo no sólo es menor, sino que no puede crecer, lo cual no sucede con un niño?

corruptibiliter gignere animam filium sic accipi voluisti, quomodo ait Apostolus: *In Christo enim Iesu per Evangelium ego vos genui* (1 Cor 4,15); cur non attendis, quod iam erant illæ animæ in vetere vita, quas per Evangelium renovando Apostolus genuit? Verbum autem Dei Deus unigenitus Filius, sicut iam disputavimus, non prius aliquid fuit, et renovatione est generatus a Patre, sed cum Patre semper fuit; sicut est semper atque erit mirabili atque ineffabili modo genitus ab æterno coæternus. Sed si ob hoc introduxisti hanc dissimilem simititudinem, ut assereres Deum Patrem incorruptibiliter genuisse: noli laborare; confiteor omnino, incorruptibiliter genuisse Deum Patrem, sed quod est ipse genuisse. Iterum enim dico hic, quod vobis sæpe dicendum est: Aut de aliqua substantia natus est Dei Filius, aut de nulla. Si de nulla, ergo de nihilo; quod vos non dicere iam tenemus. Si de aliqua, nec tamen de Patris, non verus est Filius. Si de Patris, unius eiusdemque substantiæ sunt Pater et Filius. Quomodo autem nihil Filio subtraxit, ut dicis, si eiusdem substantiæ est, et tamen minor est, nec sicut infans crescere potest?

[17] San Agustín muestra su asombro por el ejemplo que aduce Maximino: primero dices que el alma no engendra a otra alma, luego añades que engendra incorruptiblemente un hijo. El Santo Doctor dejará al descubierto la debilidad de esta forma tan extraña de argumentar *(S. Agostino...,* p.75, nota 106).

5. Con anterioridad he disputado suficientemente sobre la inmortalidad de Dios, que no es exclusiva del Padre, sino que pertenece a Dios, que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, el cual, como dijo el Apóstol, tiene la inmortalidad. Expuse este tema cuando cité el testimonio apostólico aludido.

6. No te agrada que sostengamos que el Hijo es igual que el Padre, como si el verdadero Hijo pudiera ser desigual, no nacido en el tiempo, sino coeterno al que le engendró, lo mismo que el resplandor, efecto del fuego productor, aparece coeterno a éste. Pero dices: *El Hijo de Dios tiene por autor al Padre.* Si llamas a Dios Padre autor de Dios Hijo, porque el Padre engendró y el Hijo fue engendrado, porque éste viene de aquél y aquél no viene de éste, lo confieso y lo concedo. Pero si con el nombre de autor pretendes hacer menor al Hijo y mayor al Padre, o que el Hijo no sea de la misma sustancia de la que es el Padre, lo repruebo y lo rechazo.

Porque también el hijo de un hombre, en cuanto que es hijo, tiene por autor a aquel de quien ha nacido, esto es, a su padre, y, sin embargo, no es de distinta sustancia de la que es su padre. Y aunque el hijo sea menor y el padre mayor, puede el primero, por crecimiento, llegar a la constitución y robustez de su padre, pero no conseguirá igualar del todo a su padre, pues éste se debilitará al envejecer. Así, pues, es necesario que la mortalidad varíe por la edad, cuando se trata de un nacimiento temporal, no eterno. Porque en el nacimiento eterno ni el Hijo crece ni el Padre envejece.

5. Iam vero de immortalite Dei, quia non Patrem, sed Deum qui et Pater est et Filius et Spiritus sanctus, solum habere immortalitatem dixit Apostolus, satis superius disputavi, quando ipsum apostolicum testimonium et posui totum, et exposui.

6. Displicet tibi, quod æqualem Patri asserimus Filium: quasi possit esse inæqualis, qui verus est Filius, non natus ex tempore, sed gigneti coæternus, sicut splendor ab igne genitus gigneti manifestatur æquævus. Sed «habet», inquis, «Dei Filius auctorem Patrem». Si propterea Deum Patrem Deo Filio dicis auctorem, quia ille genuit, genitus est iste; quia iste de illo est, non ille de isto; fateor et concedo. Si autem per nomen auctoris minorem vis facere Filium, Patremque maiorem, nec eiusdem substantiæ Filium cuius est Pater; detestabor et respuam: quia et filius hominis, in quantum est filius, habet auctorem de quo natus est, patrem; nec tamen ideo non est eiusdem substantiæ cuius est pater; et quod iste minor, maior est ille, potest tamen ad formam patris valentiamque pervenire crescendo, in qua patrem propterea non omni modo invenit talem, quia et ille defecit senescendo. Sic enim necesse est varietur ætate mortalitas, ubi temporalis est, non æterna nativitas. Non autem illa sic est, ubi nec crescit Filius, nec

Luego no es desigual la vida en ambos, pues donde se da la eternidad, no existe la edad. Por eso, la constitución de los dos no es diferente, pues el verdadero Hijo, que no nació para crecer ni permanece degenerado, nació igual al Padre. En consecuencia, la divina natividad es muchísimo mejor y más excelente que la natividad humana por la generación incorruptible e inviolable, y no es inferior a causa de la diversidad de naturaleza.

7. Pero dices: «el Hijo recibió la vida del Padre». La recibió, como el engendrado la recibe del que le engendra. Por eso afirmó: *Todo lo que tiene el Padre es mío.* Porque todo lo que tiene el Padre se lo dio al Hijo engendrándole, y éste lo recibió naciendo. El Padre no perdió lo que poseía dándolo, ni el Hijo recibió lo que no tenía naciendo; sino que, como el Padre permaneció con todo, al dar al Hijo todo lo que éste tiene, del mismo modo el Hijo jamás existió sin tenerlo todo, ya que lo recibió en cuanto Hijo, no por necesidad, sino por nacimiento. Pues nunca pudo no haber nacido, y siempre tuvo aquello sin lo cual no hubiera nacido, porque siempre nació, y es inmutable de nacimiento. Si el Padre tuviere algo que no haya dado al Hijo, sería falso lo afirmado por éste: *Todo lo que tiene el Padre es mío.* Pero, puesto que es verdadera la afirmación del Hijo, todo lo que tiene el Padre, como ya dijimos, lo dio engendrando, y el Hijo lo recibió naciendo. Y en virtud de esto, el Padre dio la vida, porque engendró la vida; y el Hijo recibió la vida, porque nació siendo vida.

senescit Pater. Et ideo amborum non impar est ætas; quia ubi est æternitas, non est ætas: ideo forma non im[774]par amborum; quoniam verus Filius, qui non ut augeretur est natus, ne remaneret degener, æqualis est natus. Sit ergo nativitate humana longe melior et excellentior divina nativitas, incorruptibili et inviolabili generationes, non tamen sit deterior, diversitate naturæ.

7. Sed «vitam Filius», inquit, «accepit a Patre». Accepit sicut genitus a gignente. *Omnia,* inquit, *quae habet Pater, mea sunt* (Io 16,15). Omnia ergo quæ habet Pater, dedit ille gignendo, accepit iste nascendo. Nec dando ille amisit quod habuit; nec iste cum esset et non haberet, sed sicut ille permansit habens omnia, cum ea quæ habet Filio dederit omnia; sic iste nunquam fuit sine omnibus, quæ non egendo, sed nascendo accepit ut Filius, quia nunquam potuit esse non natus, et ea sine quibus non est natus, et est immutabilis natus, semper habuit, quia semper est natus. Si enim aliquid eorum quæ habet Pater non dedit Filio, falsum est quod ait Filius: *Omnia quae habet Pater, mea sunt.* Sed quia verum est, prorsus omnia quæ habet Pater, dedit, ut diximus, ille gignendo, accepit iste nascendo. Ac per hoc dedit ille vitam, quia genuit vitam; accepit iste vitam, quia natus est vita: si minor, si decolor, si diversa, non ergo quam Pater habuit hanc

Si la tiene menor, débil o diversa, se sigue que no todo lo que tiene el Padre se lo dio al Hijo. Y en ese caso, ¿cómo sería verdadero el dicho: *Todo lo que tiene el Padre es mío?* ¿Y quién se atreverá a sostener que no es verdad lo que afirmó la Verdad? Por lo cual, *como el Padre tiene la vida en sí mismo, así también ha dado al Hijo el tener la vida en sí mismo.* Como la tiene la da, la que tiene la da, tal cual la tiene la da, cuanta tiene tanta da. Todo lo que tiene el Padre es del Hijo. Pues el Padre no dio al Hijo un poco menos de vida que él tiene, ni el Padre perdió la vida que dio al Hijo. Porque conservó viviendo lo que dio engendrando. Pues el Padre es la vida y el Hijo es la vida. Y aquél y éste tienen la misma vida. Pero el Padre tiene la vida sin recibirla de otro, y el Hijo tiene la vida dada por la vida; mas en ambos esa vida es tal cual, tanta cuanta, por completo igual; porque es verdadero Hijo, perfecto Hijo, único Dios Hijo no degenerado respecto al único Dios Padre, por lo que el Hijo es igual al Padre.

Lo que dices del Hijo, que todo lo recibió del Padre, también nosotros lo confesamos. El Padre dio y el Hijo recibió. Pero como todo lo que tiene el Padre se lo dio al Hijo por generación, ciertamente le tuvo que engendrar igual, porque no le dio menos de lo que él mismo tiene. Luego ¿cómo dices que el Padre dio y el Hijo recibió, para concluir que el Hijo no es igual al Padre, cuando puedes comprobar que al Hijo le dio todo y que recibió la misma igualdad que el Padre?

Está escrito: *Es mejor dar que recibir.* Pero en esta vida, en la que se da la necesidad, es preferible la abundancia. Es mejor tener

dedit Filio. Et quomodo verum est: *Omnia quae habet Pater, mea sunt?* Sed quis audeat dicere: Verum non est quod Veritas dixit? Quapropter *sicut habet Pater vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso* (Io 5,26). Sicut habet dedit, quod habet dedit, qualem habet, talem dedit; quantam habet, tantam dedit. Omnia quæ habet Pater, Filii sunt. Non ergo aliquid minus quam Pater habet Filio dedit; nec amisit Pater vitam, quam Filio dedit. Vivendo enim tenuit, quam gignendo dedit. Vita est autem ipse Pater, vita est ipse Filius. Et ille quippe et iste id habet quod et ipse: sed ille de nullo vita, iste vita de vita; sed talis qualis illa, tanta quanta illa, hoc omnino quod illa; quia verus est Filius, quia perfectus est Filius, quia non est degener ab uno Deo Patre Deus unicus Filius, Patri ergo æqualis est Filius. Quidquid eum dicis a Patre accepisse, fatemur et nos: prorsus Pater dedit, Filius accepit. Sed cum Pater omnia, quæ habet gignendo dedit, æqualem utique genuit, quoniam nihil minus dedit. Quomodo ergo tu dicis, quia ille dedit, ille accepit, ideo æqualem Filium Patri non esse, cum eum cui data sunt omnia, et ipsam æqualitatem videas accepisse? Scriptum est quidem: *Beatum est magis dare quam accipere* (Act 20,35), sed in hac

que necesitar; es mejor dar que recibir; es mejor repartir que mendigar. Ahora bien: allí donde el que dio, dio engendrando, y el que recibió, recibió naciendo, no se socorrió al pobre, sino que la misma abundancia fue engendrada. El que recibe no puede ser desigual al que da, porque también recibió el ser igual. Pues no tiene menos que el Padre aquel que dice: *Todo lo que tiene el Padre es mío.* Por consiguiente, es igual al Padre. Sin embargo, en cuanto que *se humilló, tomando la forma de siervo,* no perdiendo la forma de Dios, se hizo en la forma de siervo *obediente hasta la muerte de cruz,* en la que fue algo menor que los ángeles, para permanecer igual al Padre en la forma de Dios, ya que ésta no es mudable.

8. Así, pues, ¿hay algo digno de admiración en que los testimonios que aduces digan: *Yo hago siempre lo que agrada al Padre;* y junto al sepulcro de Lázaro: *Padre, te doy gracias, porque me has escuchado; yo sabía que siempre me escuchas, mas lo dije por los que me rodean, a fin de que crean que tú me has enviado;* y de nuevo: *Es preciso que obre las obras del que me envió;* y antes de partir los panes *dio gracias al Padre?* Si con estos testimonios y otros parecidos pretendieras demostrar que el Hijo, en la forma de siervo, es inferior al Padre, y en la forma de Dios viene del Padre y no éste del Hijo, mantendrías la regla ortodoxa de la fe, no oponiéndote a la verdad, y no atacarías con semejantes testimo-

vita ubi est inopia, qua utique melior est copia. Melius enim est habere, quam egere; et melius est donare, quam accipere; erogare, quam mendicare. Ubi autem qui dedit, gignendo dedit: et qui accepit, nascendo accepit: non inopi subventum es, sed ipsa copia generata est. Nec potest qui accepit ei qui dedit esse [775] inæqualis, quia et hoc accepit ut esset æqualis. Nihil enim Patre minus habet ille qui dicit: *Omnia quae habet Pater, mea sunt.* Æqualis est igitur. Sed quia *semetipsum exinanivit, formam servi accipiens,* non formam Dei perdens; ita factus est in eadem servi forma *oboediens usque ad mortem crucis* (Phil 2,7-8), in qua paulo minus minoratus est ab Angelis (cf. Ps 8,6), ut Patri in forma Dei maneret æqualis, quia non est forma illa mutabilis.

8. Quid itaque mirum est, si ea quæ commemoras, dicit: *Ego quae placita sunt Patri, facio semper* (Io 8,29); et ad monumentum Lazari: *Pater, gratias ago tibi, quia audisti me; et ego sciebam quia semper me audis, sed propter eos qui circumstant dixi, ut credant quia tu me misisti* (ib., 11,41-42); et iterum: *Me oportet operari opera eius qui me misit* (ib., 9,4); et antequam panes frangeret, prius *Patris gratias egit?* (Mt 26,26; Mc 8,6; Io 6,11). Si his atque huiusmodi testimoniis id ostendere voluisse, quod in forma servi Filius minor est Patre, et in ipsa forma Dei iste de illo non ille de isto est; quod sæpe significans, multa ita dicit, ut eum non intellegentes etiam in ipsa divinitate arbitrentur minorem: sic teneres rec-

nios al Evangelio, sino que lo enseñarías; pero repitiéndolos constantemente parece que el Hijo dice muchas cosas, de manera que los no entendidos piensen que también es menor al Padre en la misma divinidad.

Pues ¿qué es lo que agrada al Padre sino lo mismo que agrada al Hijo? ¿O de dónde puede el Hijo hacer lo que agrada al Padre sino porque de éste recibe todo, lo que le hace ser igual al Padre? ¿Cómo no dará gracias al Padre, de quien viene, sobre todo, en la forma de siervo, en la que es menor a él? ¿Cómo no rogará al Padre el que escucha como Dios juntamente con el Padre? ¿Quién es el cristiano que ignora que el Padre envía y el Hijo es enviado? Porque no era conveniente que fuera enviado el que engendra por el engendrado, sino éste por el que le engendra. Esto, sin embargo, no implica desigualdad de sustancia, sino orden de naturaleza: no en cuanto uno sea anterior al otro, sino en cuanto que uno viene del otro [18].

Pues era necesario que el enviado hiciera las obras del que le envió. ¿Cuáles son las obras del Padre que no sean del Hijo, cuando éste mismo afirma: *Cuanto hace el Padre, igualmente lo hace el Hijo?* Pero las llama obras del Padre, pues no se olvida él de quién viene; y recibe del Padre el poder hacer tales obras. Vosotros de tal modo entendéis esto, que pensáis que el Padre es mayor que el Hijo, pues éste dijo que no caería en tierra un pájaro sin el beneplácito del Padre, como si pudiera caer sin el beneplá-

tam regulam fidei, ut non contradiceres veritati; nec per talia testimonia oppugnares Evangelium, sed doceres. Quæ sunt enim placita Patris, quæ non sunt et Filii? aut unde potest facere Filius, nisi quæ placita sunt Patri, a quo habet omnia in quibus æqualis est Patri? Quomodo non gratias agit Patri de quo est, præsertim in forma servi, in qua illo minor est? Quomodo non Patrem rogat ut homo, qui cum Patre exaudit ut Deus? Quis autem christianus ignorat quod Pater miserit, missusque sit Filius? Non enim genitorem ab eo quem genuit, sed genitum a genitore mitti oportebat: verum hæc non est inæqualitas substantiæ, sed ordo naturæ; non quod alter prior esset altero, sed quod alter esset ex altero. Oportebat ergo operari eum qui missus est, opera eius a quo missus est: et quæ sunt opera Patris, quæ non sunt et Filii; cum dicat idem Filius; *Quæcumque Pater facit, haec et Filius similiter facit?* (Io 5,19). Opera tamen Patris esse dicit, non enim obliviscitur a quo sit; a Patre quippe illi est ut operator talium operum sit. Hæc autem vos ita intellegitis, ut hinc etiam putetis Patrem Filio esse maiorem, quia dixit passerem non cadere in terram sine Patris voluntate (cf. Mt

[18] Las misiones, repite machaconamente Agustín, no indican superioridad del que envía, sino que responden al origen de las personas; como el Padre no tiene principio, no puede ser enviado (MAIER, J. L., *Les missions divines selon Saint Augustin* [Friburgo 1960]).

cito del Hijo. ¿Acaso pretendéis que el Hijo sea tan inferior que ni siquiera tenga potestad sobre los pájaros?

Pero si no queréis asentir a esta regla, conforme a la cual, en cualquier lugar de los Libros Sagrados que leáis, y que del mismo pareciese deducirse que el Hijo es menor que el Padre, lo debéis entender así: o que se dice respecto a la forma de siervo, en la que ciertamente es menor que el Padre; o que no se demuestra que el uno sea mayor que el otro, sino que el uno viene del otro. Pero, tengo que decirlo, no queréis admitir esta regla. Pues llamáis sin razón alguna al Hijo verdadero Hijo de Dios si no afirmáis que es de la misma sustancia del Padre.

Para corraborar esto recurriré a un ejemplo humano por la debilidad de la carne: tenemos dos hombres, padre e hijo; si el hijo es obediente al padre, si por algún motivo ruega al padre, si da gracias al padre, finalmente si es enviado por el padre a alguna parte, en donde diga que no ha venido para hacer su voluntad, sino la del que le envió, ¿por ventura se demostraría de todo esto que no es de la misma sustancia que tiene su padre? Luego ¿por qué, cuando leéis semejantes cosas del Hijo de Dios, inmediatamente os precipitáis de pensamiento y de palabra en tan enorme sacrilegio que no creáis ni sostengáis que el verdadero Hijo de Dios es de la única y misma sustancia que el Padre?

9. ¿Por qué pensaste que debías citar el testimonio en el que clarísimamente se ve que el Hijo habla en cuanto hombre: *Tengo potestad para entregar mi alma y para volver a recuperarla. Pues*

10,20); quasi cadat sine voluntate Filii. An usque adeo minorem vultis Filium, ut non habeat in potestate nec passeres? Sed si non vultis huic regulæ acquiescere, ut ubicumque legeritis in auctoritate divinorum eloquiorum, quo minor Patre Filius videatur ostendi, aut ex forma servi dictum accipiatis, in qua vere minor est Patre; aut ideo dictum, quo non demonstretur maior vel minor ullus esse altero, sed demonstretur esse alter ex altero: si huic, inquam, rectissimæ regulæ non vultis acquiescere; certe tamen verum Dei Filium nulla ratione dicetis, si non eiusdem substantiæ, cuius Pater est, eum esse dica[776]tis. Ut enim humanum aliquid dicam propter infirmitatem carnalium: cum homines duo sunt, pater et filius; si obœdiens, sit patri filius, et aliqua existente causa roget patrem, gratias agat patri, aliquo denique mittatur a patre, ubi se dicat non venisse facere voluntatem suam, sed eius a quo missus est; numquid hinc ostenditur non eiusdem cuius pater est esse substantiæ? Cur ergo ubi de Filio Dei talia legitis, statim in tantum sacrilegium corde atque ore proruitis, ut veri Filii Dei unam eamdemque cum Patre substantiam non esse credatis atque dicatis?

9. Quid quod etiam illud commemorandum putasti, quod manifestissime ut homo loquitur: *Potestatem habeo ponendi animam meam, et potes-*

este precepto recibí de mi Padre? ¿De qué te sirve este texto para tu tesis? ¿Acaso dijo otra cosa que «Tengo potestad para morir y resucitar»? Así afirmó: *Nadie me la quita, sino que la entrego y de nuevo la recobro.* ¿Qué otra cosa quiso decir sino que no podía morir, a no ser que él mismo lo aceptase voluntariamente? Pues ¿por ventura, si no era hombre, podía morir y resucitar? Porque introdujiste este testimonio para preparar lo que ibas a decir: «Ciertamente se refería a la potestad que había recibido del Padre», *Tengo potestad para entregar mi alma y para volver a recuperarla.* Como si el que había de entregar el alma no fuese hombre. Luego recibió esta potestad en cuanto hombre, no en cuanto Dios.

Aunque no hubiera dicho: «Esta potestad», sino: *Este precepto recibí de mi Padre,* ¿quién ignora que una cosa es el precepto y otra la potestad? Pues esto es propio de la potestad, que podamos hacer lo que queremos; pero el precepto nos obliga a hacer lo que ya podemos hacer. Si aún no tenemos potestad para hacerlo, debemos orar para que se nos conceda esa potestad, y así cumpliremos lo que está preceptuado. Por lo cual, si queréis prestar atención a lo que está claro, comprobaréis que el Hijo recibió esa potestad en cuanto hombre.

Sin embargo, por los contumaces, voy a responder a estos dos extremos: Si el Hijo recibió esta potestad en cuanto hombre, de nada te sirve este testimonio, como tú mismo lo verás, pues pre-

tatem habeo iterum sumendi eam. Hoc enim praeceptum accepi a Patre meo? (Io 10,18). Quid hoc adiuvat causam tuam? Numquid enim aliud dixit, nisi: Potestatem habeo moriendi et resurgendi? Quod itaque ait: *Nemo eam tollit a me, sed ego eam pono a me, et iterum sumo eam* (ib., 18), quid intellegi voluit, nisi se non fuisse moriturum, nisi ipse voluisset? Numquid tamen nisi homo esset, mori et resurgere potuisset? Sic autem introduxisti hoc testimonium, ut præloquereris, dicens: «Hic sane et de sua potestate quam a Patre accepit dicebat: *Potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam»,* tanquam si homo non esset, positurus esset animam. Ut homo ergo, non ut Deus, accepit honc potestatem, quamvis non dixerit: Hanc potestatem, sed: *hoc praeceptum accepi a Patre meo.* Quis autem nesciat aliud esse præceptum, aliud potestatem? Hoc enim habemus in potestate, quod cum volumus possumus. Præceptum vero id nobiscum agit, ut quod iam est in potestate faciamus: si autem nondum est in potestate, oremus nobis potestatem dari, ut quod præceptum est impleamus. Quocirca si ea quæ aperta sunt velitis attendere, ut homo acceperat hanc potestatem. Sed propter contentiosos ego ad utrumque concludam: Si ut homo accepit hanc potestatem, nihil tibi prodesse hoc testimonium et tu vides; quia si ex hac potestate a Patre accepta, minorem Patre Filium vis probare, nec nos dubitamus, quod in quantum homo est Chistus, minor est Patre: si autem ut Deum vis accepisse

tendes demostrar, basándote en esa potestad recibida del Padre, que el Hijo es menor que el Padre, lo cual nosotros no ponemos en duda, ya que Cristo, en cuanto hombre, es menor que el Padre. Pero si prefieres admitir que recibió esa potestad en cuanto Dios, engendrándole el Padre igual a sí, tuvo que darle tanta potestad sobre todas las cosas cuanta tiene el mismo Padre. Pues si la potestad que tiene el Hijo es menor que la que tiene el Padre, se deduce que no todo lo que tiene el Padre es del Hijo; ahora bien: como todo lo que tiene el Padre es del Hijo, sin duda alguna éste tendrá tanta potestad cuanta tiene el Padre.

También, en relación al precepto, podemos establecer un doble sentido: o lo recibió en cuanto hombre o lo recibió en cuanto Dios. Si en cuanto hombre, no se plantea el menor problema, porque es menor que el Padre. Pero si lo recibió en cuanto Dios, no se demuestra por eso que sea menor que el Padre, ya que lo recibió por nacimiento, no por indigencia. Porque en el único Verbo de Dios todos los preceptos son de Dios, que el Padre, engendrando, los dio al que nació, y no, al engendrar, se los impuso al necesitado. Por eso el Padre engendró tanto cuanto él es, pues engendró de sí mismo un verdadero Hijo, engendró de la plenitud de la divinidad un Hijo perfecto, que no había de perfeccionarse al crecer en edad [19].

Pero te pregunto con un ejemplo más sencillo: ¿por qué al hijo de un hombre, que es hombre, si recibe un precepto de su padre,

hanc potestaten, gignendo cum Pater æqualem sibi, dedit ei omnium rerum tantam, quanta ipsi Patri est, potestatem. Si enim minus habet in potestate aliquid quam Pater, non sunt eius omnia quæ habet Pater: sed quia eius sunt, tantam procul dubio habet potestatem quantum Pater. Præceptum quoque aut ut homo accepit, aut ut Deus: si ut homo, nulla quæstio est, quia ut homo est Patre minor: si ut Deus, non hinc ostenditur minor; quia nascendo id accepit, non indigendo. In Verbo enim unico Dei omnia præcepta sun Dei, quæ ille gignnes dedit nascenti, non cum genuisset addidit indigenti: ac per hoc tantum genuit quantus est ipse; quia de seipso genuit verum Filium, et perfectum genuit plenitudine divinitatis, non perficiendum [777] ætatis accessu. Sed humilius a te quæro, quare filium hominis quemlibet hominem si præceptum accipiat a patre, non eum dicis alte-

[19] Veamos cómo desarrolla este mismo pensamiento en otra obra: «*Este mandato,* dice, *recibí de mi Padre.* El Verbo recibió el mandato sin palabras, porque todo mandato está en el Verbo. Cuando se dice que el Hijo recibe del Padre lo que sustancialmente tiene, según está escrito: *Así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio al Hijo tener la vida en sí mismo,* siendo el Hijo la misma vida, no se disminuye su poder, sino que se manifiesta su generación. Porque el Padre no añadió nada al Hijo, como si hubiese nacido imperfecto, sino a quien engendró perfecto le dio todo en la misma generación. Así comunicó su igualdad al que no engendró desigual» *(In Io. evang. tr.* 47,14; *Serm.* 140,6)

no dices que es de otra sustancia, y al Hijo de Dios, que es Dios, porque recibe un precepto del Padre, te atreves a negarle que sea de la sustancia paterna? Perfectamente se puede sostener que recibió el precepto del Padre y que es de la misma sustancia del que le dio el precepto. ¿Quién soportará comprobar que te opones a esto, si acuden a escucharte hombres, padres e hijos, que son de la misma sustancia, y los hijos no son degenerados por percibir preceptos de sus padres?

Pero puede que digas: los padres instruidos dan preceptos a los hijos indoctos. Aplícalo ahora al Hijo de Dios, nacido Dios de Dios Padre, pero que tuvo que nacer imperfecto si recibió preceptos por ser un indocto. Ahora bien: puesto que nació perfecto, el Padre, al engendrarle, le dio preceptos, y él, naciendo, los recibió. Pues jamás el verdadero Hijo de Dios nació indocto. Por otra parte, el Hijo siempre existió.

CAPITULO XV

EL HIJO ES DE LA MISMA SUSTANCIA QUE EL PADRE

1. No niegas que el Hijo exista en la forma de Dios, pero niegas que sea igual a Dios Padre y piensas que el Padre tiene una naturaleza superior a la del Hijo. Como si el Padre no pudiese comunicar del todo al Hijo la forma de la que le engendró, no creándole ni haciéndole de otra sustancia. O bien pudo engendrar en su único Hijo su forma plena, y, sin embargo, no la engendró

rius esse substantiæ, et Filium Dei Deum ob hoc audes negare paternæ esse substantiæ, quia præceptum accepit a Patre? Prorsus, et præceptum a Patre accepit, et eiusdem substantiæ est, cuius est ille qui dedit. Quis te contradicentem ferat, si ad te audiendum homines patres filiique concurrant, eiusdem utrique substantiæ; nec ideo filii degeneres, quod ita præcepta eis dederint patres? Sed forte dicis, patres doctos filiis indoctis dedisse præcepta. Refer nunc te ad Dei Filium, de Deo Patre natum Deum, qui utique imperfectus est natus, si præceptum accepit indoctus. Quia vero perfectus est natus, præceptum dedit ille gignendo, accepit iste nascendo. Nunquam enim verus Dei Filius indoctus fuit: filius autem nunquam non fuit.

XV. 1. In forma Dei Filium esse non negas, et Deo Patri æqualem negas, maiorem Patris formam putans esse quam Filii: tanquam non habuerit Pater unde formam suam compleret in Filio, quem de se ipso genuit, non fecit ex nihilo, non ex alio. Aut si formam suam in unico Filio plenam gignere potuit, nec tamen genuit plenam, sed minorem; quid sequatur

plena, sino menor. Considerad qué es lo que se deduce de esto. Y volved al redil, para que no os veáis obligados a sostener que el Padre es un envidioso.

Decís que el Hijo es Dios, decís que es el Señor, pero admitís dos dioses y dos señores, contra lo que proclama la Escritura: *Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un solo Señor.* ¿Qué os aprovecha con semejante sacrilegio otorgar al Padre una naturaleza tan excelsa si se la negáis al Hijo? ¿Acaso si el uno es mayor y el otro menor, no son dos dioses y dos señores? Si deseáis veros libres de este error, confesad que uno es el Padre y otro el Hijo, y no digáis que ambos son a la vez dos, sino un único Señor Dios. Afirmáis que el Hijo es rey, nacido ciertamente del Padre rey; y no consideráis que entre los humanos los hijos de los reyes, aunque no sean reyes por haber nacido de reyes, son hombres por haber nacido de hombres; tampoco comparten la potestad regia con sus padres, pero tienen la misma naturaleza. Vosotros concedéis al Hijo de Dios el ser Rey de los reyes juntamente con el Padre y le negáis con impía vanidad la naturaleza paterna.

Decís que es desigual a Dios Padre *el que no por usurpación,* esto es, *el que no consideró ajeno el ser igual a Dios, pero,* sin buscar su propio interés, sino el nuestro, *se humilló,* no perdiendo la forma de Dios, sino *asumiendo la forma de siervo,* en la que *se hizo obediente* al Padre *hasta la muerte de cruz.* En esta forma no queréis reconocerle menor a Dios Padre para así negar que en la forma de Dios sea igual al Padre.

attendite, et in viam redite, ne cogamini Patrem invidum dicere. Dicitis Deum Filium, dicitis Dominum; sed ut duos deos dominosque faciatis, contra Scripturam clamantem: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est* (Deut 6,4). Quid autem in hoc sacrilegio vobis prodest, quod Patri datis tantam formam, quantam non datis Filio? Numquid si unus maior, alter est minor, ideo non sunt dii et domini duo? Si carere cupitis hoc errore, sic dicite alium esse Patrem, alium esse Filium, ut tamen simul ambos non duos dicatis, sed unum Dominum Deum. Dicitis regem Filium de rege Patre utique natum: nec intuemini in genere humano filios regum etiamsi non sunt ex regibus reges, esse tamen ex hominibus homines; nec habere potestatem cum patribus regiam, et tamen eamdem tenere naturam. Vos autem Filio Dei regis regnum cum Patre conceditis, et naturam paternam vanitate impia denegatis; eumque Deo Patri dicitis inæqualem, *qui non rapinam,* hoc est, non alienum *arbitratus est esse aequalis Deo; sed* tamen non intendens quæ sua sunt, sed quæ nostra sunt, *semetipsum exinanivit;* non formam Dei perdens, sed *formam servi accipiens,* in qua est Patri *factus oboediens usque ad mortem crucis* (Phil 2,6-8). In qua forma eum non vultis sic agnoscere Patre Deo minorem, ut in Dei forma Patri non

Dices: «Nosotros somos llamados hijos por gracia, no hemos nacido hijos por naturaleza. Luego el Unigénito es Hijo, por serlo según la naturaleza de su divinidad, es decir, por haber nacido Hijo». Estas palabras no sólo son tuyas, también las hacemos nuestras. ¿Por qué pretendes que no sea de la misma naturaleza del Padre aquel a quien confiesas Hijo de Dios por naturaleza y no por gracia? Considera la infamia que estás defendiendo. ¿Acaso no es preferible quitar al Hijo de Dios rey el reino paterno a quitarle la naturaleza?

2. Con anterioridad ya disputé suficientemente sobre el Espíritu Santo: cómo también él viene de Dios y, sin embargo, no es hijo, porque se lee que viene de Dios por procesión, no por generación. Dices: «Nosotros no admitimos la naturaleza respecto al Dios Padre no nacido». Y como dando la razón de por qué no admitís la naturaleza en relación a Dios Padre, añades seguidamente: «Creemos lo que dijo Cristo, *Dios es espíritu*». Como si Cristo, en cuanto Dios, no fuese espíritu; y, sin embargo, de él dijiste que es Hijo por naturaleza. Luego no basta que el Padre sea espíritu para negarle la naturaleza. En todo caso, no queréis que sea naturaleza, porque no ha nacido; pues pensáis que la naturaleza viene de nacer. Sabed de una vez que lo que es cada cosa lo es en virtud de su sustancia, que es lo mismo que en virtud de su naturaleza. De todos modos, si creéis que no se debe decir que el Padre y el Hijo

negetis æqualem. «Nos», inquis, «dicti sumus filii gratia, non natura hoc nati: ideo unigenitus est Filius, quia quod est secundum divinitatis suæ naturam, hoc est natus Filius». Hæc non tua solum, verum etiam nostra sunt verba. Cur ergo quem Dei Filium natura non gratia confiteris, eiusdem naturæ, cuius Pater est, non esse contendis, nec quid mali abs te dicatur [778] attendis? Nonne regis Dei Filio paternum regnum au ferres tolerabilius quam naturam?

2. De Spiritu autem sancto, quomodo et ipse de Deo sit, nec tamen et ipse filius sit, quoniam procedendo, non nascendo legitur esse de Deo, iam superius, quantum satis visum est, disputavi. «Nos», inquis, «in Patrem Deum innatum, naturam non accepimus». Et tanquam rationem reddens, cur Dei Patris non dicatis esse naturam, mox adiungis, et dicis: «Credimus quod ait Christus: *Spiritus est Deus*» (Io 4,24), quasi Christus secundum id quod Deus est, non spiritus sit, quem tamen natura Filium esse dixisti. Non ergo Pater ideo natura non est, quia spiritus est. Sed forte quia natus non est, ideo eum non vultis esse naturam; putatis enim quod a nascendo natura sit dicta. Scitote ergo, quod unaquæque res esse dicitur per substantiam, hoc esse utique per naturam. Certe si non putatis esse dicendum, eiusdem Filium cuius Pater est esse naturæ; dicite cuius Pater est esse substantiæ: ad causam quæ inter nos agitur, sufficit nobis. Verumtamen admonendi estis, ut intueamini quod ait Apostolus: *His qui natura non sunt dii, servis-*

son de la misma naturaleza, decid que son de la misma sustancia. Para la cuestión que entre nosotros se debate esto es suficiente [20].

Sin embargo, debéis ser advertidos, para que consideréis lo que dice el Apóstol: *Servisteis a los que por naturaleza no son dioses*, en donde mostró con toda certeza que debemos servir al Dios que es Dios por naturaleza. Por tanto, vosotros, que creéis que Dios Padre no es Dios por naturaleza, pensad cómo le constituís. Y si os queda una pizca de pudor, avergonzaos. He aquí que os decimos: no servimos a un dios que no es dios por naturaleza, no sea que nos identifiquemos con aquellos de quienes se dijo: *Servisteis a los que por naturaleza no son dioses*. Si vosotros queréis ser iguales a ellos, pediremos para que no lo queráis, y digáis que Dios Padre es Dios por naturaleza, y no neguéis que el Hijo del Padre, al que concedéis que es Hijo, no por gracia, sino por naturaleza, sea de la misma naturaleza que el Padre y no otra cosa que verdadero Hijo.

Pues ¿cómo decís que también vosotros confesáis al verdadero Hijo y no negáis que es semejante al Padre, cuando negáis que es de la misma sustancia del Padre? Porque como la misma sustancia revela al verdadero hijo, la sustancia distinta revela al que no es verdadero hijo. ¿Cómo decís que el Hijo es semejante al Padre y no queréis concederle la sustancia del Padre? ¿Acaso la pintura o la estatua de un hombre no es semejante a él y, sin embargo, no se les puede llamar hijos, puesto que son de distinta sustancia? Sin

tis (Gal 6,8), ubi certe nos Deo qui natura est Deus, servire monstravit. Vos ergo qui Deum Patrem non natura Deum esse creditis, ubi eum constituatis, advertite; et si ullus in vobis pudor est, erubescite. Ecce nos dicimus vobis, non servimus Deo qui natura non est Deus; ne simus tales, quales fuerunt illi quibus dictum est: *His qui natura non sunt dii, servistis*. Vos si tales esse vultis, pelimus ne velitis, et Deum Patrem natura Deum esse dicatis, eiusque Filium, quem non gratia, sed natura Filium iam esse dicitis, eiusdem naturæ cuius Pater est non negetis, ne nihil aliud quam Filium esse verum negetis. Quomodo enim dicitis, et verum Filium vos profiteri, et Patri similem non negare, quando eum negatis unius cum Patre esse substantiæ? Sicut autem verum Filium indicat una substantia, sic non verum diversa substantia. Quomodo autem Filium Patri similem dicitis, cui Patris substantiam dare non vultis? Nonne similis homini est pictura vel statua, et tamen filius dici non potest, quia diversa substantia est? Homo nempe ad

[20] En el debate con Maximino, éste había afirmado que Dios Padre no tenía naturaleza por no haber nacido (15,15). Nos basta, replica el Santo, que digáis que tiene sustancia y que esa sustancia la posee el Hijo. Para los latinos, dada la identificación de los términos naturaleza y sustancia, el argumento de Maximino se presenta como una razón desmañada, destinada a tener poco éxito (*S. Agostino...*, p.74).

duda alguna, el hombre fue creado a semejanza de Dios, y porque no es de su única y misma sustancia, no es verdadero hijo, y por eso se hace hijo por gracia, ya que no lo es por naturaleza. Luego si queréis confesar al verdadero Hijo de Dios, ante todo y básicamente decid que es de su única y misma sustancia, para que le reconozcáis como verdadero Hijo e Hijo de Dios, semejante en todo al Padre. Porque al que pensáis que tiene una sustancia distinta, le hacéis más diferente que semejante, y le negáis por completo que sea verdadero Hijo.

Pues queréis saber cuánto importa tener una e idéntica sustancia para dar a conocer al verdadero hijo. Aunque el hijo de un hombre sea hombre, semejante a su padre en algunas cosas y en otras diferente, sin embargo no puede negarse que es verdadero hijo, pues es de su misma sustancia, y porque es verdadero hijo, no puede negarse que es de su misma sustancia. Pero vosotros de tal modo afirmáis que el verdadero Hijo de Dios es semejante al Padre, que pretendéis que sea de distinta sustancia, cuando sólo por la sustancia puede conocerse al verdadero hijo. Pues dos hombres verdaderos, aunque ninguno de ellos sea hijo del otro, son, sin embargo, de una misma sustancia. Pero el hombre de otra sustancia bajo ningún concepto puede ser verdadero hijo de un hombre, a no ser que sea de la misma sustancia de su padre, aunque no sea en todo semejante a él.

Por lo cual, el verdadero Hijo de Dios es con el Padre de una sola sustancia, porque es verdadero Hijo, y es en todo semejante al Padre, porque es Hijo de Dios. Pero no es lícito afirmar, como

Dei similitudinem factus est; tamen quia non est unius eiusdemque substantiæ, non est verus filius; et ideo fit gratia filius, quia non est natura. Si ergo vultis Dei Filium verum confiteri, prius illum ac præcipue dicite unius eiusdemque substantiæ, ut tanquam verum Filium et Dei Filium per omnia similem Patri esse dicatis. Nam quem substantiam putatis habere diversam, plus eum dissimilem quam similem dicitis, et omnino verum Filium denegatis. Nam vultis nosse, ad ostendendum verum filium quantum valeat una eademque substantia: etiamsi filius hominis homo in quibusdam similis, in quibusdam sit dissimilis patri; tamen quia eiusdem substantiæ est, negari verus filius non potest; et quia verus est filius, negari eiusdem substantiæ non potest. Vos autem ita [779] dicitis verum Dei Filium similem Patri, ut substantiæ velitis esse diversæ, per quam solam potest filius verus ostendi. Nam duo veri homines etsi nullus eorum filius sit alterius, unius tamen sunt et eiusdem substantiæ: homo autem alterius, hominis verus filius nullo modo potest nisi eiusdem cum patre esse substantiæ, etiamsi non sit per omnia similis patri. Quocirca verus Dei Filius et unius cum Patre substantiæ est, quia verus Filius est; et per omnia est Patri similis, quia Dei

acontece con los hijos de los hombres o de cualquier animal, que el verdadero Hijo de Dios es ciertamente de la misma sustancia con el Padre, aunque no en todo semejante a él. Por consiguiente, aceptad con nosotros el Concilio de Nicea si queréis llamar a Cristo verdadero Hijo de Dios [21].

3. Dices: «Se nos acusa de admitir diversas naturalezas». ¿Qué otra cosa dices del Padre y del Hijo? ¿Qué otra cosa dices? ¿Acaso piensas que estás libre de esta acusación por añadir a continuación: «Pero has de saber que nosotros sostenemos que el Padre, que es espíritu, engendró un espíritu antes de todos lo siglos, que Dios engendró a Dios?» Esto afirmáis y es cierto; pero callaste lo que es falso y execrable. Pues es verdadero decir que «el espíritu engendró al espíritu». Pero esto, que es verdadero, lo decís con cierta intención, ya que también es espíritu el de diversa naturaleza. Pues son de diversa naturaleza el Espíritu de Dios o Dios Espíritu y el espíritu del hombre y, sin embargo, los dos son espíritu; asimismo, son de naturalezas diversas el espíritu del hombre y el espíritu del animal. También se llama a Dios Dios y al hombre dios, como está escrito: *Sois dioses;* del mismo modo, Moisés fue dado como dios al faraón. Ahora bien: siendo diversas las sustancias de Dios y del hombre, con todo los dos son llamados dios.

Filius est. Neque enim sicut contingit in filiis hominum vel quorumcumque animalium, ita fas est dicere, verum Dei Filium substantiæ quidem unius esse cum Patre, sed non per omnia similem Patri. Nicænum igitur tenete nobiscum concilium, si vultis Christum dicere verum Dei Filium.

3. «Diversas», inquis, «accusamur dicere naturas». Et quid aliud dicis de Deo Patre et Deo Filio? quid aliud dicis? An ideo putas ab ista accusatione purgari, quia continuo subiungis dicens: «Hoc scito quod nos dicimus, quod Pater spiritus spiritum genuit ante omnia sæcula, Deus Deum genuit?» Hoc quidem dicitis, et verum dicitis: sed hoc tacuisti, quod falsum et exsecrabile dicitis: «Spiritus» enim «spiritum genuit», verum dicitis, sed hoc verum ea intentione vos dicitis, quia etiam diversæ naturæ dicitur spiritus. Nam diversæ naturæ sunt Spiritus Dei, sive Spiritus Deus, et spiritus hominis; et tamen uterque dicitur spiritus. Item diversæ naturæ sunt spiritus hominis et spiritus pecoris; et tamen nihilominus uterque spiritus dicitur. Item dicitur, Deus Deus, et dicitur deus homo, sicut dictum est: *Dii estis* (Ps 81,6). Et sicut datus est deus Moyses Pharaoni (cf. Ex 7,1). Et cum

[21] La fórmula de Rímini, aludida por el obispo godo, enseñaba que el Hijo era semejante al Padre según las Escrituras. Simonetti la describe en estos términos «La fórmula de Rímini presenta un carácter acentuadamente político: quiere ser una fórmula de compromiso que pueda contentar a todos, y por eso evita tocar aquello que ya había llegado a ser el punto fundamental de divergencia entre los arrianos y los ortodoxos, es decir, la naturaleza de la relación que une al Hijo con el Padre» *(Arianesimo Latino,* p 676). Es lógico que Agustín rechace el término «semejante», que nos puede llevar a establecer la desigualdad sustancial, y, en consecuencia, recurra al Concilio de Nicea

En resumen: sois argüidos con toda razón, aunque digáis de Dios Padre y de Dios Hijo que «el espíritu engendró al espíritu», pues admitís en ellos diversas naturalezas; tampoco por decir «Dios engendró a Dios» rechazáis que los dos sean de diversa naturaleza, pues no admitís que el Hijo es en todo igual al Padre. Porque si enseñareis que el Hijo es en todo igual al Padre, también reconoceríais que hay que confesarlos de la única y misma naturaleza o sustancia.

Lógicamente, si piensas purificarte de este crimen que se os imputa, a saber: que sostenéis que son diversas las naturalezas de Dios Padre y de Dios Hijo, así como dices: «El espíritu engendró al espíritu», debes decir también: «El espíritu engendró al espíritu de la misma naturaleza o sustancia»; y del mismo modo que dices: «Dios engendró a Dios», también has de decir: «Dios engendró a Dios de la misma naturaleza o sustancia». Porque si esto creyeres y afirmares, no se te volvería a acusar bajo ningún pretexto sobre esta cuestión. Pero si no dijeres esto, ¿de qué te sirve decir que «el verdadero Padre no nacido engendró un verdadero Hijo», ya que sin la menor duda no será verdadero Hijo, si no es con el que le engendró de la única y misma sustancia? [22]

4. El Hijo dice ciertamente, dirigiéndose al Padre: *Pues ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero,*

sit Dei et homini diversa substantia, tamen uterque appellatur Deus. Prorsus veraciter arguimini, quamvis dicatis de Deo Patre et Deo Filio: «Spiritus spiritum genuit», naturas tamen diversas dicere; et quamvis dicatis, «Deus Deum genuit», etiam sic non recedere a diversitate naturæ, quia non per omnia similem Patri esse dicitis Filium. Nam si per omnia simitem diceretis, consequenter intellegeremini quod eos diceretis etiam unius eiusdemque esse naturæ sive substantiæ. Si ergo ab hoc crimine quod vobis obicitur, Dei Patris et Dei Filii vos dicere naturas esse diversas, purgare te cogitas; sicut dicis: «Spiritus spiritum genuit», ita dic: Spiritus eiusdem naturæ sive substantiæ spiritum genuit. Item, sicut dicis: «Deus Deum genuit», ita dic: Deus eiusdem naturæ sive substantiæ Deum genuit. Hoc si credideris, et dixeris, nihil de hac re ulterius accusaberis. Si autem hoc non dixeris, quid prodest quia dicis: «Venus innatus Pater verum genuit Filium»; cum procul dubio verus Filius non sit, si non est unius eiusdemque substantiæ cum illo qui genuit?

4. Dicit quidem Filius ad Patrem: *Haec est autem vita aeterna, ut*

[22] «En realidad, el concepto espíritu es demasiado vago, y capaz de muchas determinaciones, para que Agustín se pueda conformar con la afirmación de Maximino: se habla del espíritu del hombre y del espíritu de Dios, y, sin embargo, ambos son de diversa naturaleza. Dado que también decían los arrianos que el Hijo es semejante al Padre, pero no en todo, la afirmación de Maximino *Deus Deum genuit* no es suficiente para salvaguardar la consustancialidad del Hijo. Por eso, también esta expresión es rechazada como deamasiado genérica» (S. *Agostino* ..., p. 80)

y al que enviaste, Jesucristo; esto es, que conozcan como a único Dios verdadero a ti y al que enviaste, Jesucristo. Basados en estas palabras, sólo admitís como verdadero Dios al Padre y no a éste con el Hijo. Entonces, ¿qué otra cosa hacéis sino negar que el Hijo es verdadero Dios? Ahora bien: puesto que el Padre y el Hijo no son dos dioses, sino un único Dios, evidentemente también el Hijo es verdadero Dios, y junto con el Espíritu Santo es un solo Dios.

Y no debe hacernos vacilar el que en este texto no se nombre al Espíritu Santo, como si no fuera Dios o no fuera verdadero Dios. Esto es lo mismo que si alguno dijera que Cristo no conocía lo que es de Dios, porque dijo el Apóstol: *Nadie conoce lo que es de Dios sino el Espíritu de Dios. Nadie conoce, sino el Espíritu de Dios,* quiere decir que «Sólo el Espíritu de Dios lo conoce». Pero así como no se excluye a Cristo de este conocimiento, del que se afirma que sólo el Espíritu de Dios lo tiene, del mismo modo, por decir que el Padre y Cristo son el solo Dios verdadero, no se excluye al Espíritu Santo. Así, aquel hombre, del que se decía en el Apocalipsis que nadie lo conocía, sino el mismo que lo tenía escrito, esto es, Cristo, ciertamente lo conocía el Padre, lo cual no podéis negar; también lo conocía el Espíritu Santo, aunque lo neguéis. *Pues el Espíritu todo lo sondea, hasta las sublimidades de Dios.* Es posible que, porque es llamado escudriñador, se le niegue que pueda comprender; en tal caso, habrá que negar que Dios

cognoscant te solum verum Deam, et quem misisti Iesum Christum (Io 12,3), id est, te et quem misisti Iesum Christum, cognoscant solum verum Deum. In quibus verbis vos solum Patrem non [780] cum Filio verum accipientes Deum, quid aliud quam Filium negatis verum Deum? Quia vero Pater et Filius, non duo dii, sed unus est Deus; sine dubio et Filius verus est Deus, et adiuncto Spiritu sancto solus est Deus. Neque enim movere nos debet, quod nominatus non est hoc loco Spiritus sanctus, tanquam non sit Deus, aut non sit verus Deus. Tale est enim hoc quale si quis dicat, nescire Christum ea quæ Dei sunt; quoniam dixit Apostolus sic: *Et quae Dei sunt, nemo scit, nisi Spiritus Dei* (1 Cor 2,11). Hoc est enim: *Nemo scit, nisi Spiritus Dei,* quod est: Solus ea scit Spiritus Dei. Sicut ergo ab hac scientia, quam non habere nisi Spiritus Dei dictus est, non excluditur Christus; sic ab eo quod Pater et Christus dictus est solus verus Deus, non excluditur Spiritus sanctus. Sic et nomen illud quod in Apocalypsi nemo nosse dictus est, nisi ipse qui hoc habebat scriptum (cf. Apoc 19,12), id est Christus, noverat utique et Pater, quod negare non potestis; noverat et Spiritus sanctus, etiamsi negetis. *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam altitudines Dei* (1 Cor 2,10). Nisi forte quia scrutator dictus est, negatur apprehendere: negetur ergo Deus appehendere corda et renes hominum;

penetra los corazones y los riñones del hombre, ya que está escrito: *Dios, que escruta los corazones y los riñones.*

Luego de tal modo se dice que Dios Padre y Jesucristo son el solo Dios verdadero, que de ninguna manera el Espíritu Santo pueda ser excluido de la realidad de la deidad. Porque el Hijo no dice que, conforme a tu sentir, «Dios es el solo poderoso, el solo sabio, el solo Padre bueno». Pues el único y solo Dios es la Trinidad, como lo manifiesta todo lo que con anterioridad hemos repetido hasta la saciedad [23].

5. Afirmas con toda verdad que «Dios Padre engendró al Hijo Dios, no perfectible, sino perfecto». Pero, puesto que no quieres equiparar la perfección del Hijo a la perfección del Padre, sostienes un error y contradices la verdad, según la cual el Hijo es verdadero Hijo. Dices: «El hombre, si pudiera engendrar un hijo perfecto, no engendraría un niño, que ya al cabo de los años llegue por fin a cumplir la voluntad de su progenitor». Ciertamente, estás hablando en contra tuya. Y para que no se vuelva contra ti lo que acabas de afirmar, reconoce la igualdad del Padre y del Hijo. Porque también el hombre, si pudiera, engendraría en el mismo instante de la concepción un hijo igual a sí y no esperaría que transcurriesen los años, para que, en la forma de hijo, éste pudiera cumplir la voluntad paterna.

scriptum est enim: *Scrutans corda et renes Deus* (Ps 7,10). Ita ergo dictus est solus verus Deus Pater et Iesus Christus, ut ab hac veritate deitatis nullo modo alienaretur Spiritus sanctus. Non autem Filius, ut tibi videtur, «solum potentem, solum sapientem, solum bonum Patrem dicit esse Deum». Deus autem unus et solus est ipsa Trinitas, ut ostendunt ea quæ superius iam sæpissime diximus.

5. Quod autem «non proficientem, sed perfectum Deus Pater genuerit Filium Deum», verum dicis. Sed quod ipsam Filii perfectionem, perfectioni Patris non vis æquare, hoc falsum dicis, et veritati qua verus est Filius contradicis. «Homo enim si posset», inquis, «perfectum mox generare filium, non parvulum generaret, qui coaugmentatis annis tandem aliquando sui genitoris impleat voluntatem». Verissime omnino contra te loqueris. Sed ut contra te non sit quod loqueris, agnosce æqualitatem Patris et Filii. Quia et homo si posset, filium mox generaret æqualem, nec exspectaret annos, per quos in forma filii posset voluntas eius impleri. Deus ergo cur non æqualem genuit Filium, cui nec anni necessarii fuerunt per quos id impleretur, nec omnipotentia defuit? An forte noluit? Ergo, quod absit, invidit. Sed non invidit: æqualem igitur genuit. Ac per hoc unius eiusdem-

[23] Simonetti concluye: «Toda esta argumentación agustiniana tiene su significado y consistencia por estar incluida en el concepto más amplio de la unidad de la operación divina, corolario directo de la rígida concepción que Agustín tiene de la Trinidad como único Dios» (*S. Agostino.*, p.82).

Entonces, ¿por qué Dios no engendró un Hijo igual a sí, al cual no le sean necesarios los años para cumplir la voluntad paterna ni le falte la omnipotencia? ¿Por ventura no quiso? En tal caso, ¡qué horror!, tuvo envidia. Pero si no tuvo envidia, se sigue que le engendró igual a sí [24]. Y por ello es de la única y misma sustancia. Pues el hombre, precisamente por no poder, no engendra un hijo igual a sí, y, sin embargo, le engendra de la misma sustancia que él es. Si no fuese de la misma sustancia, con toda certeza no podría ser verdadero hijo.

Mas ¿qué es lo que intentas al afirmar: «el Padre engendró tal Hijo cual es ahora y cual permanecerá por siempre»? Tu afirmación sería correcta si no negaras que el verdadero Hijo es igual al Padre. Ahora bien: como le llamas perfecto y no le reconoces igual, y no niegas que nació tal cual permanecerá por siempre, sin duda alguna declaras al Hijo menor que el Padre, ya que así permanecerá por siempre. Por esto el hijo de un hombre nace menor que su Padre: porque nace imperfecto y, por crecimiento, llega a adquirir la forma de su padre. El Hijo de Dios nació menor que el Padre y, porque es perfecto y ha nacido inmortal, no admite crecimiento alguno, y su misma perfección le hace ajeno por toda la eternidad a la forma del Padre. He aquí lo que creéis; he aquí lo que afirmáis; he aquí, lo que es peor, lo que enseñáis.

Pero dices: «Entre los oyentes se da el suficiente discernimiento para elegir uno de estos dos extremos: o admitir que el Hijo fue obediente al Padre, "humillándose y tomando la forma de siervo", al cual el Padre "le dio el nombre que está sobre todo nombre"; o

que substantiæ: quandoquidem homo, qui propterea quia non potest non gignit æqualem, eiusdem tamen substantiæ gignit filium, cuius est ipse. Quod si non esset, profecto verus filius esse non posset. Quid est ergo quod dicis: *Pater talem genuit Filium qualis et nunc est, qualis et permanet sine fine?* Hoc bene diceres, si Patri æqualem verum Filium non negares. Cum vero perfectum dicis, et æqualem negas, et talem qualis [781] est natus sine fine permanere non negas; procul dubio minorem Patre filium sine fine manere pronuntias. Ac per hoc nascitur filius hominis minor Patre; et quia imperfectus nascitur, crecendo ad formam pervenit patris: natus est filius Dei minor Patre; et quia perfectus atque immortaliter natus est, nullum accipit incrementum, sed eum ipsa perfectio a forma Patris in æternum efficit alienum. Ecce quæ creditis, ecce quæ dicits; ecce sunt, quod peius est, quæ docetis. Sed «in auditorum», inquis, «est arbitrio, ut eligant alterum de duobus: aut obœdientem Patri Filium, qui *se exinanivit, formam servi accipiens,* cui et Pater *donavit nomen quod est super omne*

[24] Véase la nota 6.

quedarse con tu interpretación». En verdad, los oyentes, a los que Dios da inteligencia, no eligen uno de estos dos extremos, eligen los dos, a saber: que el Hijo fue obediente al Padre y mi interpretación, o mejor, mi exposición, por la que mostré que fue obediente en la forma de siervo, sin perder la forma de Dios, en la que es igual al Padre. Por tanto, considera en qué sentido tan ofensivo atribuyes la obediencia al Hijo de Dios, al cual rebajas la naturaleza en su divinidad.

CAPITULO XVI

El Padre de Cristo es también Dios de Cristo

1. ¿Cuándo has oído de mí que «a causa de los judíos, por humildad, que no por verdad, dijo el Hijo que su Padre es su Dios»? Tal cosa nunca me la has podido oír a mí, porque nunca la he dicho. Pero así como la misma forma de siervo es verdadera y no es falsa, así dijo con verdad y no fingió por humildad que su Padre, a causa de ella, es también su Dios. En efecto, ¿qué fruto puede sacar la humildad cuando se perjudica a la verdad? [25] Tú, en

nomen (Phil 2,7-9), aut interpretationem tuam». Prorsus auditores quibus donat Dominus intellectum, non unum de duobus istis eligunt, sed utrumque; id est, et obœdientem Patri Filium, et interpretationem, vel potius expositionem meam, qua ostendi sic obœdientem fuisse in forma servi, ut formam non amitteret Dei, in qua æqualis est Patri. Tu vero vide quam contumeliose Filio Dei tribuas obœdientiam, cuius minuis in divinitate naturam.

XVI. 1. Quando autem a me audisti «propter Iudæos, humilitatis, non veritatis gratia, dixisse Filium quod Deus eius sit Pater eius?» Hoc a me ita nunquam audire potuisti, sicut nunquam dixi: sed plane dixi, propter formam servi dictum esse. Sicut autem ipsa forma servi vera, non falsa est; ita Patrem suum esse etiam propter illam Deum suum, veraciter dixit, non humiliter finxit. Quis enim est humilitatis, fructus ubi detrimentum est veritatis? Tu autem istam certissimam veritatem ita es refutare conatus, ut

[25] San Agustín es uno de los Padres que más ha insistido en la humildad. Su experiencia personal le impulsaba a inculcarla en la más mínima oportunidad que se le presentase. Este brevísimo pasaje nos recuerda otros muchos textos, que no podemos reproducir en unas líneas. Nos conformaremos con citar éste: «Desde luego, aplaudo mucho la respuesta a los objetantes, que dicen: "Parece razonable lo que sostienes, pero es soberbio decir que los hombres pueden vivir sin pecado". Contesta él que si ésa es la verdad, ningún orgullo hay en decirla. Y añade con mucha agudeza y acierto: "¿En qué parte se ha de colocar la humildad? No cabe duda que ha de ir con la falsedad si la soberbia está de parte de la verdad". Por lo cual, concluye con razón, que la humildad debe hermanarse con la verdad y no con *la mentira» (De nat. et grat.* 34,38). No podemos menos de pensar en la conocida frase de Santa Teresa de Jesús: «Humildad es andar en verdad» *(Las Moradas,* 6,10,7).

cambio, te has empeñado en refutar esa verdad ciertísima hasta llegar a decir por eso que las mismas palabras con que dice el Señor ***mi Dios y vuestro Dios*** no pertenecen a la forma de siervo, porque el Señor se sirvió de esas palabras después de la resurrección; como si por la resurrección hubiese destruido la forma de siervo y no más bien la hubiese mudado en mejor; como si no hubiese resucitado también el mismo que murió; como si la misma forma que sufrió la muerte, esa misma forma no hubiese vuelto a la vida; como si no fue elevada al cielo esa misma forma, y en esa misma forma el Hijo de Dios está sentado a la derecha del Padre, y en la misma ha de venir a juzgar a vivos y muertos. ¿Acaso no es clarísima la contestación de los ángeles, que dicen: *Volverá así como lo habéis visto marcharse al cielo?* ¿Por qué no iba a decir después de la resurrección: ***Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios,*** cuando había subido en la misma forma, por la cual desde el tiempo es Dios suyo el que sin tiempo es Padre suyo? Por esa forma no sólo después de la resurrección, sino también después del juicio *se someterá a aquel que le ha sometido todas las cosas.* Por tanto, creo que es superfluo discutir de qué modo han sido dichos cuantos testimonios has aducido, con los cuales llegarías a probar que es llamado Dios de Cristo el mismo que es Padre de Cristo. Y además, pienso que tampoco tú debes dudar de que los has recordado en vano.

2. En cambio, ignoro por completo para qué has recordado y qué has querido probar con aquello, cuando, constituido Señor en

diceres ideo verba ipsa, quibus ait Dominus: *Deum meum et Deum vestrum* (Io 20,17), ad formam servi non pertinere, quia eis verbis post resurrectionem usus est Dominus, quasi formam servi resurrectione consumpserit, ac non potius in melius commutaverit; quasi non qui mortuus est, ipse etiam resurrexerit; quasi non forma quæ occisa est, ipsa revixerit; quasi non ipsa in caelum levata sit, in ipsa Dei Filius sedeat ad dexteram Patris, in ipsa venturus sit ad vivos et mortuos iudicandos. Nonne clarissima contestatio est Angelorum dicentium: *Sic veniet, quemadmodum vidistis eum euntem in caelum* (Ac 1,11). Cur ergo post resurrectionem non diceret, *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum* (Io 20,17); quando in eadem forma fuerat ascensurus, propter quam ex tempore Deus est eius, qui sine tempore Pater est eius? Propter quam formam non solum post resurrectionem, verum etiam post iudicium *subiectus erit ei, qui illi subiecit omnia* (1 Cor 15,28). Quotquot ergo testimonia posuisti, quibus probares dictum esse Deum Christi, eum qui Pater est Christi, discutere quemadmodum dicta sint, superfluum iudico: sed a te frustra commemorata esse, puto quod nec tu debeas dubitare.

2. Iam vero illud ubi Dominus in eadem carne quam resuscitaverat

la misma carne que había resucitado, dice a sus discípulos: ***Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; y enseñándolas a guardar todo lo que os he mandado.*** ¿Es que dice: Se me ha dado el poder por mi Dios? Si lo hubiese dicho no debería dudarse de que fue dicho por la misma forma humana. Pero como no lo dijo, no comprendo qué has querido probar con ese testimonio. Sí entiendo que lo has hecho para hablar sin ton ni son. Porque, si tal potestad le fue dada en cuanto Dios, el Padre se la dio al que nacía, no al que la necesitaba, porque la dio al engendrar, no al ir creciendo. Y si tal potestad le fue dada en cuanto hombre, ¿cuál es la cuestión? ¿O es que me has querido advertir que el Señor mandó que las gentes sean bautizadas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo? Allí donde oyes un solo nombre, tú no quieres entender también una sola deidad [26].

3. En cuanto a lo que dices que ya antes de la encarnación de Cristo el Padre es llamado su Dios, porque está escrito: ***Te ha ungido Dios, tu Dios,*** mucho antes de que Cristo haya venido en la carne, ¿no entiendes que fue predicho proféticamente como si ya hubiese sucedido lo que había de venir? ¿Acaso no dice de ese modo profético el mismo Señor: ***Han taladrado mis manos y mis***

constitutus, et eumdem hominem gerens, ait ad discipulos suos: ***Data est mihi omnis* [782] *potestas in caelo et in terra: euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*** (Mt 28,18-20); utquid commemoraveris, et quid inde probare volueris, prorsus nescio. Numquid enim ait: Data est mihi a Deo meo potestas? Quod si dixisset, propter ipsam humanam formam dictum fuisse ambigi non deberet. Quia vero non dixit; quid isto testimonio volueris agere, non intellego. Immo intellego te id egisse, ut abundantius loquereris. Si enim tanquam Deo data est hæc potestas, nascenti eam Pater dedit, non indigenti; quia gignendo dedit, non augendo. Si vero tanquam homini data est hæc potestas, quid habet quæstionis? An forte nos admonere voluisti, quod baptizari Dominus iusserit gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti? Ubi audis unum nomen, et unam non vis intellegere deitatem.

3. Quod autem dicis, et ante incarnationem Christi, Patrem dictum esse Deum eius, quoniam scriptum est: ***Unxit te Deus, Deus tuus*** (Ps 44,7); longe antequam Christus venisset in carne: itane non intellegis in prophetia esse prædictum, tanquam fuerit factum quod erat futurum? Annon sic in prophetia ait ipse Dominus: ***Foderunt manus meas et pedes*** (Ps 21,18): et

[26] La fórmula bautismal es prueba de la unidad de naturaleza, en cuanto se pronuncia un solo nombre para las tres Personas. Los arrianos, sin embargo, rechazan este argumento (*Arianesimo Latino,* p 732).

pies, y todo lo que anunció mucho antes de su pasión, y así manifestó lo que había de venir como si ya hubiese sucedido? Pues dijo proféticamente de las cosas futuras como si hablara de cosas ya pasadas: ***Te ha ungido Dios, tu Dios, con aceite de júbilo sobre todos tus compañeros,*** significando en sus compañeros a los que habían de ser sus siervos, sus socios, sus amigos, sus hermanos y sus miembros. Predijo, pues, lo que iba a suceder: que el Dios de Cristo ungiría a Cristo hombre; el cual, sin embargo, de tal modo fue hecho hombre que permaneciese Dios. Pero le ungiría no con óleo visible y corporal, sino con el Espíritu Santo, a quien la Escritura significa figuradamente como suele con el nombre de aceite de júbilo [27]. Y dijo ***ungió;*** no dijo ungirá, porque en la predestinación ya había sucedido lo que iba a suceder en su tiempo. Temiendo tú que el Espíritu Santo, con quien fue ungido Cristo, aparezca que es mayor que Cristo, porque realmente es mayor que Cristo-hombre —efectivamente, el que santifica es mayor que el que es santificado—; temiendo, pues, esto, tú has querido que con el aceite de júbilo apareciese significada aquella alegría con que el Hijo se alegró con el Padre cuando creó la criatura. Y has recordado, como sueles, testimonios no necesarios a tu causa sobre la alegría del Padre y del Hijo. Pero ¿qué vas a hacer o adónde vas a parar? ¿Cómo, lo que es más claro que la luz, lo vas a negar o lo vas a falsificar, cuando te sea leído lo que el bienaventurado Pedro

ceterea quibus passionem suam tanto ante prænuntiavit, et quod futurum fuerat, tanquam iam factum esset expressit? Dictum est ergo in prophetia rerum futurarum, tanquam locutione rerum præteritarum: ***Unxit te Deus, Deus tuus, oleo exsultationis prae participibus tuis*** (Ps 44,7), participes eius significans, qui futuri fuerant servi eius, socii eius, amici eius, fratres eius, membra eius. Prædictum est ergo quod futurum erat, ut ungeret Deus Christi hominem Chistum: qui tamen sic factus est homo, ut maneret Deus. Ungeret autem, non visibili et corporali oleo, sed Spiritu sancto, quem Scriptura nomine olei exsultationis, figurata, ut solet, locutione significat. Dixit autem: ***Unxit;*** non dixit: Uncturus est, quia in prædestinatione iam factum erat, quod suo tempore futurum erat. Ubi tu timens ne Spiritus sanctus quo unctus est Christus, maior videatur esse quam Christus, quia revera maior est homine Christo; qui enim sanctificat, eo qui sanctificatur est maior: hoc ergo timens, voluisti oleo exsultationis eam lætitiam significatam videri, qua Filius exsultavit cum Patre, quando est condita creatura. Et commemorasti, ut soles, testimonia causæ tuæ non necessaria, de lætitia Patris et Filii. Sed quid facturus est? quo iturus? Quomodo id quod est luce

[27] En la Sagrada Escritura el Espíritu Santo es figurado por el óleo de la alegría. «¿Qué significa el fuego, es decir, la unción con el aceite? Puesto que el aceite alimenta el fuego, es el símbolo del Espíritu Santo» (*Serm.* 227).

dice en los Hechos de los Apóstoles: *A este Jesús de Nazaret a quien Dios ha ungido con Espíritu Santo?* Atiende a lo que estaba profetizado cuando se dijo: *Te ha ungido Dios, tu Dios, con aceite de júbilo,* o bien con *óleo de alegría sobre todos tus compañeros.* En efecto, Dios, a quien se dijo en el mismo salmo: *Tu trono, oh Dios, permanece para siempre; cetro de rectitud es tu cetro real. Has amado la justicia y odiado la iniquidad; por eso te ha ungido Dios, tu Dios.* Dios Padre ungió al Hijo, quien de tal modo se hizo hombre que permanecía Dios, con la unción de que estaba lleno, esto es, con Espíritu Santo. Por eso se escribió de El: *Y Jesús, lleno de Espíritu Santo, se volvió del Jordán.*

CAPITULO XVII

El Espiritu Santo también es creador

1. Dices que no puede entenderse en la persona del Espíritu Santo lo que se dijo del Hijo: *Todo se hizo por medio de El, y sin El no se hizo nada.* Y dices eso para persuadir a cuantos pudieres con lo mismo que a ti te ha persuadido mal, que el Espíritu Santo no es creador, como si leyeses que: *Todo se hizo por medio de El,* sin el Espíritu Santo, o que por medio de ningún otro se hizo todo más que por El. Aunque si leyeses algo parecido, tampoco deberíamos creer que así queda excluido el Espíritu Santo de esa operación por la que es creada la criatura; lo mismo que el Hijo no es

clarius, aut negaturus, aut in aliud quodcumque versurus es, cum recitatur tibi quod beatus Petrus in Apostolorum Actibus dixit: *Hunc Iesum a Nazareth, quem unxit Deus Spiritu sancto* (Act 10,38). Ecce quod prophetabatur, quando dictum est: *Unxit te Deus, Deus tuus, oleo exsultationis,* vel, *oleo laetitiae, prae participibus tuis.* Deus enim cui dictum est in eodem Psalmo: *Thronus tuus, Deus, in saeculum saeculi; virga directionis, virga regni tui: dilexisti iustitiam, et odio habuisti iniquitatem; propterea unxit te Deus, Deus* [783] *tuus* (Ps 44,7-8), a Deo Patre unctus est Filius, qui sic homo factus est ut maneret Deus, qua unctione plenus erat, id est, Spiritu sancto. Propter quod de illo scriptum est: *Iesus autem plenus Spiritu sancto, reversus est a Iordane* (Lc 4,1).

XVII. 1. Dicis in persona Spiritus sancti non posse suscipi quod de Filio dictum est: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil* (Io 1,3). Et hoc ideo dicis, ut quibus potueris persuadeas, quod vobis male persuasum est, Spiritum sanctum non esse creatorem; quasi legeris: Omnia per ipsum facta sunt sine Spiritu sancto; aut: Omnia per neminem facta sunt, nisi per ipsum. Quanquam si et tale aliquid legeres, sic Spiritum

excluido de la ciencia de la que se dijo que: *Nadie sabe las cosas que son de Dios sino el Espíritu de Dios.* Y si, porque no ha sido nombrado en cuanto que la criatura fue hecha también mediante El mismo, cuando se dijo del Hijo: *Todo se hizo por medio de El.* Por tanto, piensas que el Espíritu Santo no es creador; y sin duda que tampoco podrás decir que han sido bautizados en su nombre aquellos a quienes Pedro dice: *Haced penitencia, y que sea bautizado cada uno de vosotros en el nombre del Señor Jesucristo,* porque no añade y del Espíritu Santo; ni en el nombre del Padre, porque tampoco El es nombrado allí. Pues si, aun sin nombrar al Padre y al Espíritu Santo, mandó que fueran bautizados en el nombre de Jesucristo y, sin embargo, se entiende que no son bautizados sino en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, ¿por qué no entiendes así del Hijo de Dios que *Todo se hizo por medio de El,* de modo que allí entiendas, aun sin nombrarlo, también al Espíritu Santo? [28]

2. En realidad, ¿qué hay más excelente entre las criaturas que las virtudes de los cielos? *La palabra del Señor hizo el cielo y el Espíritu de su boca todo su poder.* Habías dicho que yo no encontraba en las divinas Escrituras esos testimonios con que poder afirmar que el Espíritu Santo es igual al Hijo. ¡Sábete que he encontrado cómo puede aparecer hasta mayor, de no impedirlo la piedad que confiesa verazmente que es igual! Efectivamente, son algo mayor las virtudes de los cielos que hizo el Espíritu de la boca del

sanctum ab hac operatione, qua constituta est creatura, credere non deberemus exclusum; sicut Filius non excluditur ab ea scientia de qua dictum est: *Quae Dei sunt, nemo scit, nisi Spiritus Dei* (1 Cor 2,11). Si autem quia non est nominatus, quod etiam per illum facta sit creatura, quando de Filio dictum est: *Omnia per ipsum facta sunt;* ideo putas Dei Spiritum non esse creatorem, procul dubio, nec in eius nomine poteris baptizatos dicere, quibus ait Petrus: *Agite paenitentiam, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Domini Iesu Christi* (Act 2,38); quia non ait: Et Spiritus sancti, nec in Patris nomine, quia nec ipse ibi est nominatus. Si autem etiam non nominatis Patre et Spiritu sancto, in nomine Iesu Christi iussi sunt baptizari; et tamen intelleguntur non baptizati nisi in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, cur non sic audis de Filio Dei: *Omnia per ipsum facta sunt* (Io 1,3); ut et non nominatum intellegas ibi etiam Spiritum sanctum?

2. Nam quid excellentius in creaturis quam virtutes caelorum? Scriptum est autem: *Verbo Domini caeli fimati sunt; et Spiritu oris eius, omnis virtus eorum* (Ps 32,6). Dixeras nempe non me talia reperire in Scripturis divinis, quibus Spiritum sanctum æqualem asseram Filio. Ecce reperi ubi etiam maior possit videri, nisi revocet pietas, quæ illum veraciter confitetur

[28] Véase la nota 5.

Señor, esto es, el Espíritu Santo, que los cielos que hizo el Verbo de Dios, o sea, el Hijo Unigénito. Pero si atiendes a la verdad, ambas cosas las hicieron uno y otro. Y lo que se dice del uno y se calla del otro se entiende de uno y de otro[29]. ¿Hay algo más irreflexivo que negar que el Espíritu de Dios es creador cuando se dice al Señor: *Les retirarás su espíritu y expirarán y se volverán al polvo suyo; enviarás tu Espíritu y serán creados; y renovarás la faz de la tierra?* ¡A no ser que digas que el Espíritu Santo era el menos idóneo para crear las cosas que habían de perecer, siendo idóneo para crear las cosas que habían de permanecer sin fin!

He dicho poco antes: ¿qué hay más excelente entre las criaturas que las virtudes de los cielos? Y ¿qué diré de la carne del Creador? Puesto que el mismo Creador, por quien todo fue hecho, dice: *El pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo.* ¿Qué decir, pues? Que el mundo fue hecho por medio del Hijo, y el Hijo es el creador, y ¿su carne, que es dada por la vida del mundo, es dada por medio del Espíritu Santo, y el Espíritu Santo no es el creador? Cuando la Virgen María hubo respondido al ángel que le prometía el hijo: *¿Cómo sucederá eso, pues no conozco varón?*, el ángel le respondió: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso lo que nacerá de ti santo se llamará el Hijo de Dios.* Aquí, como ya te lo advertí por pura lógica

æqualem. Nam utique maius aliquid sunt virtutes caelorum, quæ firmatæ sunt Spiritus oris Domini, id est Spiritu sancto, quam caeli, qui firmati sunt Verbo Domini, hoc est, unigenito Filio. Sed si consulas veritatem, res utraque ab utroque firmata est; et id quod de uno dicitur et de altero tacetur, de utroque intellegitur. Quid est autem inconsideratius, quam negare esse creatorem Spiritum Dei, cum Domino dicatur: *Auferes spiritum eorum, et deficient, et in pulverem suum convertentur, emittes Spiritum tuum, et creabuntur, et innovabis faciem terrae* (Ps 103,29-30). Nisi forte minus idoneus erat Spiritus sanctus creandis rebus quæ fuerant defecturæ, cum sit idoneus creandis quæ sunt sine fine mansuræ. Paulo ante dixi: Quid est excellentius in creaturis quam virtutes caelorum? Quid dicam de carne Crea[784]toris? Quandoquidem Creator ipse per quem facta sunt omnia, *Panis,* inquit, *quem ego dedero, caro mea est pro mundi vita* (Io 6,52). Quid ergo? Mundus per Filium factus est, et creator est Filius: caro eius quæ data est pro mundi vita, per Spiritum sanctum facta est, et non est creator Spiritus sanctus? Cum enim virgo Maria dixisset angelo promittenti ei filium: *Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?*, respondit angelus: *Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi; propterea quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei* (Lc 1,34

[29] De este versículo del salmo 32 pretende Agustín argumentar *a fortiori* en favor de la divinidad del Espíritu Santo, aunque se ve claramente que por motivos polémicos fuerza su sentido (cf. *Enarrat in ps.* 32,2; 2,5, y *Enarrat. in ps.* 103).

en un pasaje de tu exposición, tú te empeñabas en afirmar que el Espíritu Santo fue por delante para purificar y santificar a la Virgen María, y después vendría la virtud del Altísimo, es decir, la Sabiduría de Dios, que es Cristo; y ella misma, como está escrito, se edificaría para sí la casa, es decir, ella misma se crearía la carne, y no el Espíritu Santo. Pues ¿qué es lo que dice el santo Evangelio: *Se encontró esperando un hijo por obra del Espíritu Santo?*[30] Sin duda que ha sido cerrada la boca de los que hablan iniquidades. Si tú piensas abrir la boca con verdad, confiesa que no sólo el Hijo, sino también el Espíritu Santo es creador de la carne del Hijo.

3. Si vas a decir que todo eso que he recordado fue hecho por medio del Espíritu Santo, a saber: que la virtud de los cielos fue afirmada por medio de El; que por medio de El serán creados de nuevo los hombres, que primeramente fueron creados de modo que se conviertan en polvo suyo; que El mismo hizo la carne de Cristo —y no quiero hablar del alma, porque es una cuestión muy difícil[31]—, y si alguna otra cosa se puede encontrar creada por medio del Espíritu Santo, pero no todo como por medio del Hijo Unigénito, de quien se dijo que *Todo fue hecho por medio de El.*

35). Hic tu, quod in consequentibus quodam loco tuæ prosecutionis adverti, asserere conabaris Spiritum sanctum præcessisse, ut mundaret et santificaret virginem Mariam; ac deinde veniret Virtus Altissimi, hoc est Sapientia Dei, quod est Christus (cf. 1 Cor 1,24), et ipsa, sicut scriptum est, ædificaret sibi domum (cf. Prov 9,1), hoc est, ipsa sibi crearet carnem, non Spiritus sanctus. Quid est ergo quod ait sanctum Evangelium: *Inventa est in utero habens de Spiritu sancto?* (Mt 1,18). Nempe obstructum est os loquentium iniqua (cf. Ps 62,12). Si ergo cogitas os veraciter aperire, non solum Filium, verum etiam Spiritum sanctum creatorem carnis Filii confitere.

3. An forte dicturus es, ea facta esse per Spiritum sanctum quæ commemoravi, id est, quod omnis virtus caelorum per eum firmata sit, quod per eum creabuntur homines denuo, qui primo ita creantur ut convertantur in pulverem suum; quod ipse carnem operatus est Christi (nam de anima nolo aliquid dicere, cuius difficillima quæstio est); et si quid aliud per Spiritum sanctum creatum potuerit inveniri; non tamen omnia, sicut per unigenitum Filium, de quo dictum est: *Omnia per ipsum facta sunt?* (Io 1,3). Si hoc dicis, non times ne tibi dicatur, eo potiorem esse Spiritum sanctum Filio, quod elegit sibi meliora quæ faceret, nec facere inferiora

[30] La afirmación de Maximino, según la cual el Espíritu Santo purificó y santificó a la Virgen María para que el Verbo se edificara una casa, es una salida desesperada, con la que pretende negar la acción creadora de la tercera Persona y, en consecuencia, su divinidad

[31] Todavía al final de su vida, Agustín continúa dudando sobre el origen del alma. «Cuestión dificilísima», que no logró ver con claridad su solución, pues tiene que compaginar otro dato de la Escritura: la existencia y propagación del pecado original (cf. TRAPE, A., en *Patrología,* vol 3 [Madrid 1981] p.493).

Si afirmas eso, ¿no tienes miedo de que se te diga que tanto más importante es el Espíritu Santo que el Hijo, porque se ha reservado para sí las cosas mejores que va hacer y no se ha dignado hacer las cosas inferiores? Pero ¿quién conoce eso sino quien delira? Luego todo fue hecho por medio del Hijo. ¡Lejos el pensar que quede excluido el Espíritu Santo de esta obra! Lo mismo que se dice de las grandes obras de la gracia que *Todo eso lo hace el mismo y único Espíritu,* y, sin embargo, el Hijo no está excluido de esa operación divina.

4. Está claro que te parece que dices algo grande, porque afirmas: «El Hijo existía en el principio antes de que existiese algo; en cuanto al Padre, es antes del principio». ¿Dónde lo has leído para creerlo? ¿De dónde sacas la presunción de decirlo cuando no hay ni autoridad ni razón alguna? ¿Qué significa antes del principio, puesto que cualquier cosa que existiese antes eso sería el principio? Si, pues, el Padre es antes del principio, es antes que él mismo; porque también El es el principio. ¿Qué significa *Al principio existía el Verbo* sino en el Padre existía el Hijo? Y el mismo Hijo, preguntado por los judíos quién era, respondió: *El principio, que también os hablo.* Luego el Padre es principio sin principio; el Hijo es principio de principio, pero uno y otro a la vez no son dos, sino un solo principio [32]. Así como el Padre es Dios, también

dignatus est? Sed quis hoc sapit, nisi qui desipit? Facta sunt ergo cuncta per Filium; absit, ut Spiritu sancto ab hoc opere separato; sicut de illis magnis operibus dictum est: *Omnia autem haec operatur unus atque idem Spiritus* (1 Cor 12,11); nec tamen ab hac operatione Filius separatur.

4. Magnum sane aliquid tibi dicere videris, quia dicis: «Filius erat in principio antequam aliquid esset; Pater vero, ante principum». Ubi legisti, ut hæc crederes? Unde præsumpsisti ut hæc diceres, ubi nec auctoritas ulla, nec ratio est? Qui est enim ante principium, quandoquidem quidquid ante esset, hoc esset principium? Si ergo Pater ante principium est, ante seipsum est; quia et ipse principium est. Quid est autem: *In principio erat Verbum* (Io 1,1); nisi: In Patre erat Filius? Et ipse Filius interrogatus a Iudæis quis esset, respondit: *Principium, quia et loquor vobis* (ib., 8,25). Pater ergo principium non de principio; Filius principium de principio: sed utrumque simul, non duo, sed unum principium; sicut Pater Deus et Filius Deus, ambo autem simul non duo dii, sed unus Deus. Nec Spiritum

[32] El texto evangélico es de interpretación difícil, interrogando o afirmando. S. Agustín lo interpreta en forma afirmativa. «En contraposición al Padre *sine initio* y *ante initium*, el Hijo no es *sine initio*, aunque sea sin fin... En cuanto engendrado, el Hijo tiene en el Padre el ἀρχή el *principium,* no sólo en sentido ontológico, sino también en sentido cronológico. Los arrianos jamás consiguieron distinguir estos dos aspectos...» (*Arianesimo Latino,* p. 711). Agustín, aunque basado en una interpretación errónea de Juan (8,25), sostiene que el Hijo es un solo principio con el Padre (Cf. *De Trinit.* 5,13,14).

el Hijo es Dios, pero ambos a la vez no son dos dioses, sino un solo Dios. Tampoco negaré que el Espíritu Santo, que procede de uno y otro, es principio, sino que afirmo que todos los tres, así como son un solo Dios, así son un solo principio.

CAPITULO XVIII

El Hijo, engendrado de la misma sustancia del Padre

1. Replicas: «¿Qué si escuchases al Padre, que dice: *Contigo el principio en el día de tu virtud, entre los esplendores de los santos, te engendré en el seno antes de la aurora?»* ¿Qué es lo que prometes o lo que amenazas, si escuchare lo que frecuentemente escucho y fielmente creo? Pero yo me maravillo sobremanera de que tú te hagas un inútil para no ver. Sea que desde su persona el profeta refiere eso al Señor Jesús, sea que lo refiere desde la persona del Padre al Hijo, como yo acepto, venero y predico ambas generaciones de Cristo: la de Dios-Padre sin tiempo, y la del Hombre-Madre en la plenitud del tiempo, ese testimonio no vale contra mí. Pero eso indica que tú has querido tomarte un respiro donde yo entiendo más bien por qué ha dicho *del seno te he engendrado.* Porque eso también tú lo aceptas que fue dicho desde la persona del Padre. No que Dios tenga seno, como están dispuestos los miembros del cuerpo humano, sino que la frase está trasladada de la sustancia corporal a la sustancia incorporal para que entendamos que el Hijo unigénito es engendrado de la sustancia del Padre; y así, ¿qué otra cosa significa sino que es de una sola

sanctum [785] ab utroque procedentem negabo esse principium: sed hæc tria simul sicut unum Deum, ita unum dico esse principium.

XVIII. 1. «Quid, si audieris», inquis, «Patrem dicentem: *Tecum principium in die virtutis tuae, in splendoribus sanctorum, ex utero ante luciferum genui te?»* (Ps 109,3). Quid promittis, vel quid minaris, si audiero quod frequenter audio, et fideliter credo? Sed hinc te nihil adiuvari, cur non videas, plurimum miror. Sive enim ex persona sua hoc propheta dicat ad Dominum Iesum, sive ex persona Patris ad Filium, cum ego ambas generationes Christi, et ex Deo Patre sine tempore, et ex homine matre in plenitudine temporis accipiam, venerer, prædicem, non est hoc testimonium adversum me. Sed moras innectere voluise indicat te, ubi ego potius intellego, quare *ex utero* dixerit *genui te:* quia hoc et tu ex persona Patris accipis dictum. Non enim quemadmodum corporis humani sunt membra disposita, sic habet uterum Deus; sed verbum translatum est a corporali ad incorporalem substantiam, ut intellegeremus de Patris substantia genitum

y de la misma sustancia? Por consiguiente, yo he debido traer ese testimonio contra ti, pero te lo agradezco, porque tú lo has recordado. Reflexiona, pues, qué malo es que vosotros neguéis al Hijo de la misma sustancia, a quien confesamos nosotros engendrado del seno del Padre haciendo una gravísima injuria a Dios, como si hubiese podido engendrar del seno algo que El mismo no fuese. ¿No advertís vosotros que creéis en una generación viciosa de Dios, que la predicáis monstruosa, cuando os atrevéis a decir que del seno de Dios ha procedido una naturaleza diversa? Pero si os horrorizáis de eso como debéis, y lo rechazáis con nosotros, alabad por fin y aceptad ya con nosotros el Concilio niceno y el *homousion.*

2. En cambio, ¿quién no ve tu fallo, cuando al haber oído, recordándolo yo, que Cristo dijo en profecía a su Padre: *Desde el vientre de mi madre tú eres mi Dios,* para que entendiésemos que él es Dios de esa naturaleza que su mismo Hijo tomó en el tiempo del vientre de la misma madre; y lo que todavía es más, que es Padre de aquella naturaleza que él mismo engendró de sí, tú, al no encontrar qué responder, y por no callar, has dicho que «confiesas que Cristo nació del vientre de la madre según la carne», y has añadido «cosa que ni los judíos ponen en duda»? A continuación preguntas: «¿Por qué no se aducen esos testimonios que demuestran aquel nacimiento en el principio, del mismo modo, dices, que el testimonio precedente nos instruye a nosotros?» ¡Como si yo no

unigenitum Filium; ac per hoc quid aliud quam unius eiusdemque substantiæ? Ego itaque hoc testimonium proferre contra te debui: sed gratias ago quia commonuisti. Considera ergo quantum mali sit, quod eiusdem substantiæ Filium negatis, quem genitum confitemini ex utero Patris, iniuriam gravissimam facientes Deo, tanquam illud quod ipse non esset, ex utero gignere potuisset. Nonne sentitis vos generationem Dei credere vitiosam, prædicare monstruosam, qui dicere audetis ex utero Dei processisse diversam naturam? Si autem hoc, sicut debetis, horretis, respuitisque nobiscum, iam tandem concilium Nicænum et Homousion laude ac tenete nobiscum.

2. Quis autem non videat defectum tuum, ubi cum audisses, me commemorante, in prophetia dixisse Christum suo Patri: *De ventre matris meae Deus meus es tu* (Ps 21,11), ut intellegeremus eius naturæ illum esse Deum quam Filius ipsius ex tempore de ventre matris accepit, Patrem vero naturæ illius quam de se ipse generavit, tu non inveniens quid responderes, tamen ne taceres dixisti: «Ex ventre matris natum profiteris Christum secundum carnem»; et addidisti: «quod nec Iudæi diffidunt». Ac deinde quæsisti: «Cur ista testimonia in medium non proferantur, quæ illam nativitatem demonstrant in principio, sicut et præcedens nos, inquis, instruit testimonium?» Quasi ego illam nativitatem Christi, non temporalem, sed

creyese, no predicase, ni aceptase aquel nacimiento de Cristo, no temporal sino eterno, por el que se dijo: *Al principio existía el Verbo,* sino que afirmase que Cristo solamente nació del vientre de la madre! Oye bien: lo que yo digo es que el Hijo-Dios fue engendrado del Padre-Dios sin tiempo. Cómo sea a la vez su Dios el que es su Padre te lo he demostrado por el hombre que tomó, y en el cual nació del vientre de la madre sin concurso del hombre-padre. Para probarlo te aduje el testimonio donde dice proféticamente a su Padre: *Desde el vientre de mi madre tú eres mi Dios.* Tú, que publicas que yo confieso que Cristo nació del vientre de la madre, lo cual ni los judíos ponen en duda, como si yo confesase solamente ese nacimiento de Cristo, no pretendas evadirte con necedades, y confiesa más bien por qué no me has respondido, cuando Cristo dice al Padre: *Desde el vientre de mi madre tú eres mi Dios.* Porque has visto que no tienes nada que contestar a eso, te has inventado como salida otro nacimiento, que es el de Dios de Dios. Te ruego que cuando no tengas qué responder, ¡cuánto mejor que estés callado!

3. Insistes: «Si por causa del cuerpo, en el que se anonadó, se sintió deudor a su progenitor, mucho más necesario es que a quien los engendró tan encumbrado y semejante, lo venere y le ofrezca siempre obediencia». Cualquier clase de veneración y obsequio del Hijo, que piensas carnalmente para con el Padre, su Padre, a no ser desde el vientre de su madre, no es su Dios. Y por

æternam, propter quam dictum est: *In principio erat Verbum,* non credam, non prædicem, non amplectar; sed tantum ex ventre matris natum asseram Christum? Ecce ego dico Deum Filium de Deo Patre sine tempore genitum. Quomodo sit autem etiam Deus eius qui Pater est eius, ostendi, propter hominem quem suscepit, et in quo natus est de ventre matris, sine concubitu hominis patris. Ad quod probandum testimonium dedi, ubi ait in prophetia Patri suo, *De ventre matris meae Deus meus es tu.* Tu qui dicis me ex [786] ventre matris natum profiteri Christum, quod nec Iudæi diffidunt, quasi ego istam nativitatem Christi solam profitear; noli per inania conari evadere, et dic potius quare mihi non responderis, ubi dicit Christus Patri: *De ventre matris meae Deus meus es tu.* Ad hoc enim quoniam vidisti non te habere quod diceres, aliam nativitatem quæ Dei de Deo est, interponendam putasti qua fugeres. Rogo te; quando quid respondeas non habes, quanto melius taceres?

3. «Si propter corpus», inquis, «in quo se exinanivit, debitorem se sentit suo genitori; multo magis qui illum tantum ac talem genuit, necesse est ut eum veneretur, eique offerat semper obsequium». Quodlibet de veneratione et obsequio Filii erga Patrem carnaliter sentias, Pater eius, nisi de ventre matris eius, non est Deus eius. Iam quantumvis obsequatur Deo Patris

más que Dios-Hijo obedezca a Dios-Padre, como veo que tú no entiendes cuánta sea en esa generación la igualdad del engendrado y del progenitor, ¿acaso por eso es diversa la naturaleza del padre-hombre y del hombre-hijo, porque el hijo obedece al padre? Eso es absolutamente intolerable entre vosotros, porque desde la obediencia del Hijo queréis probar que es diversa la sustancia del Padre y del Hijo. Una cuestión es: Si el Padre y el Hijo son de una y de la misma sustancia, y otra distinta: Si el Hijo obedece al Padre. Mientras tanto, no neguemos que es Hijo verdadero el que en modo alguno es Hijo verdadero, sino es una sola y la misma naturaleza también la del mismo Padre. Confesad, pues, que Dios-Padre y que Dios-Hijo es de una sola y de la misma sustancia. ¡Que la divinidad consiga de vosotros reconocer lo que la misma divinidad dio a la humanidad! El hombre obedece a su padre, de quien nació hombre, y, sin embargo, por obedecer no deja de ser hombre. Y si el hijo fuese honrado, no digo igual que el padre, sino más aún que él, el padre se alegraría y no le envidiaría; no obstante, el hijo honraría al padre, y aun sin ser ya un niño ni en edad de crecer, con todo habría nacido igual a él. Por cierto que si un padre-hombre hubiese podido, sin dudarlo nadie, lo hubiese engendrado igual. ¿Quién va a atreverse a decir que eso no pudo hacerlo el Omnipotente? Añado todavía que si el hombre hubiese podido, engendraría un hijo mayor y mejor que él mismo, pero ninguna cosa puede ser mayor o mejor que Dios, luego creamos

Deus Filius, quoniam video te non intellegere quanta sit in illa generatione geniti et genitoris æqualitas, numquid ideo est diversa natura patris hominis et hominis filii, quoniam filius obsequitur patri? Hoc est omnino intolerabile in vobis, quia de obsequio Filii diversam vultis probare substantiam Patris et Filii. Prorsus alia quæstio est: Utrum sint unius eiusdemque substantiæ Pater et Filius; et alia quæstio est: Utrum Patri Filius obsequatur. Interim verum Filium non negemus, qui nullo modo est verus Filius, si non est ipsius et Patris una eademque natura. Dicite ergo Deum Patrem; et Deum Filium unius eiusdemque esse substantiæ. Extorqueat vobis divinitas, quod humanitati donavit ipsa divinitas. Obsequitur homo patri suo, de quo natus est homo; tamen obsequendo esse non desinit homo. Et si, non dico pariter honoratus, sed honoratior esset filius, gauderet pater, non invideret: honoraret tamen etiam ille patrem, etsi non parvulus, accessu augendus ætatis, sed ei natus esset æqualis. Æqualem vero si pater homo potuisset, nullo dubitante genuisset. Quis ergo audeat dicere: Hoc nec Omnipotens potuit? Addo etiam, quia si posset homo, maiorem se ipso melioremque gigneret filium: sed maius vel melius Deo quidquam non potest esse; ergo ei verum Filium credamus æqualem. Quod si dixeris: Eo ipso maior est Pater Filio, quia de nullo genitus, genuit tamen æqualem:

al Hijo verdadero igual a El. Y si replicas que el Padre, por eso mismo, es mayor que el Hijo, porque engendrado de ninguno engendró sin embargo a uno igual, responderé en seguida: Aún más, el Padre no es mayor que el Hijo, porque lo ha engendrado igual, y no menor. En efecto, la cuestión del origen es: ¿quién es de quién? En cambio, la cuestión de la igualdad es: ¿de qué naturaleza y grandeza es? Por consiguiente, si la razón verdadera admite que el Hijo igual obedece al Padre igual, no niego la obediencia; pero si por razón de la obediencia queréis creer que es menor por naturaleza, lo rechazo. De ninguna manera Dios-Padre, para poder tener la obediencia del Hijo-Unico, querría negarle su naturaleza [33].

4. Cristo, para estar sujeto a sus padres, lo fue no por causa de su majestad divina, sino de su edad humana. Por tanto, has dicho inútilmente: «Si estuvo sometido a los padres que creó, ¿cuánto más a su progenitor, que le engendró tan grande y tan notable?» Porque se te responde: Si estuvo sometido a los padres por la niñez, ¿cuánto más a Dios por la misma forma de hombre? Forma que, como lo hizo inmortal, no ha de perder con la muerte; ¿y de qué te admiras si después del fin de este siglo también estará sometido en esa forma a Aquel que le ha sometido todo? Pero tú no dices que el Hijo está sometido al Padre por la forma de siervo, sino porque lo engendró tan grande y tan notable, es decir, Dios-

cito respondebo: Immo ideo non est maior Pater Filio, quia æqualem genuit, non minorem. Originis enim quæstio est: Quis de quo sit: æqualitatis autem. Qualis aut quantus sit. Proinde si admittit ratio veritatis ut æquali Patri Filius obsequatur æqualis, non negamus obsequium; si autem per obsequium minorem natura vultis credere, prohibemus; nullo modo enim Deus Pater ut habere unici Filii posset obsequium, vellet denegare naturam.

4. Parentibus autem ut esset subditus Christus, non divinæ maiestatis fuit, sed ætatis humanæ. Frustra itaque dixisti: «Si parentibus fuit subditus quos creavit (cf. Lc 2,51), quanto magis suo genitori qui eum tantum ac talem genuit?» Respondetur enim tibi: Si parentibus fuit subditus propter pueritiam, quanto magis Deo propter ipsam hominis formam? Quam formam cum immortalem fecerit, non morte perdiderit; quid miraris si etiam post huius sæculi finem subiectus erit in ea illi, qui ei subiecit omnia? Tu autem non propter formam servi dicis Filium Patri esse subiectum, sed

[33] No cabe duda de que la veneración y el obsequio son señales claras de la sumisión de una persona respecto a otra; luego, concluye Maximino, el Hijo es inferior al Padre. Según el Santo Doctor, esta deducción no se sigue necesariamente: se trata, dice, de la igualdad de la naturaleza, no de la veneración de una persona a otra. En el orden de la creación esta distinción es válida, pero no es aplicable a la divinidad: en ésta, si hay inferioridad, hay diferencia sustancial.

grande, aunque menor que el mismo Padre, donde a la vez rebajas al Padre, porque o no pudo o no quiso engendrar a su Hijo único igual a El, y también rebajas al mismo Hijo, porque, siendo único, no es engendrado igual al Padre, y para eso nació tan perfecto, para que nunca llegase a ser, aun creciendo, lo que no pudo ser naciendo.

5. Y no solamente afirmo, como piensas tú, que el cuerpo del Hijo, es decir, el cuerpo humano, está sometido al Padre, sino también el espíritu humano. Y según aquello que fue hecho Hombre, entendemos lo dicho: *Cuando todo le fuere sometido, entonces también el mismo Hijo se someterá a aquel que le ha sometido todo.* En este sentido, que Cristo es la cabeza y el cuerpo, a saber: la cabeza el mismo Salvador que resucitó de los muertos y está sentado a la derecha del Padre, y su cuerpo, que es la Iglesia y su plenitud, como dice clarísimamente el Apóstol. Y por eso, cuando todo fuere sometido a Cristo, también está sometido a la cabeza y al cuerpo sin duda alguna. En verdad que, según aquello que Dios nació sin tiempo, todo le ha estado siempre sometido.

6. Sé que has pensado recordarme que *el Padre no juzga a nadie, sino que todo el juicio se lo dio al Hijo.* Sin embargo, hubiese querido que me explicaras cómo el Padre no juzga a nadie cuando dice repetidamente el mismísimo Hijo: *Yo no busco mi gloria, es otro el que se encarga y juzga de eso.* Para que sepas que por eso se dijo: *El Padre no juzga a nadie, sino que todo el juicio se lo dio al Hijo,* porque aparecerá para juzgar a los vivos y a los muertos con la forma de hombre que no tiene el Padre. Por

quia eum tantum ac talem genuit, id est magnum Deum, quamvis Patre ipso minorem: ubi et Patri derogas, qui Filium sibi unicum, aut non potuit, aut noluit gignere æqualem; et ipsi Filio qui unicus Patri non est generatus æqualis, et ideo perfectus est natus, ne unquam vel crescendo fieret, quod non potuit esse nascendo.

5. Non autem, ut putas, corpus tantum Filii, id est, corpus hominis, verum etiam humanum spiritum Patri dicimus esse subiectum, et secundum id quod homo factus est intellegimus dictum: *Cum autem omnia illi subiecta fuerint, tunc et ipse Filius subiectus erit illi qui ei subiecit omnia* (1 Cor 15,28). Secundum id quod Christus est caput et corpus: caput scilicet ipse Salvator qui surrexit a mortuis, et sedet ad dexteram Patris; et Ecclesia quæ est corpus eius, plenitudo eius, sicut apertissime dicit Apostolus (cf. Col 1,18). Ac per hoc cum omnia Christo subiecta fuerint, et capiti et corpori erunt sine dubitatione subiecta. Nam secundum id quod sine tempore Deus natus est, nihil unquam potuit ei non ese subiectum.

6. Scimus, quod nos commemorandos putasti: *quia Pater non iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio* (Io 5,22). Vellem tamen dicere nobis, quomod Pater non iudicat quemquam, cum dicat ipse identidem Filius: *Ergo non quaero gloriam meam; est qui quaerat, et iudicet* (ib., 8,50), ut scias ideo dictum: *Pater non iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio;* quoniam iuicandis vivis et mortuis forma hominis apparebit, quam non habet Pater, propter quod ait propheta: *Videbunt in quem pupugerunt* (Zach 12,10). Sed invisibiliter etiam Pater erit cum eo, quia inseparabilis est ab eo. Si enim *Non sum solus, quoniam Pater mecum est,* ait ipse moriturus (Io 16,32), quanto magis secum habebit Patrem, de mortuis et vivis iudicaturus? Cum illo erit etiam Spiritus sanctus. Quomodo enim deseret eum Spiritus sanctus in regali sede, quo plenus regressus est a Iordane? (cf. Lc 4,1). Quod itaque scriptum est ad Hebræos: *Nunc autem necdum videmus omnia subiecta ei: eum autem modico minus ab Angelis minoratum videmus Iesum propter passionem mortis* (Hebr 2,8-9), docere nos debet quomodo intellegendum sit quod scriptum est ad Corinthios: *Cum autem omnia illi subiecta fuerint,* quia secundum id dictum est quod factus est homo, non secundum id quod est Deus. Sic ergo in homine apparens, in quo per passionem mortis minoratus est modico minus ab Angelis, vivos et mortuos iudicabit, quando dicturus est: *Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum* (Mt 25,34). Quo tu testimonio non hominem, sed Deum minorem suo Patre quasi probare voluisti: sed sicut ab eis qui intellegunt perspicitur, non probasti.

lo cual dice el profeta: *Verán al que traspasaron.* Invisiblemente, el Padre también estará con El, porque es inseparable de El. En efecto, si, cuando iba a morir, dice: *Yo no estoy solo, porque el Padre está conmigo,* ¿cuánto más estará con El el Padre cuando vaya a juzgar a los vivos y a los muertos? Estará también con El el Espíritu Santo. Porque ¿cómo le va a abandonar en el trono real el Espíritu Santo de quien volvió repleto del Jordán? Lo mismo lo que está escrito en la carta a los Hebreos: *Ahora, es verdad, no vemos aún que todo le esté sometido; pues le vemos a Jesús por su pasión empequeñecido, un poco menos que los ángeles,* nos debe enseñar cómo hay que entender lo que está escrito en la carta a los Corintios: *Cuando le fuere sometido todo;* ¡porque está dicho según aquello que fue hecho hombre, no según aquello que es Dios! Luego, cuando aparezca así en cuanto hombre, en cuya forma por la pasión y muerte fue empequeñecido un poco menos que los ángeles, vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos, y dirá: *Venid, benditos de mi Padre, recibid el reino.* Con este testimonio tú casi has querido probar que Cristo, no en cuanto hombre, sino en cuanto Dios, es menor que su Padre, ¡pero no lo has probado como lo entienden los inteligentes!

CAPITULO XIX

EL ESPÍRITU SANTO NOS HACE GEMIR

Creo que ya te he respondido suficientemente sobre los gemidos del Espíritu Santo: que El mismo no gime, sino que El es quien, inspirándonos los santos deseos, nos hace gemir, mientras peregrinamos lejos del Señor. Y ha quedado demostrado de sobra que tales son las locuciones de las Escrituras Santas, porque se dice así que el Espíritu Santo gime en cuanto que El nos hace gemir, como dijo Dios: *Ahora he conocido,* cuando se lo hizo conocer al hombre [34]. Realmente, El, que ya conoce todo antes de que suceda, no iba a comenzar a conocer entonces aquello que había dicho que entonces conoció. A todo esto, ¿de qué te sirve que lo sientas el que no hayas podido responder, cuando no consientes?

CAPITULO XX

EL PADRE Y EL HIJO SON UNO

1. También te he demostrado que tú no pudiste responder nada sobre aquellas palabras del Señor, cuando dice: *Yo y el Padre somos uno.* Pero como aquí también te demostraré, si, como dices, quieres probar con los ejemplos que yo he usado cómo se dijo *Yo*

[788] XIX. De Spiritus sancti autem gemitibus, quia non ipse gemit, sed inspirans nobis desiderium sanctum nos facit gemere quamdiu peregrinamur a Domino, iam tibi sufficienter respondisse me existimo. Et tales de Scripturis sanctis locutiones, quantum satis videbatur ostendi, quoniam sic dicitur gemere Spiritus sanctus, quia nos facit gemere; sicut dixit Deus: *Nunc cognovi* (Gen 22,12), quando cognoscere hominem fecit. Non enim tunc cognoverat quod tunc se dixerat cognovisse, qui omnia scit antequam fiant. Ad quod te respondere non potuisse, quid prodest quia sentis, quando non consentis?

XX. 1. Iam etiam de verbis Domini ubi ait: *Ego et Pater unum sumus* (Io 10,30); nihil te respondere potuisse monstravi. Sed ut hic quoque ostendam, si exemplis, ut dicit, quibus ego usus sum, vis probare quomodo

[34] Se refiere a Abrahán cuando va a sacrificar a su hijo Isaac (Gén 22,12). En la carta a Proba escribe el Santo: «No hemos de entender estas palabras como si el Espíritu de Dios, que en la Trinidad de Dios es inmutable y un solo Dios con el Padre y con el Hijo, interpelase a Dios como alguien distinto de Dios. Se dice que *interpela por los santos,* porque impulsa a los santos a rogar. Del mismo modo se dice: *Os tienta el Señor, vuestro Dios, para conocer si le amáis,* es decir, para hacernos saber si le amáis» (*Epist.* 130,15,28. Véase la nota 10 de la *Réplica al primer libro contra Maximino).*

y el Padre somos uno; y a este propósito recuerdas el testimonio apostólico aducido por mí cuando dice: *Quien se adhiere al Señor es un solo espíritu.* Di tú también: Cuando el Hijo se adhiere al Padre es un solo Dios. Porque no dice el Apóstol: «Quien se adhiere al Señor son una sola cosa», así como se dijo: *Yo y el Padre somos una sola cosa,* sino que dice: *es un solo espíritu.* Pues mientras tú no digas que cuando el Hijo se adhiere al Padre es un solo Dios, ¿para qué traes tú ese testimonio del Apóstol cuando dice: *El que se adhiere al Señor es un solo espíritu,* a no ser que te convenzas con el testigo aducido también por ti? Al menos distingue ahora esas dos cosas que, cuando estábamos juntos, no pudiste distinguir en nuestro debate. Atiende, pues, con diligencia a lo que te digo. Cuando se habla de dos o de tres cosas que es uno solo, y que es una sola cosa, se añade qué es uno solo y qué es una sola cosa, y puede decirse tanto de esas cosas que son de diversas sustancias como de esas que son de una sola sustancia. Efectivamente, son de sustancia diversa el espíritu del hombre y el Espíritu del Señor, y, sin embargo, se dijo: *El que se adhiere al Señor es un solo espíritu.* En cambio, son de una sola sustancia las almas de los hombres y los corazones de los hombres, de quienes se dijo: *Tenían una sola alma y un solo corazón.* Y cuando se dice de dos o más que son una sola cosa, sin añadir qué sea esa una sola cosa, se entiende que no son de sustancia diversa, sino de una sola sustancia, como se dijo: *El que planta y el que riega son una sola cosa,* y *Yo y el Padre somos una sola cosa.* En cambio, tú, que

dictum sit: *Ego et Pater unum sumus;* et ob hoc commemoras apostolicum testimonium, quod a me positum est, ubi ait: *Qui adhaeret Domino, unus spiritus est* (1 Cor 6,17), dic et tu: Cum adhaeret Patri Filius, unus Deus est. Non enim ait Apostolus: *Qui adhaeret Domino,* unum sunt; sicut dictum est: *Ego et Pater unum sumus;* sed ait: *unus spiritus est.* Cum autem tu non dicas: Cum adhæret Patri Filius, unus Deus est; utquid et tu adhibes hoc Apostoli testimonium, ubi ait: *Qui adhæret Domino, unus spiritus est,* nisi ut te etiam a te producto teste convincam? Nunc saltem distingue duo ista, quæ non potuisti, cum simul essemus, in nostra disputatione distinguere. Diligenter itaque attende quod dico. Quando de rebus duabus aut pluribus dicitur: Unus est, vel, una est, et additur quid unus vel quid una; et de his quæ diversæ, et de his quæ sunt unius substantiæ dici potest. Diversæ sunt enim substantiæ spiritus hominis et Spiritus Domini; et tamen dictum est: *Qui adhæret Domino unus spiritus est.* Unius autem substantiæ sunt animæ hominum et corda hominum; de quibus dictum est: *Erat illis anima una et cor unum* (Act 4,32). Ubi autem dicitur de doubus aut pluribus: Unum sunt, nec additur quid unum sint; non diversæ intelleguntur, sed unius esse substantiæ; sicut dictum est: *Qui plantat et qui*

quieres que el Padre y el Hijo sean sustancias, no has podido encontrar, al hablar de sustancias diversas, que son una sola cosa. Y tú, que no quieres confesar que cuando el Hijo se adhiere al Padre es un solo Dios, has aducido también el testimonio apostólico que yo había traído, pero tú lo has puesto en contra de ti mismo cuando dice: *El que se adhiere al Señor es un solo espíritu.* Porque, si de esas cosas que son de sustancia diversa, se ha podido decir con verdad que *es un solo espíritu,* ¿cuánto más se dice con verdad de esas cosas que son de una sola sustancia que Dios es uno solo? [35] Si entiendes todo esto, ya te das cuenta de que tú no has respondido a esto y conoces que voluntariamente has dicho muchas cosas inútiles. Igualmente confesamos el consentimiento incomparable de la voluntad y de la caridad individual del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, por lo cual decimos que esa Trinidad es un solo Dios. Pero nosotros decimos también eso que vosotros no decís: que por causa de una sola y la misma naturaleza y sustancia esos tres son una sola cosa. Si hubieses distinguido esto bien, y no quieres ser peleón, ya verás que tú no has respondido nada y debes callar sin duda sobre esta cuestión.

2. Cuando el Hijo dijo al Padre: *Pero no lo que yo quiero, sino lo que tú quieres,* ¿qué es lo que te ayuda a subrayar y decir: «De-

rigat, unum sunt (1 Cor 3,8); et: *Ego et Pater unum sumus.* Tu autem qui Patrem et Filium diversas vis esse substantias, invenire non potuisti, ubi de diversis substantiis dictum fuerit: Unum sunt. Et qui non vis dicere: Cum Filius adhæret Patri, unus Deus est, adhibuisti et tu apostolicum testimonium quod ego adhibueram; sed adhibuisti contra te ipsum, ubi ait: *Qui adhæret Domino, unus spiritus est* (1 Cor 6,17). Si enim de his qui diversæ substantiæ sunt, recte dici potuit: *unus spiritus est;* quanto magis de his qui unius substantiæ sunt recte dicitur: Unus Deus est? Si hæc intellegis, non te ad ea respondisse iam perspicis, et de consensu voluntatis te inaniter tam multa dixisse cognoscis. Etiam nos quippe incorporabilem consensum voluntatis atque individuæ caritatis Patris et Filii et Spiritus sancti confitemur, propter quod dicimus: Hæc Trinitas [789] unus est Deus. Sed nos hoc etiam, quod vos non dicitis, dicimus, propter unam eamdemque naturam atque substantiam: Hi tres unum sunt. Hæc si discreveris, et contentiosus esse nolueris, non te ad ea respondisse aliquid iam videbis, et de hac quæstione procul dubio iam tacebis.

2. Ubi autem dixit Filius Patri: *Verum non quod ego volo, sed quod tu vis* (Mt 26,39), quid te adiuvat quod tua verba subiungis et dicis: «Ostendit

[35] Agustín constantemente recurre a la distinción entre el *unum* y el *unus,* que desde Tertuliano se empleaba para salvaguardar la unidad sustancial del Dios Trino (Moreno de Vega, M. A., *Terminología trinitaria greco-latina del «Adversus Praxean» de Tertuliano:* «Estudios Trinitarios» 16 [1982] 105-122. Véanse las notas 11 y 12 de la *Réplica al primer libro contra Maximino)*

muestra que verdaderamente su voluntad está sometida a su progenitor», como si nosotros negásemos que la voluntad del hombre debe estar sujeta a la voluntad de Dios? Porque cualquiera que examina con alguna atención este pasaje del santo Evangelio ve en seguida que el Señor dijo eso por su naturaleza de hombre. En efecto, dijo allí: *Mi alma está triste hasta la muerte.* ¿Acaso podría decirse eso por su naturaleza de Verbo único? Pero como hombre, que piensas que gime la naturaleza del Espíritu Santo, ¿por qué no dices que también pudo estar triste la naturaleza del Verbo Unigénito de Dios? Sin embargo, para que no se dijere tal cosa, no dice El «estoy triste», aunque, si hubiese dicho eso, solamente debería entenderse por su naturaleza de hombre, sino que dice: *Mi alma está triste,* alma que, como hombre, tenía ciertamente humana [36]. Por lo demás, también en lo que dice: *No lo que yo quiero,* manifiesta que El quiso otra cosa que el Padre. Lo cual no hubiese podido sino con un corazón humano al transformar nuestra debilidad en su afecto no divino, sino humano. Ciertamente, de no haber tomado el hombre, de ningún modo el Verbo único diría al Padre: *No lo que yo quiero.* Porque aquella naturaleza inmutable nunca podría querer otra cosa que el Padre. Si hubierais entendido esto, los arrianos no seríais herejes.

vere voluntatem suam subiectam suo genitori», quasi nos negemus, hominis voluntatem voluntati Dei debere esse subiectam? Nam ex natura hominis hoc dixisse Dominum cito videt, qui locum ipsum sancti Evangelii paulo attentius intuetur. Ibi enim dixit: *Tristis est anima mea usque ad mortem* (ib., 38). Numquid ex natura unici Verbi posset hoc dici? Sed homo qui putas gemere naturam Spiritus sancti, cur non etiam naturam Verbi Dei unigeniti tristem dicas esse potuisse? Ille tamen, ne quid diceretur tale, non ait: Tristis sum, quamvis etiamsi hoc dixisset, non nisi ex natura hominis oportuisset intellegi; sed ait: *Tristis est anima mea;* quam sicut homo utique habebat humanam. Quanquam et in hoc quod ait: *Non quod ego volo,* aliud se ostendit voluisse quam Pater: quod nisi humano corde non potuisset, cum infirmitatem nostram in suum, non divinum, sed humanum transfiguraret affectum. Homine quippe non assumpto, nullo modo Patri diceret unicum Verbum: *Non quod ego volo.* Nunquam enim posset immutabilis illa natura quidquam aliud velle quam Pater. Hæc si distingueretis, Ariani hæretici non essetis.

[36] La carencia de alma racional en Cristo, si no afirmada expresamente por el obispo godo, era uno de los presupuestos de la pobre cristología arriana, que él profesaba. Así, podía interpretar los textos de la Pasión en sentido radicalmente subordinacionista (Basevi, C., *Los textos de la Sagrada Escritura sobre la Pasión de Cristo en la exégesis arriana y agustiniana,* en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre* [Pamplona 1982] p 375). Para Agustín, esta mutilación de la humanidad de Cristo destruye el misterio de la encarnación, según el cual la naturaleza humana, asumida por el Verbo, es completa (Van Bavel, T. J., *Recherches sur la Christologie de Saint Augustin* [Friburgo 1954] p.50-57).

3. Lo mismo aquello que dijo: ***He descendido del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado,*** puede entenderse realmente también según aquello que es del Verbo Unigénito, de tal modo que diga que la voluntad no es suya, sino del Padre, porque del Padre es todo lo que es del Hijo, y no es del Hijo todo lo que es del Padre, según lo dicho también: ***Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado,*** porque la doctrina del Padre es del mismo que es Verbo del Padre, y ciertamente no por sí mismo, sino por el Padre. Y de nuevo, cuando dice: ***Todo lo que tiene el Padre es mío,*** manifiesta que El es igual al Padre. Sin embargo, no es ningún absurdo que también se deba aceptar lo que dijo: ***He descendido del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado,*** según aquello que se hizo hombre. Puesto que el segundo Adán, que quita el pecado del mundo, de ese modo se distingue del primer Adán por medio del cual el pecado entró en el mundo, porque el uno no hizo su propia voluntad, sino la del que le envió, mientras que el otro hizo la suya y no la del que le creó. Tampoco insistas en cómo Cristo descendió del cielo según aquello que es hombre, cuando fue hecho hombre de una madre que estaba en la tierra. Realmente eso se dijo por la unidad de la persona, porque Cristo Dios y Hombre es una sola persona. Por eso dijo también: ***Nadie ha subido al cielo sino el que ha descendido del cielo: el Hijo del hombre que***

3. Nam et illud quod dictum est: ***Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui me misit*** (Io 6,38), potest quidem accipi etiam secundum id quod est unigenitum Verbum; ut ideo voluntatem non suam dixerit esse, sed Patris, quoniam de Patre est quidquid est Filius; non est autem de Filio quidquid est Pater, secundum quod dictum est et: ***Mea doctrina non est mea, sed eius qui me misit*** (ib., 7,16), quoniam Patris doctrina ipse est qui Patris est Verbum, et utique non est a se ipso, sed a Patre. Et rursus cum dicit: ***Omnia quae habet Pater, mea sunt*** (ib., 16,15); Patri se ostendit æqualem. Non absurdum est tamen, ut etiam hoc secundum id quod homo factus est, dixisse accipiatur: ***Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui me misit*** (ib., 6,38). Secundus enim Adam, qui tollit peccatum mundi, isto modo se discrevit a primo Adam, per quem peccatum intravit in mundum (cf. Rom 5,12): quia iste non fecit voluntatem suam, sed eius a quo missus est; cum ille fecerit suam, non eius a quo creatus est. Nec moveat quomodo Christus secumdum id quod homo est, descenderit de caelo, cum de matre quæ terra erat factus sit homo. Hoc enim propter unitatem personæ dictum est, quoniam una persona est Christus Deus et homo. Propter quod etiam: ***Nemo,*** inquit, ***ascendit in caelum, nisi qui de caelo descendit, Filius hominis, qui est in caelo*** (Io 3,13). Si ergo attendas distinctionem substantia-

está en el cielo. Si atiendes a la distinción de sustancias, el Hijo de Dios descendió del cielo, el Hijo del hombre fue crucificado; si a la unidad de la persona, el Hijo del hombre también descendió del cielo, el Hijo de Dios también fue crucificado. Por lo mismo que El es el Señor de la gloria, de quien dice el Apóstol: ***Porque si lo hubiesen conocido, nunca hubiesen crucificado al Señor de la gloria.*** Por esa unidad de persona dijo que el Hijo del hombre no sólo descendió del cielo, sino que está en el cielo cuando hablaba en la tierra [37]. Por tanto, no hizo su propia voluntad, porque no cometió pecado, sino que hizo la voluntad del que le envió. En verdad que el hombre hace la voluntad de Dios cuando hace la justicia que viene de Dios.

4. Tampoco vamos a pensar que el Hijo fue enviado por el Padre, de modo que no fue enviado por el Espíritu Santo, habiendo dicho por el profeta: ***Y ahora me ha enviado el Señor y su Espíritu,*** puesto que lo dicho anteriormente indica que eso lo dijo el Hijo. He aquí sus mismas palabras: ***Escuchadme, Jacob e Israel, a quien voy a llamar. Yo soy el primero, yo soy para siempre; y mi mano cimentó la tierra, mi diestra consolidó el cielo. Los llamaré y estarán juntos en mi presencia. Acudirán también todos***

rum, [790] Filius Dei de caelo descendit, Filius hominis crecifixus est: si unitatem personæ, et Filius hominis descendit de caelo, et Filius Dei est crucifixus. Ipse est enim Dominus gloriæ, de quo ait Apostolus: ***Si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent*** (1 Cor 2,8). Propter hanc ergo unitatem personæ, non solum Filium hominis dixit descendisse de caelo, sed esse dixit in caelo, cum loqueretur in terra. Non ergo voluntatem suam fecit, quia peccatum non fecit, sed voluntatem fecit illius qui eum misit. Tunc enim facit homo voluntatem Dei, quando facit iustitiam quæ ex Deo est.

4. Nec sic arbitremur a Patre missum esse Filium, ut non sit missus ab Spiritu sancto; cum vox ipsius sit per prophetam: ***Et nunc Dominus misit me, et Spiritus eius.*** Hoc enim Filium dixisse, indicant ea quæ sunt dicta superius. Nam sic ad ista verba perventum est: ***Audite me,*** inquit, ***Iacob, et Israel quem ego vocabo. Ego sum primus, et ego sum in aeternum; et manus mea fundavit terram, dextera mea solidavit caelum. Vocabo illos, et astabunt simul; convenient etiam universi, et audient. Quis illis nuntiavit haec? Diligens te feci voluntatem tuam super Babylonia, ut tollatur***

[37] La comunicación de idiomas es una constante en la predicación del Obispo de Hipona. «El Hijo Unigénito de Dios, que es Virtud y Sabiduría de Dios, y el Verbo, por quien fueron hechas todas las cosas, no admite alteración alguna, pero asumió la criatura humana, que él se dignó levantar cuando estaba caída y renovar cuando estaba decrépita. Y en esta criatura no se deterioró él por la pasión, sino que la mejoró por la resurrección. Y no por eso hemos de negar que nació y padeció por nosotros el Verbo del Padre, es decir, el único Hijo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas» (***De agon. chr.*** 23,25; ***De Trinit*** 1,13,28; ***In Io. evang. tr.*** 27,4; ***Serm.*** 213,4. Cf. VAN BAVEL, o.c., p.57-73).

y escucharán. ¿Quién les ha anunciado eso? El que te ama hizo su voluntad sobre Babilonia, para que sea exterminada la raza de los caldeos. Yo he hablado, yo he llamado; lo he conducido y he hecho feliz su camino. Acudid a mí y escuchad. Porque ni siquiera desde el principio he hablado en secreto. Cuando se realizaban, estaba allí, y ahora me ha enviado el Señor y su Espíritu. ¿Qué más claro que esto? Pero tampoco es enviado por el Padre y por el Espíritu Santo de modo que no se haya enviado El a sí mismo [38]. Como se ve que es entregado por el Padre cuando se lee: *El cual no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros.* Y en otro pasaje se dice del mismo Hijo: *El cual me amó y se entregó a sí mismo por mí.* ¿Cómo, pues, no hace su propia voluntad el que dijo: *Como el Padre resucita a los muertos y los vivifica, así también el Hijo da vida a los que quiere.* Y como se le dijese: *Si quieres, puedes limpiarme,* respondió: *Quiero, queda limpio,* y al instante sucedió palabra por palabra lo que dijo que quería? Pues como el Hijo hace la voluntad del Padre, así también el Padre hace la voluntad del Hijo. Porque el Hijo dice: *Padre, quiero que donde yo estoy, también éstos estén conmigo.* No dijo: «Pido o ruego», sino: «Quiero», para que queriéndolo uno lo hiciese el otro, como en queriéndolo el otro lo hiciera el uno, y no una cosa el uno y otra cosa el otro, sino lo que el uno, eso también el otro. *Porque todo lo que hace el Padre, lo hace igualmente el*

semen Chaldaeorum. Ego locutus sum, ego vocavi; adduxi illum, et prosperam viam eius feci. Convenite ad me, et audite ista. Nec enim ab initio in obscuro locutus sum: cum fiebant, ibi eram; et nunc Dominus misit me, et Spiritus eius (Is 48,12-16). Quid hoc apertius? Nec sic a Patre et Spiritu sancto missus est, ut se ipse non miserit; sicut a Patre ostenditur traditus, ubi legitur: *Qui Filio proprio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum* (Rom 8,32); alio autem loco de ipso Filio dicitur: *Qui me dilexit, et tradidit seipsum pro me* (Gal 2,20). Quomodo autem non facit voluntatem suam, qui dixit: *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat* (Io 5,21): et cum ei dictum esset: *Si vis, potes me mundare;* respondit: *Volo mundare;* et ad verbum continuo factum est quod velle se dixit? (cf. Mt 8,2-3). Sicut autem Filius facit voluntatem Patris, sic et Pater facit voluntatem Filii. Nam Filius dicit: *Pater, volo ut ubi ego sum, et isti sint mecum* (Io 17,24). Non dixit: Peto, vel: Rogo; sed: *volo,* ut isto volente faceret ille, sicut illo volente faciebat iste, et non alia ille, alia iste; sed quæ ille, hæc etiam iste. *Quaecumque enim Pater facit, haec et Filius similiter*

[38] San Agustín utiliza una versión latina antigua muy distinta. La encarnación en sentido activo es obra de las tres divinas Personas, aunque sólo la persona del Verbo sea el término de esta acción: «también operó la Trinidad en la forma humana, nacida de la Virgen María, pero solamente la persona del Hijo se humanó. La Trinidad invisible actuó en la persona visible de solo el Hijo» (*De Trinit.* 2,10,18).

Hijo [39]. Son palabras suyas, palabras de la verdad, que no pueden ser falsas.

CAPITULO XXI

El Espíritu Santo es Dios

1. Me contestas que tú recoges lo que yo he citado. *¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?* Porque te has propuesto afirmar que por eso se dijo que «Dios no habita en ninguno a quien el Espíritu Santo no haya santificado y purificado antes». Como si el Espíritu Santo santificase y purificase el templo para que lo habite Dios y no El, habiendo manifestado el Apóstol por esa razón que el mismo es el Dios de quien había dicho que nosotros somos templo, porque no dice que el Espíritu de Dios os santifica y purifica para que Dios habite en vosotros, sino que dice: *El Espíritu de Dios habita en vosotros.* Cierto que Dios habita en su templo, porque ¿qué es el templo de Dios sino la morada de Dios? Y has visto también que, en consecuencia, es nuestro Dios de quien somos templo, pero no has querido recordar el otro testimonio que yo he citado: *¿Olvidáis que vuestro cuerpo es en vosotros templo del Espíritu Santo que tenéis de Dios?* Confiesa ya que el Espíritu Santo es Dios. Porque si no fuese Dios, tampoco tendría templo, y un templo no construido por manos, sino edificado con los miembros de Dios. Pues

facit (Io 5,19). Verba sunt ipsius, verba veritatis sunt, falsa esse non possunt.

XXI. 1. Suscipere te dicis quod protuli: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* (1 Cor 3,16). Quod proposuisti dicere ideo dictum esse, quia «in nemine habitat Deus, quem non ante Spiritus sanctus santificaverit, atque purgaverit»; quasi templum Deo habitaturo, non sibi, sanctificet et purget Spiritus sanctus: cum Apostolus hinc ostenderit ipsum esse Deum, cuius nos dixerat templum, quia non ait: et Spiritus Dei sanctificat et purgat vos, ut Deus habitet in vobis; sed ait: *Spiritus Dei habitat in* [791] *vobis.* Utique in templo suo Deus habitat; nam quid est templum Dei, nisi habitaculum Dei? Vidisti autem etiam tu consequenter esse Deum nostrum cuius sumus templum, et noluisti aliud testimonium commemorare quod protuli: *Nescitis quia corpus vestrum templum in vobis Spiritus sancti est, quem habetis a Deo?* (1 Cor 6,19). Iam ergo confitere Deum esse Spiritum sanctum. Neque enim, nisi esset Deus, haberet templum, et templum non manufactum, sed ædificatum de membris Dei:

[39] Para la interpretación de estos pasajes cristológicos, véase Van Bavel, o.c., p.107-108.

Cristo sobre todo es Dios bendito para siempre, cuyos miembros son nuestros cuerpos. Realmente, quien dijo: *¿No sabéis que vuestro cuerpo es en vosotros templo del Espíritu Santo?,* dijo también: *¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?* ¿No es también Dios a quien Salomón edificó el templo con maderas y con piedras? Y a quien se edifica el templo con los miembros de Cristo, es decir, con los miembros de Dios, ¿no va a ser Dios? Puesto que, hablando de Dios, el beatísimo mártir Esteban dijo: *Salomón le edificó una casa, pero el Altísimo no habita en templos hechos por hombres.* Más aún: los miembros de Cristo, de los que El es la cabeza sobre todos los fieles, son templo del Espíritu Santo, el cual consta que vino del cielo. ¿Qué otra cosa es negar que El es Dios sino que no se es o no se quiere ser templo suyo? El Apóstol nos interpela cuando dice: *Os exhorto, hermanos, por la misericordia de Dios, a que presentéis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, agradable a Dios.* Así, pues, los cuerpos de los fieles son hostia para Dios, son miembros de Cristo, son templos del Espíritu Santo, ¿y el Espíritu Santo no es Dios? ¿Quién dice eso sino aquel en quien no habita? Porque en quien habita, ciertamente está su templo. En una palabra, habiendo dicho el Apóstol: *¿No sabéis que vuestro cuerpo es en vosotros templo del Espíritu Santo que tenéis de Dios, y no sois vuestros? Porque habéis sido comprados por un gran precio,* y añadió a continuación: *Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo.* Donde demuestra claramente que el

Christus enim *super omnia est Deus benedictus in saecula* (Rom 9,5), cuius membra sunt nostra corpora. Qui enim dixit: *Nescitis quia corpus vestrum templum in vobis Spiritus sancti est?* ipse dixit: *Nescitis quia corpora vestra membra sunt Christi?* (1 Cor 6,19-15). Itane vero cui de lignis et lapidibus Salomon ædificavit templum, Deus est, et cui templum ædificatur de membris Christi, hoc est, de membris Dei, Deus non est?, cum loquens de Deo beatissimus martyr Stephanus dixerit: *Salomon aedificavit ei domum; sed Summus non in manufactis templis inhabitat* (Act 7,47-48). Et tamen Christi membra, quorum caput est super omnes caelos, templum sunt Spiritus sancti, quem constat venisse de caelo. Istum negare Deum quid est, nisi non esse et nolle esse templum eius? Alloquitur nos Apostolus dicens: *Obsecro autem vos, fratres, per miserationes Dei, ut exhibeatis corpora vestra hostiam vivam, sanctam, Deo placentem* (Rom 12,1). Corpora itaque fidelium hostia sunt Deo, membra Christi, templum Spiritus sancti, et Deus non est Spiritus sanctus! Quis hoc dicit, nisi in quo non inhabitat? Quoniam in quo habitat, utique templum eius est. Denique cum dixisset Apostolus: *Nescitis quia corpus vestrum templum in vobis Spiritus sancti est, quem habetis a Deo, et non estis vestri? Empti enim estis pretio magno;* continuo secutus adiunxit: *Glorificate ergo Deum in corpore vestro* (1 Cor 6,19-20). Ubi dilucide ostendit Deum esse Spiritum sanctum,

Espíritu Santo es Dios, que, por tanto, debe ser glorificado en nuestro cuerpo como en su templo. Y lo que el apóstol Pedro dijo a Ananías: *¿Te has atrevido a mentir al Espíritu Santo?,* y manifestando que el Espíritu Santo es Dios, añade: *No has mentido a los hombres, sino a Dios*[40].

2. Me maravillo de tu talento tanto que no puedo explicarlo con palabras. ¡Cómo, cuando alabas al Espíritu Santo, afirmas que de tal modo está presente en todas partes para santificar a los fieles y, sin embargo, te atreves a negar que es Dios! ¿Es que no es acaso Dios el que llenó el orbe de la tierra? Lo dice la Escritura: *El Espíritu del Señor llenó el orbe de la tierra.* Pero ¿por qué decir que llenó el orbe cuando llenó hasta al Redentor del orbe? En efecto, el Señor *Jesús lleno del Espíritu Santo volvió del Jordán.* Y tú presumes diciendo que el mismo Señor Jesús era Dios, y que el Espíritu Santo, del cual estaba lleno, no era Dios, pensando tan mal del Espíritu Santo que no le atribuyes ni siquiera lo que le atribuyó Moisés, siervo de Dios, cuando lanzaba a los egipcios no regalos de gracias, sino prodigios de plagas con el mismo Espíritu Santo, porque El es el *dedo de Dios,* y, sin embargo, para el faraón era dios. En otros pasajes iba a castigar a los egipcios y ¡para el faraón era dios! El Espíritu Santo está presente en todas partes para

glorificandum scilicet in corpore nostro, tanquam in templo suo. Et quod Ananiæ dixit apostolus Petrus: *Ausus es mentiri Spiritui sancto?,* atque ostendens Deum esse Spiritum sanctum: *Non es,* inquit, *hominibus mentibus, sed Deo* (Act 5,3-4).

2. Miror autem cor vestrum, quantum sermone explicare non possum, quomodo cum sic laudetis Spiritum sanctum, ut deum sanctificandis fidelibus ubique asseratis esse præsentem, tamen negare audeatis Deum. Itane Deus non est, qui replevit orbem terrarum? Scriptura enim dicit: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum* (Sap 1,7). Sed quid dicamus quod replevit orbem, qui replevit orbis etiam Redemptorem? Dominus enim *Iesus plenus Spiritu sancto regressus est a Iordane* (Lc 4,1), et præsumitis dicere, quia ipse Dominus Iesus Deus erat, et Spiritus sanctus quo plenus erat, non erat Deus: tam male sentientes de Spiritu sancto, ut non ei tribuatis saltem quod tributum est Moysi famulo Dei, qui non munera gratiarum, sed plagarum prodigia in eodem Spiritu sancto, quia ipse est *digitus Dei* (cf. Ex 8,19), Ægyptiis ingerebat, et tamen Pharaoni deus erat. [792] Uno loco erat ad affligendos Ægyptios, et Pharaoni deus erat (cf. Ex 7,1): ubique adest Spiritus sanctus ad homines in æternam vitam regenerandos, et non est eis Deus! Immo vero est, et Deus verus est, quia veri Dei membra

[40] La inhabitación del Espíritu Santo en los justos es prueba de su divinidad. Maximino, consciente del valor de este argumento, violenta el sentido de los textos bíblicos, para que la actividad de la tercera Persona quede reducida a un papel secundario: preparar la inhabitación. Agustín denuncia y pulveriza esa escapatoria.

regenerar a los hombres a la vida eterna. ¡Y para ellos no es Dios![41] Pero con todo es Dios verdadero, porque su templo son los miembros del Dios verdadero. Y cierto que el templo está sometido a aquel de quien es el templo, ¿cómo, pues, no va a ser Dios aquel a quien están sometidos los miembros de Dios? Hasta por eso también es Señor de su templo. ¿Quién hay que lo niegue? ¿Quién delira hasta llegar a decir que uno no es dueño de su casa? ¿Cómo, pues, el Espíritu Santo no va a ser Señor cuando es Señor de los miembros del Señor? El es, ciertamente, el Espíritu del Señor, de quien en un mismo pasaje se dijo: *Cuando se haya convertido al Señor, se le quitará el velo. Pues el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad.*

3. He demostrado antes que el Espíritu Santo es creador, ¿y cómo no va a ser rey de quien es el templo cuyos miembros son del rey? ¿Cómo no va a sentarse junto al Padre y al Hijo el que llenó al Hijo, el que posee los miembros del Hijo como casa suya? ¡A no ser que cuando volvió del Jordán el Hijo estaba lleno del Espíritu Santo, y cuando comenzó a sentarse a la derecha del Padre excluyó de sí al Espíritu Santo! Además, como procede del Padre, ¿cómo no va a estar sentado con el Padre? Como ese asiento no hay que entenderlo carnalmente —de otro modo tendríamos que opinar que el Hijo está sentado más honrosamente que el Padre—,

templum eius est. Et utique subiectum est templum illi cuius est templum: quomodo ergo Deus non est, cui sunt membra Dei subiecta? Ac per hoc et Dominus est templi sui: quis enim hoc neget, quis ita desipiat, ut dicat non esse aliquem dominum domus suæ? Quomodo ergo Spiritus sanctus non est Dominus, qui Dominus est membrorum Domini? Ipse est quippe Spiritus Domini, de quo uno eodemque loco dictum est: *Cum autem conversus fuerit ad Dominum, auferetur velamen. Dominus autem Spiritus est; ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas* (2 Cor 3,16-17).

3. Iam creatorem superius demonstravi Spiritum sanctum: quomodo autem rex non est, cuius templum est quæ membra sunt regis? Quomodo non consedet Patri et Filio, qui replevit Filium, qui membra Filii suam possidet domum? Nisi forte quando Filius regressus est a Iordane, plenus erat Spiritu sancto; et quando sedere cœpit ad dexteram Patris, exclusit a se Spiritum sanctum? Deinde cum de Patre procedat, quomodo cum Patre non sedeat? Cum ipsa sessio non sit utique cogitanda carnaliter: alioquin opinaturi sumus honorabilius Filium sedere quam Patrem; honorabilius quippe sedetur ad dexteram, et videbitur esse consequens ut Pater sedeat

[41] Para demostrar la divinidad del Espíritu Santo, Agustín recuerda a Moisés, convertido en dios del faraón (Ex 7,1). Pero el sentido de este ejemplo está claramente definido por el contexto: «tú actuarás como si fueras dios y tu hermano Aarón hará de profeta tuyo». Se comprueba sin la menor duda que este pasaje carece de valor probativo.

puesto que se sienta más honrosamente el de la derecha, y parece consecuente que el Padre esté sentado a la izquierda.

Finalmente, ¡vosotros sabréis qué espíritu os ha persuadido para que neguéis al Espíritu Santo lo que la Santa Escritura concede a los hombres santos! Pues dice el Apóstol: *Cuando estábamos muertos por los pecados, nos dio vida con Cristo, por gracia del cual somos salvados; y con El nos resucitó, y con El nos hizo sentar en los cielos con Cristo Jesús.* Los santos, pues, que santifica el Espíritu Santo, convivificados por Cristo, están predestinados para sentarse juntamente con El, de tal modo que el Apóstol da por hecho lo que es cierto que ha de suceder: ¡Y vosotros arrebatáis furtivamente al Espíritu Santo esa reunión, cualquiera que ella sea, como si fuese indigno de sentarse con el Padre y con el Hijo el que los hace dignos de la misma silla! ¡A quién cuestionáis que no sea adorado, y eso por un error garrafal, cuando leéis, como ya lo enseñé antes, que hasta los hombres son adorados también por los santos! Y, sin embargo, para que no te envidie el blasfemo ¡alabas al Espíritu Santo atribuyéndole lo que no tiene una criatura y arrebatándole lo que llega a alcanzar también una criatura humana!

CAPITULO XXII

QUE ELLOS SEAN UNO

1. Te confieso que he dicho lo que tú recuerdas, y te digo ahora que nuestro Salvador no dijo que ellos y nosotros sean uno, sino *Que ellos sean uno.* Sobre esas palabras evangélicas te recuer-

ad sinistram. Postremo qualis vobis persuaserit spiritus, ut sancto Spiritui denegetis quod sanctis hominibus sancta Scriptura concedit, vos videritis. Ait enim Apostolus: *Cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos Christo, cuius gratia sumus salvi facti; et simul excitavit, et simul sedere fecit in caelestibus in Christo Iesu* (Eph 2,5-6). Sancti ergo quos santificat Spiritus sanctus, convivificati Christo, ita simul sessuri prædestinati sunt, ut iam factum dicat Apostolus, quod certum est adfuturum: et ipsi Spiritui sancto subtrahitur a vobis quisquis est ille consessus, tanquam sedere cum Patre vel Filio sit indignus, qui eadem sede efficit dignos. Cui movetis etiam quæstionem quod non adoretur, et hoc utique simillimo errore, cum legatis, ut iam supra docui, a sanctis etiam homines adoratos. Et tamen ut invidiam blasphemantis evites; ita laudas Spiritum sanctum, ut tribuas ei quod non habet ulla creatura, et detrahas ei quod adipiscitur et humana creatura.

XXII. 1. Dixisse me quod commemoras, fateor, et nunc dico, quod Salvator noster non dixerit: Ut ipsi et nos unum, sed: *Ut ipsi sint unum.* Et

do que ya he contestado suficientemente cuando te demostraba que no habías podido refutar lo que te dije. Porque te he preguntado que dijeras dónde has leído eso de que *son uno* se refería a una sola y la misma sustancia, y no has dado la cara. ¿En qué te ayuda lo que afirmas como dicho de Pablo y de Apolo: *Tanto el que planta como el que riega son uno,* cuando tú no demuestras que ellos fueron de sustancia diversa? Ciertamente que los dos eran hombres. Y si no se amaran mutuamente, serían uno por la naturaleza, no lo serían por el amor; pero si no fuesen uno por la naturaleza no se podría decir que eran uno por el amor[42]. Luego el Hijo pide que sean de tal manera uno como El mismo y el Padre son uno, es decir, no solamente por la naturaleza, lo cual ya eran, sino también por la perfección de la caridad y de la justicia, según la capacidad de su naturaleza, cuanto hayan podido estar en el reino de Dios, para que también ellos sean uno en el más alto grado en su naturaleza, del mismo modo que el Padre y el Hijo son uno en el más alto grado, aunque en su naturaleza más excelente e incomparablemente mejor. Dijo el Hijo al Padre: *Padre Santo, guarda en tu nombre a los que me has dado, para que sean uno como lo somos también nosotros.* No dijo: «Para que sean uno con nosotros»

de his evangelicis verbis satis a me recolo iam fuisse responsum, cum ostenderem refellere te non potuisse quæ dixi. Quoniam poposci ut proferres ubi legeris: *Unum sunt,* dictum esse de aliquibus rebus quæ non essent unius eiusdemque substantiæ: neque protulisti. Quid enim te adiuvat, quod dilectionis consensione affirmas dictum esse de Paulo et Apollo: *Qui plantat autem et qui rigat, unum sunt* (1 Cor 3,8); cum eos non ostendas diversæ fuisse substantiæ? [793] Ambo quippe homines erant. Si enim non diligerent invicem, natura unum essent, dilectione non essent, si autem unum natura non essent, unum dici dilectione non possent. Poscit ergo Filius ut ita sint unum, quomodo ipse et Pater unum sunt; id est, non solum natura, quod iam erant, verum etiam perfectione caritatis atque iustitiæ, pro suæ capacitate naturæ, quantum in Dei regno esse potuerint, ut etiam ipsi summe unum sint in natura sua, quemadmodum Pater et Filium summe unum sunt, quamvis in excellentiore atque incomparabiliter meliore natura sua. Dixit ergo ad Patrem Filius: *Pater sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi; ut sint unum, sicut et nos* (Io 17,11). Non dixit: Ut sint unum nobiscum; aut: Ut simus unum ipsi et nos. Item paulo post: *Non*

[42] El Obispo de Hipona acude de nuevo a la distinción entre el *unum* y el *unus.* Pero, en esta ocasión, el ejemplo aducido está más desarrollado doctrinalmente: la unidad de Pablo y Apolo es considerada en función de la sustancia y no sólo de la concordia, en cuanto que esta segunda forma de unidad presupone la primera, mientras que la unidad de natura leza no presupone la concordia. Este razonamiento, sin embargo, no tiene carácter universal: el Santo Doctor sabe perfectamente que la diferencia entre naturaleza y voluntad puede darse entre los hombres, pero en Dios es imposible; «en otros términos: la unidad de Dios no puede ser concebida de manera parcial, sino de tal modo que abarque toda posible determinación: sustancia, concordia, voluntad, amor» (*S. Agostino...,* p.78).

o «Para que seamos uno ellos y nosotros». Del mismo modo, un poco después: *No ruego sólo por éstos, sino también por los que han de creer en mí por medio de su palabra, para que todos sean uno, como tú, Padre, en mí y yo en ti; para que también ellos sean uno en nosotros.* Tampoco dijo aquí: «Para que ellos y nosotros seamos uno», sino: *Para que sean uno en nosotros.* Porque los hombres, que por naturaleza son uno, no pueden ser uno en el más alto grado y perfección según su capacidad con plenitud de justicia si no son perfeccionados en Dios, para que sean uno en el Padre y en el Hijo, es decir, uno en ellos, no uno con ellos.

Sigue aún y añade: *Para que el mundo crea que tú me has enviado, y yo les dé a ellos la gloria que tú me diste, para que sean uno, como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad.* Tampoco dijo aquí: «Para que sean uno con nosotros» o «Para que ellos y nosotros seamos uno». Cuando añadió después: *Para que el mundo conozca que tú me has enviado, y los has amado como también tú me has amado a mí,* y siguió: *Padre, quiero que donde yo estoy también ellos estén conmigo.* Dice: *Donde yo estoy, estén conmigo;* no dice: «Para que sean uno conmigo». Luego quiso eso: que estuviesen con El, no que ellos y El fuesen uno.

¿Qué es lo que quisiste decir: «Hizo mención del amor y no de la sustancia»? Aunque tú no has traído esas palabras del Señor en el mismo pasaje en que El las puso. Pero ¿qué nos importa eso? Puesto que no dijo o quiso que ellos y El, o ellos y el Padre, sean

pro his autem rogo tantum, sed et pro eis qui credituri sunt per verbum ipsorum in me; ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint (ib., 20-21). Neque hic dixit: Ut ipsi et nos unum simus, sed: *unum sint in nobis.* Quoniam homines qui natura unum sunt, summe atque perfecte secundum suum modum unum esse non possunt iustitiæ plenitudine, nisi in Deo perficiantur, ut unum sint in Patre et Filio; id est, in ipsis unum, non cum ipsis unum. Adhuc sequitur, et adiungit: *Ut mundus credat quia tu me misisti, et ego claritatem quam mihi dedisti, dedi illis, ut sint unum, sicut nos unum sumus: ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum* (ib., 21-23). Neque hic dixit: Ut nobiscum sint unum, aut: Ut ipsi et nos simus unum. Deinde cum addidisset: *Ut cognoscat mundus quia tu me misisti, et dilexisti eos sicut et me dilexisti,* secutus adiunxit: *Pater, volo ut ubi ego sum, et ipsi sint mecum* (ib., 23-24). *Ubi sum,* inquit, *mecum sint;* non ait: Unum mecum sint. Hoc ergo voluit, ut cum illo essent, non ut illi et ipse unum essent. Quid est quod dicere voluisti: «Dilectionis fecit mentionem, et non substantiæ?» Quamvis tu non eo loco ista Domini verba posueris, quo ab ipso sunt posita. Sed quid ad nos? Quandoquidem non ipsos et se, vel ipsos et Patrem dixit aut voluit

uno, sino que quiso que sean uno los mismos que conocía que son de una sola sustancia. *Así como también nosotros,* dijo, *somos uno:* a quienes siempre conocía que son de una sola sustancia.

2. Si tú quieres decir algo, demuestra que, según la Escritura santa, se dice de algunas cosas que son uno cuya sustancia es diversa. Porque Cristo no dijo eso que tú te has atrevido a decir, esto es: «que los apóstoles son uno con el Padre y el Hijo, porque al mirar en todo a la voluntad de Dios Padre, también ellos son hallados en la imitación del Hijo sometido al uno, Dios Padre». Al decir eso has hecho que Dios y los hombres santos sean uno. ¿Es que puede decir alguno de los santos: Yo y Dios somos uno? ¡Fuera eso de los corazones y oídos santos! Y creo que hasta vosotros, al oírlo de quien sea, os horrorizáis, y no toleráis a cualquier hombre, sea la que sea su autoridad, que diga: «Yo y Dios somos uno». Antes bien será tenido por arrogante si alguno dice eso de sí mismo. ¿Cómo es entonces que alguno de vosotros, sin atreverse a decir «Yo y Dios somos uno», sí que se atreve a afirmar que Pablo y Dios son uno, como decimos sin dudar que Pablo y Apolo son uno; que Dios-Padre y Dios-Hijo son uno?

Por otra parte, si no os atrevéis a decir: «Cualquier hombre santo, cualquier profeta, cualquier apóstol y Dios son uno», ¿quién te obligaba, quién te empujaba, quién te precipitaba a decir que «los apóstoles son uno con el Padre y el Hijo»? Son una cosa, dices, «el Padre y el Hijo; con todo no son uno solo», y a continuación añades: «Lo uno pertenece a la concordia; el uno al número singu-

unum esse; sed ipsos unum esse voluit, quod noverat unius esse substantiæ. *Sicut et nos,* inquit, *unum sumus* (Io 17,22): quo identidem noverat unius esse substantiæ.

2. Tu si vis aliquid respondere, ostende secundum Scripturam sanctam de aliquibus rebus dici: Unum sunt, quarum est diversa substantia. Hoc enim Christus non dixit, quod tamen tu ausus es dicere, id est: «Apostolos unum esse cum Patre et Filio, in eo quod in omnibus ad voluntatem Dei Patris respicientes, ad imitationem Filii subditi uni Deo Patri et ipsi inveniuntur». Hæc dicens, Deum et homines sanctos unum esse fecisti. Potest ergo quisquam sanctorum dicere: Ego et Deus unum sumus? Absit hoc a cordibus et oribus sanctis. Puto autem quod et vos a quocumque hoc audiatis, horrescitis, nec fertis quemquam hominem, quantolibet munere sanctitatis excellat, dicentem: Ego et Deus unum sumus. Sed forte arro[794]gantiæ videatur, si hoc de se ipso aliquis dicat. Itane vero quisquam vestrum etsi non audet dicere: Ego et Deus unum sumus; saltem audet dicere: Paulus et Deus unum sunt; sicut incunctanter dicimus, Paulus et Apollo unum sunt; Deus Pater et Deus Filius unum sunt? Porro, si non audetis dicere: Quilibet homo sanctus, quilibet propheta, quilibet apostolus, et Deus

lar». Y querías decir que «Son uno» pertenece a la concordia; «Es uno» pertenece al número singular. Pero lo verdadero es que «Son uno», por eso que has añadido «Son», indica un número plural en conexión con alguna singularidad. Y «Es uno» indica clarísimamente el número singular. Pero ¿es que acaso el Apóstol decía: el que se adhiriese al Señor son uno? ¿Qué otra cosa decía, si es que decía eso, sino que el hombre santo y Dios son uno? Pero lejos de vosotros, lejos de esa sabiduría semejante sentencia, y con todo dijo: *El que se adhiriese al Señor es un espíritu,* para que conozcas por eso que dice «Son uno» las cosas de una y de la misma sustancia. Así como se dijo a algunos hombres: *Todos vosotros sois uno en Cristo Jesús,* y así como el mismo Cristo dice *Yo y el Padre somos uno.* Cuando se dice uno, ¿qué significa el uno? También puede decirse de diversas sustancias, como se dijo: *El que se adhiere al Señor es un espíritu;* y de las cosas de una misma sustancia, así como se dijo: *Era entre ellos una sola alma y un solo corazón.* Dijo «Era», no dijo «Eran», porque dijo a la vez qué cosa era, a saber: *alma y corazón.* Lo mismo del Padre y del Hijo, también decimos «Son uno», porque son dos de una sola sustancia. Y «Es uno», pero añadimos qué es ese uno, a saber: un solo Dios, un solo Señor, un solo Omnipotente, y algo semejante. Creo que

unum sunt; quis te urgebat, quis te impingebat, quis te præcipitabat, ut diceres: «Apostoli unum sunt cum Patre et Filio? Unum sunt», inquis, «Pater et Filius, non tamen unus»: continuoque subiungis: «Unum ad concordiam pertinet; Unus, ad numerum singularitatis». Volebas autem dicere: Unum sunt, ad concordiam pertinet; Unus est, ad numerum singularitatis, sed te a consideratione verborum tuorum impetus disputationis avertit. Nam et Unum et Unus utique ad numerum pertinet singularem. Sed quod verum est; Unum sunt, propter id quod additum est, Sunt, pluralem indicat numerum, quadam singularitate conexum: Unus est autem, apertissime est numerus singularis. Sed numquid Apostolus diceret: Qui autem adhæret Domino, unum sunt? Quid enim aliud diceret, si hoc diceret, nisi: Homo sanctus, et Deus, unum sunt? Sed absit, absit ab illa sapientia ista sententia; et tamen dixit: *Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est* (1 Cor 6,17), ut noveris de his dici: Unum sunt, quæ unius sunt eiusdemque substantiæ: sicut quibusdam hominibus dictum est: *Omnes enim vos unum estis in Christo Iesu* (Gal 3,28); et sicut ait ipse Christus: *Ego et Pater unum sumus* (Io 10,30). Cum autem unus dicitur, et quid unus dicitur, et de diversis substantiis dici potest, sicut dictum est: *Qui adhaeret Domino, unus spiritus est:* et de rebus unius substantiæ, sicut dictum est: *Erat eis anima et cor unum* (Act 4,32). *Erat,* dixit; non dixit: Erant, quoniam dixit et quid erat; id est, *anima et cor.* Sic etiam de Patre et Filio, et, Unum sunt, dicimus, quia unius substantiæ duo sunt, et, Unus est, dicimus, sed addimus quid unus; id est, unus Deus, unus Dominus, unus Omnipotens, et si quid

te he marcado bien la diferencia de esas dos expresiones. Examina, por tanto, las Escrituras canónicas antiguas y nuevas y, si puedes, encuentra dónde se dice de algunas cosas de diversa naturaleza y sustancia que son *uno*.

3. En verdad que yo no quiero que te equivoques cuando en la carta del apóstol Juan dice: *Tres son los testigos: el Espíritu, el agua y la sangre; y los tres son uno*. No vayas a replicarme que el espíritu y el agua y la sangre son sustancias diversas, y que con todo se ha dicho que los *tres son uno*. Por esa razón te he advertido que no te engañes. Porque esas cosas son sacramentos, en los cuales siempre hay que atender no a lo que son, sino a lo que significan. Porque son signo de las cosas, y una cosa es lo que son y otra lo que significan. Pero si se entiende lo que con ellas se significa, se descubre que son de una misma sustancia, como cuando decimos: la piedra y el agua son una sola cosa, queriendo significar por la piedra a Cristo, por el agua al Espíritu Santo, y ¿quién duda de que la piedra y el agua son naturalezas diversas? Pero, porque Cristo y el Espíritu Santo son de una y de la misma naturaleza, por eso cuando se dice piedra y agua son una sola cosa. Y porque estas dos cosas son de naturaleza diversa, puede entenderse también que son signos de otras cosas cuya naturaleza es una. Así sabemos que tres cosas salieron del cuerpo de Cristo cuando colgaba en el madero: en primer lugar, el espíritu, por lo cual está escrito: *e inclinada la cabeza, entregó el espíritu;* en segundo

huiusmodi. Satis me vobis duarum istarum locutionum arbitror inculcasse distantiam. Scrutare itaque Scripturas canonicas veteres et novas, et inveni, si potes, ubi dicta sunt aliqua. Unum sunt, quæ sunt diversæ naturæ atque substantiæ.

3. Sane falli te nolo in Epistola Ioanis apostoli, ubi ait: *Tres sunt testes: spiritus, et aqua, et sanguis; et tres unum sunt* (1 Io 5,8). Ne forte dicas spiritum et aquam et sanguinem diversas esse substantias, et tamen dictum esse: *tres unum sunt*, propter hoc admonui ne fallaris. Hæc enim sacramenta sunt, in quibus non quid sint, sed quid ostendant semper attenditur: quoniam signa sunt rerum, aliud existentia, et aliud significantia. Si ergo illa quæ his significantur, intellegantur, ipsa inveniuntur unius esse sub[795]stantiæ; tanquam si dicamus, Petra et agua unum sunt, volentes per petram significare Christum; per aquam, Spiritum sanctum, quis dubitat petram et aquam diversas esse naturas? Sed quia Christus et Spiritus sanctus unius sunt eiusdemque naturæ, ideo cum dicitur Petra et aqua unum sunt, ex ea parte recte accipi potest, qua istæ duæ res quarum est diversa natura, aliarum quoque signa sunt rerum quarum est una natura. Tria itaque novimus de corpore Domini exisse, cum penderet in ligno: primo, spiritum, unde scriptum est: *Et inclinato capite tradidit spiritum* (Io 19,30); deinde,

lugar, cuando su costado fue perforado por la lanza, *salió sangre y agua*. Estas tres cosas, si se miran por separado, tienen cada una sustancias diversas; y por eso no son una sola cosa. Pero, si queremos indagar lo que por ellas se significa, no es absurdo que representen a la misma Trinidad, que es el único, solo, verdadero y sumo Dios, Padre e Hijo y Espíritu Santo, de quienes puede decirse con toda verdad: *Tres son los testigos, y los tres son una sola cosa*. Para que con el nombre del Espíritu entendamos significado a Dios Padre: realmente el Señor hablaba de que El solo debe ser adorado, cuando dice *Dios es Espíritu*. Con el nombre de sangre entendamos significado al Hijo, porque *el Verbo se hizo carne*. Y con el nombre de agua entendamos significado al Espíritu Santo. Porque cuando Jesús hablaba del agua que había de dar a los sedientos, dice el evangelista que: *Eso lo dijo del Espíritu que iban a recibir los que creyesen en El*.

En cuanto a los testigos son el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, ¿quién cree al Evangelio y va a dudar, habiendo dicho el Hijo: *Yo soy el que doy testimonio de mí, y también el Padre, que me ha enviado, da testimonio de mí?* En donde, aunque no se recuerda al Espíritu Santo, sin embargo, no se le entiende separado. También habló de El en otro lugar y lo manifestó bien claramente, porque cuando lo prometía, dice: *El dará testimonio de mí*. Esos son los tres testigos, y los tres son una sola cosa, porque son de una sola sustancia.

quando latus eius lancea perforatum est, sanguinem et aquam (cf. ib., 34). Quæ tria si per se ipsa intueamur, diversas habent singula quæque substantias; ac per hoc non sunt unum. Si vero ea, quæ his significata sunt, velimus inquirere, non absurde occurrit ipsa Trinitas, qui unus, solus, verus, summus est Deus, Pater et Filius et Spiritus sanctus, de quibus verissime dici potuit: *Tres sunt testes, et tres unum sunt* (1 Io 5,8), ut nomine spiritus significatum accipiamus Deum Patrem; de ipso quippe adorando loquebatur Dominus, ubi ait: *Spiritus est Deus* (Io 4,24). Nomine autem sanguinis, Filium, quia: *Verbum caro factum est* (Io 1,14). Et nomine aquæ Spiritum sanctum: cum enim de aqua loqueretur Iesus, quam daturus erat sitientibus, ait evangelista: *Hoc autem dixit de Spiritu, quem accepturi erant credentes in eum* (Io 7,39). Testes vero esse Patrem et Filium et Spiritum sanctum, quis Evangelio credit, et dubitat, dicente Filio: *Ego sum qui testimonium perhibeo de me, et testimonium perhibet de me, qui misit me, Pater?* (Io 8,18). Ubi etsi non est commemoratus Spiritus sanctus, non tamen intellegitur separatus. Sed nec de ipso alibi tacuit, eumque testem satis aperteque monstravit. Nam cum illum promitteret, ait: *Ipse testimonium perhibebit de me* (Io 15,16). Hi *sunt tres testes, et tres unum sunt* (1 Io 5,8), quia unius substantiæ sunt. Quod autem signa quibus significati

En cuanto a los signos con que están significados, salieron del cuerpo del Señor y figuraron a la Iglesia que predica una sola y la misma naturaleza de la Trinidad, porque esos tes, significados de tres modos, son una sola cosa, y la Iglesia que los predica es el cuerpo de Cristo. Si, pues, las tres cosas con que son significados salieron del cuerpo del Señor, del mismo modo salió del cuerpo del Señor el que sean bautizados los pueblos *en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. En el nombre,* y no en los nombres, porque esos tres son una sola cosa, los tres son un solo Dios. Y si la profundidad de tan gran sacramento puede exponerse y entenderse de algún otro modo, como se lee en la carta de Juan, no hay razón para rechazarlo según la fe católica, la cual ni confunde ni separa a la Trinidad, ni rechaza las tres personas, ni cree que son sustancias diversas [43]. Porque lo que está puesto oscuramente en las Escrituras santas para ejercitar las mentes de los fieles hay que agradecerlo cuando se explica de muchas formas, con tal de que no sea neciamente [44].

sunt, de corpore Domini exierunt, figuraverunt Ecclesiam prædicantem Trinitatis unam eamdemque naturam: quoniam hi tres qui trino modo significati sunt, unum sunt; Ecclesia vero eos prædicans, corpus est Christi. Si ergo tres res quibus significati sunt, ex corpore Domini exierunt: sicut ex corpore Domini sonuit, ut baptizarentur gentes *in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* (Mt 28,19). *In nomine,* non: In nominibus; hi enim tres unum sunt, et hi tres unus est Deus. Si quo autem alio modo tanti sacramenti ista profunditas, quæ in Epistola Ioannis legitur, exponi et intellegi potest secundum catholicam fidem, quæ nec confundit nec separat Trinitatem, nec abnuit tres personas, nec diversas credit esse substantias, nulla ratione respuendum est. Quod enim ad exercendas mentes fidelium in Scripturis sanctis obscure ponitur, gratulandum est, si multis modis, non tamen insipienter exponitur.

[43] La cita de este texto bíblico invalida la argumentación, cuidadosamente elaborada por el Obispo de Hipona. Este busca una salida airosa: es cierto que estamos ante tres realidades sustancialmente distintas, reconoce; pero debemos considerar que son sacramentos y, por tanto, fijar nuestra atención en su significado, que es uno, la Trinidad. Aunque la interpretación de Agustín nos parezca poco afortunada, no podemos olvidar que sigue la pauta marcada por Tertuliano y San Cipriano (Bludau, A., *Der hl. Augustinus und 1 Joh. 5,7f.:* «Theologie und Glaube» 11 [1919] 379-386). Sobre el concepto de sacramento, Couturier, C., *«Sacramentum» et "mysterium" dans l'oeuvre de Saint Augustin:* «Études Augustiniennes» (París 1953) 161-332; Feret, H. M., *Sacramentum, Res dans la langue théologique de Saint Augustin.* «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 29 (1940) 218-243; Van der Meer, F., *Sacramentum chez Saint Augustin:* «La Maison-Dieu» 13 (1948) 50-65.

[44] En este párrafo, San Agustín expresa la idea, repetida en otras ocasiones, sobre la pedagogía de Dios, que ha juzgado conveniente dejar en la oscuridad determinados pasajes de la Escritura para estimularnos en la búsqueda de la verdad. «Los que leen inconsideradamente se engañan en muchos y polifacéticos pasajes oscuros y ambiguos, sintiendo una cosa por otra, y en algunos lugares no encuentran una interpretación aun sospechando que sea ella incierta; así es de oscura la espesa niebla con que están rodeados ciertos pasajes. No dudo que esto ha sido dispuesto por la Providencia divina para quebrantar la soberbia con el trabajo y para apartar el desdén del entendimiento, el cual no pocas veces estima en muy poco las cosas que entiende con facilidad» *(De doct. chr.* 2,6,7; *Conf* 6,5,8; *Serm* 156, 1. Cf. Pepin, J., *Saint Augustin et la fonction protéptique de l'allégorie:* «Recherches Augustiniennes» 1 [1958] 245-286; Penna, A., *Lo studio della Bibbia nella spiritualità di S. Agostino,* en *S. Augustinus, Vitae Spiritualis Magister* [Roma 1959] 147-168).

CAPITULO XXIII

El Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios

1. Y ¿qué es lo que quieres que añada: *Si el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo es uno solo Dios,* cuando la Escritura divina añade eso con voz clarísima al decir: *Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un solo Señor?* Lo cual también vosotros escucharíais con certeza si quisierais ser Israel, no carnalmente como los judíos, sino espiritualmente como los cristianos. Quien no quiere escuchar fielmente lo que se dijo: *Escucha, Israel: el Señor tu Dios, es un solo Señor,* no le queda sino creer que aquel que lo dijo es un mentiroso. Como no es un mentiroso, su palabra es verdadera; si su palabra es verdadera, la cuestión está concluida. Ciertamente que la verdad os obliga a confesar que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Señor-Dios. Sin embargo, vosotros negáis que el Espíritu Santo es Dios, cuyo templo no es uno hecho por mano de hombre, sino nuestro cuerpo; cuyo templo no son maderas y piedras, sino los miembros de Cristo. Y ¿qué vais a decir del mismo Cristo a quien confesáis que es Dios y Señor? Respondedme si el Padre y el Hijo es un solo Señor Dios. Porque si no es uno solo, son dos; y si son dos, está mintiendo el que dice: *Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un solo Señor.* Está mintiendo el

XXIII. 1. Quid est autem quod poscis ut astruam: «Si pater et Filius et Spiritus san[796]ctus unus est Deus», cum hoc astruat voce clarissima Scriptura divina dicens: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est?* (Deut 6,4). Quod et vos utique audiretis, si Israel esse velletis, non carnaliter ut Iudæi, sed spiritualiter ut Christiani. Qui enim non vult fideliter audire quod dictum est: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est,* superest ut eum qui hoc dixit, credat esse mendacem. Si autem mendax ille non est, vox ista vera est: si vox ista vera est, quæstio ista finita est. Procul dubio quippe vos veritas cogit Patrem et Filium et Spiritum sanctum confiteri unum Dominum Deum. Sed Spiritum sanctum, cuius templum non manufactum, sed corpus est nostrum, cuius templum non ligna et lapides, sed membra sunt Christi, negatis Deum, de ipso Christo quid dicturi estis, quem Deum et Dominum confitemini? Respondete itaque nobis, utrum Pater et Filius unus sit Dominus Deus. Si enim non est unus, duo sunt; si duo sunt, mentitur qui dicit: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus,*

que dice: *Mirad que yo soy Dios, y no hay otro fuera de mí.* Pero como no os atrevéis a decir que El es un mentiroso, ¿por qué dudáis en corregiros y en venir o en volver a la fe católica, la cual cree que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo no son tres señores dioses, sino un solo Señor Dios, que escucha al que grita a su pueblo: *Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un solo Señor,* y *Mirad que yo soy el Señor, y que no hay otro fuera de mí?* Si te llamo sordo y ciego, porque ni escuchas eso ni lo ves, sin duda que vas a pensar que te hago injuria. Advierte que yo no te digo que me expliques cómo entiendes: *Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un solo Señor,* si ahí hay que entender a Cristo o no. Pues si me contestas que sí, confesarás conmigo que el Padre y el Hijo es un solo Señor Dios. Y si me respondes que ahí no hay que entender a Cristo, tendrás que afirmar contra la palabra de Dios que hay dos señores dioses, porque aún no niegas que Cristo es Señor Dios. Por lo mismo te pido cómo entiendes: *Mirad que yo soy el Señor, y que no hay otro fuera de Mí,* ¿ahí está también Cristo o no? Si ahí está Cristo, ciertamente el Padre y el Hijo es un solo Señor; y si no está ahí Cristo y con todo es el Señor, está mintiendo el que dice: *No hay otro fuera de mí.* Porque el Hijo es otro Señor, si no es un solo Señor el Padre y el Hijo.

En efecto, aunque alabes tan excelentemente como quieras al Padre y pongas por debajo de El al Hijo, haces eso para que no

Dominus unus est; mentitur qui dicit: *Videte quoniam ego sum Deus, et non est alius praeter me* (Deut 32,39). Sed quia illum mentientem dicere non audetis, quare vos corrigere dubitatis, et venire vel redire ad catholicam fidem, quæ Patrem et Filium et Spiritum sanctum non tres dominos deos, sed unum Dominum Deum credit, et audit clamantem populo suo: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est,* et: *Videte quoniam ego sum Dominus, et non est alius praeter me?* Si te dicam surdum et cæcum, qui nec audis ista, nec vides, contumeliosum sine dubio me putabis. Ecce non dico: expone nobis quomodo accipias: *Audi, Israel: Dominus Deus tuus, Dominus unus est:* utrum ibi sit intellegendus et Christus, an non sit. Si enim dixeris: Ibi est; confiteberis mecum Patrem et Filium unum esse Dominum Deum. Si autem responderis, Christum non esse ibi intellegendum, duos contra vocem divinam introducturus es dominos deos, quoniam non negas etiam Christum esse Dominum Deum. Similiter abs te quæro quomodo accipias: *Videte quoniam ego sum Dominus, et non est alius praeter me.* Ibi est est Christus, an non est? Si ibi est, profecto Pater et Filius unus est Dominus: si autem ibi non est, et tamen Dominus est; mentitur qui dicit: *Non est alius praeter me.* Est enim alius Dominus Filius, si non unus est Dominus Pater et Filius. Quantumlibet enim excellentius laudes Patrem, et infra eum deprimas Filium, id agis, ut æquales non sint, non ut duo non sint. Clama, quantum vis, Pater est maior, Filius

sean iguales y no para que no sean dos dioses. Grita lo que quieras, que el Padre es mayor y el Hijo menor. Te responderé: con todo, son dos, uno mayor y otro menor. No se dijo: «el Señor tu Dios, que es el mayor, es un solo Señor», sino que se dijo: *El Señor tu Dios es un solo Señor.* Tampoco se dijo: «No hay otro igual a mí», sino: *No hay otro Señor fuera de mí.* En consecuencia, confiesa que el Padre y el Hijo son un solo Señor Dios, o niega descaradamente que Cristo es Señor Dios, lo mismo que niegas descaradamente que el Espíritu Santo es Señor Dios. Si así lo hicieras, no te agobiaré con tantas palabras divinas, sino que aduciré otros testimonios divinos, con los cuales pueda convencerte de que aún eres más detestable por tamaño error.

Pero, en realidad, si niegas que el Espíritu Santo es Señor Dios, para que seas triturado por esas palabras divinas, basta con que confieses que Cristo es Señor Dios; porque si no es con el Padre un solo Señor Dios, nuestros dioses serán dos señores, y así serán falsas las palabras de Dios: *El Señor tu Dios es un solo Señor,* y *No hay otro fuera de mí.* Con todo, ¿cuánto mejor serán vuestras palabras corregidas que las palabras de Dios engañosas?

2. Tú me preguntas si «Es que yo te exhorto a que confieses al modo judío que hay un solo Dios; o más bien a que manifiestes, según lo que sostiene la fe cristiana sobre la sumisión del Hijo, que hay un solo Dios, cuyo Hijo es Dios nuestro».

Dices eso como si atribuyeses a los judíos las palabras *Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un solo Señor,* y *Yo soy el Señor, y no*

minor: respondetur tibi, Duo sunt tamen maior et minor. Nec dictum est: Dominus Deus tuus maior, Dominus unus est; sed dictum est: *Dominus Deus tuus, Dominus unus est.* Neque dictum est: Non est alius æqualis mihi; sed dictum est: *Non est aliud Dominus praeter me.* Aut ergo confitere Patrem et Filium unum esse Dominum Deum, aut aperte nega Dominum Deum esse Christum, sicut aperte negas Dominum Deum esse Spiritum sanctum. Quod si feceris, istis quidem te divinis vocibus non urgebo; **[797]** sed alia testimonia divina proferam, quibus te et in isto errore detestabiliorem convincam. Nunc autem et si negas Dominum Deum esse Spiritum sanctum, tamen ut istis Dei vocibus conteraris, satis est quod Christum Dominum Deum confiteris: qui si non est cum Patre unus Dominus Deus, duo domini dii nostri erunt, et falsæ illæ Dei voces erunt: *Dominus Deus tuus, Dominus unus est;* et: *Non est alius praeter me.* Sed quanto melius erunt vestra verba emendata, quam Dei verba mendacia?

2. Quæris a me utrum. «Iudaico modo te horter profiteri unum Deum; an de subiectione Filii potius secundum quod fides habet Christiana, ostendatur unus esse Deus, cuius Filius noster est Deus». Ita hoc dicis, quasi Iudæorum sit vox: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est*

hay otro fuera de mí. Lo ha dicho el mismo Dios. Reconócelo y calla. O mejor explica cómo ha dicho la verdad aquel a quien ninguno de nosotros se atreve a llamar mentiroso. Te repito que expliques cómo es verdadero *El Señor, tu Dios, es uno solo Señor.* Si nuestros señores dioses son dos, como dices tú, el uno mayor y el otro menor, explica cómo es verdadero *Yo soy el Señor, y no hay otro fuera de mí.* Y te pido quién ha dicho eso, si es el Padre o es el Hijo. Si el Padre ha dicho: *Yo soy el Señor, y no hay otro fuera de mí,* no ha dicho la verdad, porque hay otro Señor, que es el Hijo. Si lo ha dicho el Hijo, tampoco El ha dicho la verdad, porque hay otro Señor, que es el Padre. Pero si eso lo ha dicho la Trinidad, entonces sí que ha dicho la verdad, y demuestra que tú dices mentira.

Efectivamente, según la fe recta, la Trinidad, o sea, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, en cuyo nombre somos bautizados, es también nuestro único Señor Dios, y fuera de El no hay otro. Cierto que es el mismo Dios de quien dice el Apóstol: *No hay ningún otro Dios, sino uno solo.* En realidad, si has aceptado que eso se ha dicho del Padre, Cristo no será para ti Dios, porque no puede contradecirse la Escritura cuando dice que *No hay ningún otro Dios, sino uno solo.* Sin decirte aquí nada del Espíritu Santo, que te he demostrado anteriormente que es Señor Dios y tú lo estás negando. Por tanto, si vosotros fueseis herejes macedonianos, que rechazan consentir en la fe católica solamente en lo que se refiere al Espíritu Santo, estaríais de acuerdo en que el Padre y el Hijo son

(Deut 6,4); aut: *Ego sum Dominus, et non est alius praeter me* (ib., 32,39). Ipse Deus hoc dixit: agnosce, et tace; vel potius edissere quomodo verum dixerit, quem nullus nostrum audet affirmare mentitum. Edissere, inquam, quomodo verum sit: *Dominus Deus tuus, Dominus unus est;* si domini dii nostri, ut dicitis, duo sunt, unus maior, alius minor, edissere quomodo verum sit: *Ego sum Dominus, et non est alius praeter me.* Quis enim hoc dixerit quæro, utrum Pater, an Filius. Si Pater dixit: *Ego sum Dominus, et non est alius praeter me,* non verum dixit, quia est alius Dominus Filus. Si Filius hoc dixit, nec ipse verum dixit, quia est alius Dominus Pater. Si autem hoc dixit Trinitas; profecto et verum dixit, et vos falsum dicere ostendit. Trinitas quippe secundum rectam fidem, id est, Pater et Filius et Spiritus sanctus, in cuius nomine baptizamur, et unus Dominus Deus noster est, et praeter ipsum alius non est. Ipse est enim Deus de quo dicit Apostolus: *Nullus est Deus, nisi unus* (1 Cor 8,4). Nam si hoc de Patre acceperis dictum, non tibi erit Deus Christus, quia non potest solvi Scriptura, dicens: *Nullus Deus, nisi unus,* ut hic vobis taceam de Spiritu sancto, quem superius Dominum Deum ostendimus, vobis negantibus. Quapropter si Macedoniani hæretici essetis, qui de solo Spiritu sancto catholicæ

ciertamente dos, el uno el Padre, el otro el Hijo; y en que son iguales y de una y la misma sustancia, y no obstante no son dos señores dioses, sino que los dos son a la vez un solo Señor Dios. Si vosotros al menos hubieseis llegado al error hasta este punto, ciertamente que no seríais apremiados por las palabras divinas [45].

Pues vosotros afirmáis que el Padre y el Hijo, que son un solo Señor Dios, ha dicho: *No hay otro fuera de mí.* Y ¡ojalá que no hubiese más que tratar con vosotros que admitieseis al Espíritu Santo, y que afirmaseis no que la dualidad, sino que la Trinidad es un solo Señor Dios! Pero ahora, cuando proclamáis al Padre Señor Dios y al Hijo Señor Dios, de tal modo que no confesáis que los dos a la vez son un solo Señor Dios, sino dos, el uno mayor y el otro menor, sois alcanzados plenamente por la espada de la verdad, que dice: *Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un solo Señor,* el cual grita: *Yo soy el Señor, y no hay otro fuera de mí.* Tampoco Dios Padre hubiese permitido apartar a los israelitas del culto de muchos dioses falsos de tal modo que fuera a mentirles acerca de un solo Dios y Señor, y a decirles que no hay fuera de El otro Señor, cuando sabía que su Hijo es Dios y Señor. ¡Imposible que la verdad y el Padre de la verdad engañase a su pueblo con una mentira! ¡Tamaña blasfemia horrenda y detestable es de los herejes, nunca de los católicos!

fidei consentire detrectant, Patrem vero et Filium duos quidem esse, id est, illum Patrem, illum Filium, et æquales esse, atque unius eiusdemque substantiæ, nec tamen duos dominos deos, sed ambos simul unum Dominum Deum esse consentiunt: si ergo et vos saltem hactenus erraretis, non utique his divinis vocibus urgeremini. Patrem quippe et Filium assereretis unum Dominum Deum dixisse: *Non est alius praeter me.* Utinam non restaret agere vobiscum, nisi ut adiungeretis Spiritum sanctum, et non dualitatem, sed Trinitatem diceretis unum Dominum Deum. Nunc vero cum sic asseritis Patrem Dominum Deum, et Filium Dominum Deum, ut simul ambos non dicatis unum Dominum Deum, sed duos, maiorem unum, minorem alterum, prorsus confodimini gladio veritatis dicentis: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est;* qui clamat: *Ego sum Dominus, et non est alius praeter* [798] *me.* Neque enim Deus Pater sic vellet Israelitas a cultu deorum revocare multorum atque falsorum, ut eis de uno Deo ac Domino mentiretur, et diceret non esse praeter se alium Dominum, cum sciret Deum et Dominum esse suum Filium. Absit ut veritas et veritatis Pater mendacio deciperet populum suum: hæreticorum sit hæc, non catholicorum tam horrenda et detestanda blasphemia. Prorsus Deus verum dicit,

[45] Sin entrar en el problema del origen y nombre, el Santo Doctor, en estas breves líneas, expone con una precisión admirable lo característico de esta herejía, que el arrianismo tardío, llevado por la lógica de su sistema teológico, asumió con la mayor naturalidad (*De haeresibus,* 52).

En una palabra: Dios dice la verdad cuando declara: *Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un solo Señor.* Porque el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo no son tres dioses, sino un solo Dios; ni son tres señores, sino un solo Señor. En una palabra, dice la Verdad: *Yo soy el Señor, y no hay otro fuera de mí,* porque no dice eso solamente el Padre, sino que lo dice la misma Trinidad. Este es el único Señor, y no hay otro fuera de El. Porque si el Padre dijese: *Yo soy el Señor, y no hay otro fuera de mí,* negaría en realidad que el Hijo Unigénito es Señor. Y ¿quién de nosotros se va a atrever a confesar que él es el Señor, contradiciéndolo el Padre, cuando dice: *Yo soy el Señor, y no hay otro fuera de mí?* Por tanto, según la fe recta, esa palabra no es del Padre, sino de la Trinidad, es decir, del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Que enmudezcan las lenguas de los que ignoran la verdad: esa Trinidad es un solo Dios. De este único Dios se dice: *Escucha, Israel: el Señor Dios tuyo es un solo Dios.* Este Dios único dice: *Yo soy el Señor, y no hay otro fuera de mí.* Es verdad que el Hijo está sometido al Padre según la forma de hombre. Sin embargo, no son dos dioses y dos señores según la forma de Dios, sino que los dos con el Espíritu Santo es un solo señor.

3. Los testimonios que has alegado del apóstol Pablo hablan contra ti, y no te das cuenta. Efectivamente, él dice: *A todos vosotros la gracia y la paz de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo.* ¿Cómo Jesucristo es Señor, si dice el Padre: *Yo soy el Señor, y*

cum dicit: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est* (Deut 6,4), quia Pater et Filius et Spiritus sanctus, non tres dii, sed unus Deus; nec tres domini, sed unus Dominus est. Prorsus verum dicit: *Ego sum Dominus, et non est aliud praeter me* (Deut 32,29); quia non hoc Pater tantum, sed ipsa Trinitas dicit, hic est Dominus unus, et non alius præter ipsum. Nam si Pater diceret: *Ego sum Dominus, et non est alius praeter me,* negaret utique Dominum esse unigenitum Filium. Et quis nostrum auderet eum Dominum confiteri, contradicente Patre atque dicente: *Ego sum Dominus, et non est alius prater me?* Ac per hoc secundum rectam fidem, non Patris, sed Trinitatis hæc vox est, et Patris ergo, et Filii, et Spiritus sancti. Obticescant igitur linguæ ignorantium veritatem: hæc Trinitas Deus unus est. De hoc uno Deo dicitur: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est.* Hic Deus unus dicit: *Ego sum Dominus, et non est alius praeter me.* Subiectus est quidem Patri filius secundum formam hominis: non tamen sunt duo dii et duo domini secundum formam Dei; sed ambo cum Spiritu suo unus est Dominus.

3. Testimonia quæ de Paulo apostolo protulisti, contra te loquuntur, et nescis. Dicit enim ille: *Gratia vobis et pax a Deo Patre nostro et Domino Iesu Christo* (Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gal 1,3; Eph 1,2). Quomodo

no hay otro fuera de mí? Luego esta palabra es no del Padre solo, como he dicho, sino de la Trinidad. Alegas otro testimonio, y ése contra ti mismo, cuando dice el Apóstol, según tu lenguaje: «Uno es Dios Padre, de quien proceden todas las cosas, también nosotros en El; y uno es el Señor Jesucristo, por quien existen todas las cosas, también nosotros en El». Pero el Apóstol dice: *también nosotros por El;* no dice: «en El». Y ¿qué tiene que ver todo esto en nuestro caso? Deslices semejantes suelen ocurrirles a los que citan de memoria sin leer debidamente los textos. Mira si no atentamente lo que se refiere a esta cuestión.

Advierte que el Apóstol dijo: *Para nosotros uno solo es Dios Padre, de quien proceden todas las cosas, también nosotros en El, y uno solo es el Señor Jesucristo, por quien existen todas las cosas, también nosotros por El.* Ha distinguido perfectamente dos personas, una la del Padre, otra la del Hijo, sin confusión alguna y sin error alguno. Porque no son dos los dioses padres, sino un solo Dios Padre; no son dos los señores Jesucristos, sino un solo Señor Jesucristo. Realmente, en la Trinidad, que es Dios, uno solo es el Padre, no dos o tres; y uno solo es el Hijo, no dos o tres; y uno solo el Espíritu de ambos, no dos o tres. Y el mismo Padre único es ciertamente Dios; y el mismo Hijo único, hasta para vosotros que lo confesáis, es Dios; y el mismo Espíritu de ambos, a pesar de que vosotros lo negáis, es Dios. Del mismo modo, si me preguntas por el Señor, te responderé que lo es cada uno de ellos. Pero proclamo públicamente que todos a la vez no son tres seño-

est autem Dominus Iesus Christus, si Pater dicit: *Ego sum Dominus, et non est alius praeter me?* Non ergo solius Patris, ut dixi, sed Trinitatis hæc vox est. Adhibes alterum testimonium, et ipsum contra te ipsum, ubi ait Apostolus: *Unus Deus Pater, ex quo omnia, et nos in ipso; et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia, et nos in ipso,* sicut tu locutus es; Apostolus autem, *et nos per ipsum* ait; non ait: *in ipso.* Sed hoc quid ad causam? Solent ista contingere ex memoria proferentibus testimonia, non ex codice illa legentibus, quod ad rem pertinet potius intuere. Ecce, dixit Apostolus: *Unus Deus Pater, ex quo omnia, et nos in ipso; et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum* (1 Cor 8,6). Omnino duas personas, unam Patris, alteram Filii, sine ulla confusione et sine ullo errore distinxit. Neque enim duo sunt dii patres, sed unus Deus Pater: nec duo sunt domini Iesu Christi, sed unus Dominus Iesus Christus. In illa quippe Trinitate quæ Deus est, unus est Pater, non duo vel tres; et unus Filius, non duo vel tres; et unus amborum Spiritus, non duo vel tres; et ipse unus Pater utique Deus est, et ipse unus Filius etiam vobis fatentibus Deus est, et ipse amborum Spiritus etiam vobis negantibus Deus est. Sic et Dominum si quæras, singulum quemque respondeo; sed simul [799] omnes non tres

res dioses, sino un solo Señor Dios. Esa es nuestra fe, porque ésa es la fe recta, que se llama también fe católica. A ti, como contradices a esta fe, te pido que expongas cómo Jesucristo es también Señor, porque has afirmado que no es de la Trinidad, sino del Padre solo la frase *Yo soy el Señor, y no hay otro fuera de mí.* Sin duda que te echas a temblar. Sin duda que no encuentras qué responder, sólo que no quieras callarte a pesar de quedar confundido. En efecto, si solamente el Padre, y no la Trinidad, que es Dios, ha dicho: *Yo soy el Señor, y no hay otro fuera de mí,* no hay duda que ha negado que el Hijo es Señor: porque si el Hijo también es Señor, es falso que *No hay otro Señor fuera de mí.* Pues no se trata de un señor como son los hombres señores de los hombres siervos, a los que el Apóstol dice que son señores según la carne, sino que se trata del Señor a quien es debida esa servidumbre, que en griego se llama *latreia,* según la cual se dijo: *Adorarás al Señor tu Dios, y a El solo servirás.* Si no es la Trinidad este Señor, sino el Padre solo, se nos prohíbe ciertamente servir con tal culto a Cristo Señor, según hemos escuchado: *A El solo servirás.* Si está dicho en este sentido, es igual que si dijera: «A Dios Padre solo servirás». Por cierto que si es El solo, y no la misma Trinidad, quien ha dicho: *Yo soy el Señor, y no hay otro fuera de mí,* ha negado que el Hijo es un Señor semejante, a quien le es debido el culto con el que únicamente se sirve a Dios en la religión verdadera. Efectivamente, no ha dicho «Yo soy el Señor

dominos deos, sed unum Dominum Deum dico. Hæc est fides nostra, quoniam hæc fides est recta, quæ fides etiam catholica nuncupatur. Tu autem qui huic fidei contradicis, quæso te, expone nobis, etiam Iesus Christus quomodo sit Dominus, qui non Trinitatis, sed solius Patris esse asseris vocem: *Ego sum Dominus, et non est alius praeter me.* Nempe turbaris; nempe quid respondeas non invenis, nisi quia tacere, quando convinceris, non vis. Si enim non Deus Trinitas, sed Pater tantum dixit: *Ego sum Dominus, et non est alius praeter me;* procul dubio negavit esse Dominum Filium; quoniam si Dominus est et Filius, falso dictum est: *Non est alius Dominus praeter me.* Non enim agitur de Domino, quales sunt homines domini hominum servorum, quos Apostolus secundum carnem dominos esse dicit (cf. Eph 6,5), sed de Domino agitur, cui servitus illa debetur, quæ græce λατρεία dicitur, secundum quam dictum est: *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies* (Deut 6,13). Qui Dominus Deus si non Trinitas, sed solus est Pater: prohibemur utique Domino Christo tali servitute servire, in eo quod audimus: *Illi soli servies,* si ita dictum est, ac si diceretur: Deo Patri soli servies. Qui profecto si solus, et non ipsa Trinitas dixit: *Ego sum Dominus, et non est alius praeter me;* negavit esse Filium Dominum talem, quali domino servitus illa debetur, qua nonnisi Deo cum

mayor o mejor, y no hay otro tan grande o tan bueno fuera de mí», sino que, queriendo que se le sirva a El solo con aquel culto que es debido al Señor Dios, dice: *Yo soy el Señor, y no hay otro fuera de mí.* Por tanto, si esa palabra, como proclama la fe católica, es de un solo Dios, que es la misma Trinidad, sin duda alguna que hay que servirlo a El solo con ese culto que únicamente es debido al Señor Dios, porque El es siempre el Señor, y no hay otro fuera de El.

4. A continuación te pregunto cómo entiendes este pasaje: *Un solo Dios Padre, de quien todo procede, también nosotros en El; y un solo Señor Jesucristo, por quien todo fue hecho, también nosotros por El.* O ¿es que no son todas las cosas también del Hijo, puesto que El mismo dice: *Todo lo que hace el Padre, eso también hace igualmene el Hijo?* Pues si distingues de modo que no son todas las cosas por medio del Padre, sino que proceden del Padre; ni que todas las cosas son del Hijo, sino por medio de El, ¿quién de ellos te parece que es aquel de quien habla el mismo Apóstol? *¡Oh abismo de riquezas de sabiduría y ciencia de Dios! ¡Qué insondables son sus juicios e irrastreables sus caminos! Porque ¿quién ha conocido el designio del Señor? O ¿quién ha sido su consejero? O ¿quién le ha dado primero a El para que le devuelvas? Porque de El, y por El, y en El son todas las cosas. A El la gloria por los siglos de los siglos. Amén.* ¿Hay que entender al Padre o al Hijo? Porque primero ha nombrado a Dios al decir: *¡Oh abismo*

vera religione servitur. Non enim dixit: Ego sum Dominus maior aut melior, et non est tantus aut talis præter me; sed volens sibi soli ea quæ Domino Deo debetur servitute serviri, *Ego sum,* inquit, *Dominus, et non est alius praeter me.* Porro si vox ista, sicut catholica fides dicit, unius Dei est, quod est ipsa Trinitas; sine ulla dubitatione huic soli serviendum est ea servitute, quæ nonnisi Domino Deo debetur, quia ipse est Dominus, et non est alius præter ipsum.

4. Deinde quæro quomodo accipias quod dictum est: *Unus Deus Pater, ex quo omnia, et nos in ipso; et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum* (1 Cor 8,6). Numquid non et ex Filio sunt omnia, quandoquidem ipse dicit: *Quaecumque Pater facit, haec et Filius similiter facit?* (Io 5,19). Si autem ita distinguis, ut non sint per Patrem omnia, sed ex Patre; nec omnia sint ex Filio, sed per Filium, quis eorum tibi videtur esse ille de quo idem apostolus dicit: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! Quam inscrutabilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius! Quis enim cognovit sensum Domini? Aut quis consiliarius eius fuit? Aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia: ipsi gloria in saecula saeculorum. Amen* (Rom 11,33-36). Utrum Pater est intellegendus, an Filius? Deum namque prius nominavit, dicens: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!* Post-

de riquezas de sabiduría y ciencia de Dios! Y después le ha llamado Señor, cuando dice: ***Porque ¿quién ha conocido el designio del Señor?*** Pero todo esto no entra en nuestra discusión, porque vosotros asignáis también los dos nombres tanto al Padre como al Hijo. En efecto, vosotros no decís Dios al Padre de modo que neguéis que el Hijo es Dios; ni llamáis Dios al Hijo de modo que neguéis que el Padre es Dios. Por más que en ese testimonio apostólico que has aducido, el Padre se llama Dios y el Hijo Señor, es decir: ***Un solo Dios, que es el Padre, de quien procede todo; y un solo Señor, que es Jesucristo, por quien todo fue hecho.***

Fíjate bien en el pasaje: ***¡Oh abismo de riquezas de la sabiduría y ciencia de Dios!*** Porque ya sea el Padre, ya sea el Hijo, de El, y por El, y en El son todas las cosas. ¿Cómo todo procede del Padre, puesto que el Apóstol ha querido que se entienda a cualquiera de ellos en este pasaje: ***De El, por El y en El son todas las cosas?*** Por tanto, ya se trate del Padre o del Hijo, es muy cierto que ***De El, y por El, y en El son todas las cosas,*** y se demuestra sin duda alguna la igualdad del Padre y del Hijo.

En cambio, porque no ha nombrado al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, sino a Dios y al Señor, que también suele llamarse la misma Trinidad, si quiso referir cada una de esas expresiones a cada una de las personas, diciendo: ***de El,*** el Padre; ***y por El,*** por el Hijo; ***y en El,*** por el Espíritu Santo [46], ¿por qué no queréis reconocer que esta Trinidad es un solo Señor Dios? Porque está claro que no dice: de ellos, y por ellos, y en ellos, sino: ***De El, y por El, y en El son todas las cosas.*** Tampoco dice: a ellos la gloria, sino ***a El la gloria por los siglos de los siglos. Amén.***

5. Te engañas por completo cuando piensas que se dice del Padre solamente: ***Nadie es bueno sino el único Dios.*** En efecto, si hubiese dicho «Nadie es bueno sino solo el Padre», sin que hubiese querido dar a entender que era excluido el Hijo y el Espíritu Santo de esa bondad única, porque la locución que ya recordé antes: ***Nadie conoce las cosas que son de Dios sino el Espíritu de Dios,*** tampoco excluye de esa ciencia al Hijo de Dios. ¡Cuánto más evidente es para nosotros la amplitud de inteligencia por no haber dicho «Nadie es bueno sino solo el Padre», sino ***Nadie es bueno sino solo Dios,*** que es la misma Trinidad! En realidad, aquel a quien respondió eso Jesús buscaba no un bien cualquiera, sino el bien que le hiciera feliz; más aún, buscaba la misma felicidad verdadera, es decir, deseaba la vida eterna. Y había preguntado a Cristo como hombre, ignorando que El era también Dios.

En efecto, había dicho: ***Maestro bueno, ¿qué haré para conseguir la vida eterna?*** El le contesta: ***¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino el único Dios.*** Igualmente cuando se lee en otro evangelista lo que es lo mismo: ***Nadie es bueno sino solo Dios.***

ea vero eum Dominum appellavit, ubi ait: ***Quis enim cognovit sensum Domini?*** Sed hoc non habet controversiam: utrumque enim nomen etiam vos et Patri assignatis et Filio. Neque enim sic dicitis Deum Patrem, ut negetis esse Deum Filium; aut sic dicitis Deum Filium, ut negetis esse Deum Pa**[800]**trem. Quamvis in hoc apostolico testimonio quod adhibuisti, Deus dicatur Pater, Dominus Filius, id est, ***Unus Deus Pater, ex quo omnia; et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia.*** Sed illud attende ubi dictum est: ***O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!*** Nam sive Pater sit iste, sive Filius, ***ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.*** Quomodo ergo ex Patre omnia, non ex Filio; et per Filium omnia, non per Patrem, quamdoquidem quemlibet eorum Apostolus voluerit hoc loco intellegi: ***Ex ipso,*** inquit, ***et per ipsum, et in ipso sunt omnia?*** Si ergo sive de Patre sive de Filio, verissime tamen dicitur, quod ***ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia,*** sine dubio Patris et Filii demonstratur æqualitas. Si autem quoniam non nominavit Patrem et Filium et Spiritum sanctum, sed Deum et Dominum, quod et ipsa Trinitas dici potest, singula horum trium referri ad singulos voluit: ***ex ipso*** dicens, propter Patrem; ***et per ipsum,*** propter Filium; ***in ipso,*** propter Spiritum sanctum: cur hanc Trinitatem unum Dominum Deum non vultis agnoscere? Quandoquidem non ait: Ex ipsis, et per ipsos, et in ipsis; sed ait: ***ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia;*** nec ait: Ipsis gloria; sed: ***ipsi gloria in saecula saeculorum. Amen.***

5. Falleris sane, qui putas de Patre solo esse dictum: ***Nemo bonus, nisi unus Deus.*** Si enim dixisset: Nemo bonus, nisi unus Pater; nec sic exclusum Filium et Spiritum sanctum ab ista unitate bonitatis voluisset intellegi, quia et illud quod simili locutione dictum est, quam supra commemoravi: ***Ea quae Dei sunt, nemo scit, nisi Spiritus Dei*** (1 Cor 2,11), non excludit ab hac scientia Filium Dei. Quanto ergo nobis latitudo intellegentiæ magis patet, quia non dixit: Nemo bonus, nisi unus Pater; sed: ***Nemo bonus, nisi unus Deus*** (Mc 10,18); quod est ipsa Trinitas. Quærebat quippe ille cui hoc respondit Iesus, non bonum qualecumque, sed bonum quo fieret beatus; immo ipsam beatitudinem veram, id est, vitam desiderabat æternam, et interpellaverat tanquam hominem Christum, nesciens eum esse etiam Deum. Dixerat enim: ***Magister bone, quid faciam ut vitam aeternam consequar?*** Tunc ait ille: ***Quid me dicis bonum? Nemo bonus, nisi unus Deus*** (Mc 10,17-18). Vel, sicut legitur apud alium evangelistam, quod tantumdem valet: ***Nemo bonus, nisi solus Deus*** (Lc 18,19). Tanquam diceret: Recte me appellabis bonum, si me noveris Deum. Nam quando me nihil aliud

[46] Este himno de alabanza a Dios creador, conservador y fin de todo lo creado, San Agustín lo distribuye en tres apartados, para aplicar a cada Persona divina una preposición concreta «Pero la fe sincera y verdadera realza la concordia entre Pablo y Juan, y así, cuando el bienaventurado Pablo dice: *De él, y por él, y en él son todas las cosas,* afirma que se ha de entender no sólo el Padre, sino también el Hijo y el Espíritu Santo» (*Serm.* 1,5). La exégesis, aunque ingeniosa, es poco convincente.

Como si dijese: Con razón me llamarías bueno si me reconocieses Dios. Ciertamente, cuando tú piensas que yo no soy otra cosa que hombre, ¿por qué me llamas bueno? A ti no te hace bueno ni feliz sino el bien inmutable que es solo Dios [47]. Porque el ángel bueno, el hombre bueno, cualquier otra criatura buena: todo eso no es bueno, de tal modo que haga feliz a cualquiera que lo llegara a conseguir, ni hay vida feliz alguna que no sea la eterna. ¿Cómo, pues, no es un bien semejante el Hijo verdadero de Dios, y la vida eterna, a la que deseaba llegar aquel que le había preguntado?

6. Después, cuando yo he afirmado que *Nadie es bueno sino el único Dios,* se ha dicho de la misma Trinidad que es el único y solo Dios; tú, en cambio, has afirmado que se ha dicho de solo Dios Padre, porque El de ningún otro es Dios, de ningún otro es bueno. Pero el Hijo es Dios del Padre, y es grande y es bueno del Padre.

Atiende con diligencia quién de nosotros piensa rectamente de Dios Padre y de Dios Hijo: Si yo, que afirmo que el Padre es ciertamente Dios, y que no es Dios de otro dios; en cambio, el Hijo que es Dios, es Dios del Dios-Padre; pero éste tiene tanta grandeza de aquél, cuanto aquél no la tiene de ninguno. Y el Padre bueno no es bueno de otro bueno; mientras que el Hijo es bueno del Padre bueno, pero la bondad que tiene del Padre es igual a la que aquél no tiene de ninguno. O acaso tú, que afirmas que sólo el Padre es Dios bueno, porque ni es Dios de otro dios, ni es

quam hominem putas, quid me dicis bonum? Non te facit bonum nec beatum, nisi bonum immutabile quod solus est Deus. Nam bonus angelus, bonus homo, bona cetera creatura: hæc non ita bona sunt, ut ea quisquis adeptus fuerit, sit beatus; nec ulla est beata vita, si non sit æterna. Quomodo autem non est tale bonum Dei Filius verus, cum sit verus Deus et vita æterna, ad quam cupiebat ille qui interrogaverat pervenire?

6. Proinde cum ego asseram *Nemo bonus, nisi unus* et *solus Deus* (Mc 10,18; Lc 18,19), de ipsa Trinitate dictum esse, qui Deus unus et solus est; tu autem asseras de solo Deo Patre dictum esse, quia ipse de nullo alio Deus, de nullo **[801]** alio bonus est; Filius autem de Patre Deus, de Patre magnus et bonus est: diligenter attende quis nostrum bene sentiat de Deo Patre et de Deo Filio; utrum ego qui dico, Deus quidem Pater, non de alio Deo Deus est, Deus autem Filius de Patre Deo Deus est, sed tantus iste de illo, quantus ille de nullo; et bonus Pater non de alio bono bonus est, Filius vero de Patre bono bonus est, sed tam bonus hic de illo, quam bonus ille

[47] La respuesta de Jesús al jóven rico ha sido interpretada de distintas maneras: desde negar su divinidad o, por lo menos, la conciencia de la misma, hasta llegar a admitir que el Señor intentaba veladamente ser confesado como Dios. Es este último sentido el que adopta el Obispo de Hipona.

bueno de otro bueno. El Hijo, en cambio, no debe ser igual al Padre por eso, porque es Dios de El, y es bueno de El.

En esa afirmación tuya blasfemas contra los dos, a saber: contra el Padre, porque no ha engendrado un Hijo tan grande cuan grande es El, ni tan perfecto cual es El. Y contra el Hijo, porque El no ha merecido nacer ni tan perfecto ni tan grande como perfecto y grande es El que lo ha engendrado. Finalmente, estas dos realidades de que venimos hablando, a saber: la deidad y la bondad, no tienen razón de ser en tu opinión, porque El ha dicho: *Nadie es bueno sino el único Dios.* Porque, ¿cómo es Dios si no ha podido engendrar un Hijo tan grande cuan grande es El ni tan perfecto cual perfecto es El? Y si no lo ha querido, ¿dónde está su bondad?

7. Pero insistes: «El Padre es la fuente de la bondad, porque lo que es bueno no lo ha recibido de nadie». ¿Es que por eso el Hijo es menos bueno, porque lo que es bueno lo ha recibido de tal Padre, el cual ha podido dar al Hijo al nacer tanta bondad cuanta tiene El mismo porque es Dios, y se la ha dado porque el que es bueno no puede ser envidioso?

Porque si le ha dado a su único Hijo menos bondad de la que El mismo tiene, es entonces menos bueno de lo que debió ser. Pensar eso es demencial. Por consiguiente, dio al Hijo tanta bondad cuanta tiene El mismo. Y porque el Hijo lo es por naturaleza, y no por gracia, le ha dado la misma bondad al que nacía, y no al

de nullo: an tu qui propterea dicis solum esse Patrem Deum bonum, quia nec Deus est de alio Deo, nec bonus de alio bono; Filium vero ideo Patri non esse coæquandum, quia de illo Deus est, de illo bonus est? In qua sententia utrumque blasphemas: et Patrem scilicet, quia non tantum genuit quantus est ipse, nec talem qualis est ipse; et Filium, quia talis tantusque nasci non meruit, qualis quantusque est ille qui genuit. Denique ista ipsa duo de quibus agimus, hoc est, deitas et bonitas, quoniam dictum est: *Nemo bonus, nisi unus Deus,* in hac tua opinione dificiunt. Tantum enim quantus est ipse, et talem qualis est ipse, si non potuit gignere, quomodo Deus est? Si noluit, quomodo bonus est?

7. «Pater», inquis, «fons bonitatis est, qui quod est bonus a nemine accepit». Numquid ideo minus bonus est Filius, quoniam quod bonus est, ab eo Patre accepit, qui nascenti Filio tantam bonitatem quantacumque illi est, quia Deus est, dare potuit; et dedit, quia bonus invidere non potuit? Nam si minus bonitatis, quam quod ipse habet unico dedit, minus bonus est et ipse quam debuit, quod sentire dementiæ est. Ergo quantum ipse habet bonitatis, tantum Filio dedit. Et quia natura est, non gratia Filius, nascenti, non indigenti dedit; et plenus plenum, fons bonitatis fontem genuit bonitatis. Ac per hoc nec auxit in se hic quod accepit, nec minuit in se ille qui dedit: quia non habet immutabilitas unde deficiat, non habet

que la necesitaba. Es más, ni ha aumentado en sí este que lo ha recibido ni ha disminuido en sí aquel que lo ha dado, porque no es una inmutabilidad desde donde pueda cambiar ni es una plenitud donde pueda crecer. ¿Qué es entonces la misma bondad sino la vida vivificante? Por tanto, porque la fuente ha engendrado a la fuente, *igual que el Padre resucita a los muertos y les da vida, así también el Hijo da vida a los que quiere.* Esto lo dijo el mismo Hijo, no yo. Por eso se dice con razón a Dios Padre: *Porque en ti está la fuente de vida.* Y ¿quién es esa fuente de vida en el Padre sino aquel de quien se dice: *En el principio existía el Verbo, y el Verbo existía en Dios, y el Verbo era Dios. El existía en el principio en Dios.* De quien un poco después se dijo: *Y la vida es la luz de los hombres.* Esta fuente es la fuente de la vida, y esta luz es la luz de la luz. Así, después de decir: *En ti está la fuente de la vida,* añadió a continuación: *En tu luz veremos la luz,* esto es: En tu Hijo veremos al Espíritu Santo, a quien también tú has reconocido que es iluminador en la primera parte de nuestro debate. Luego la fuente de la fuente es el Hijo del Padre, y los dos a la vez son la única fuente. Igual que es Dios de Dios, y los dos juntamente son un único Dios; y todo eso no sin el Espíritu de uno y otro.

Tomando de esta fuente de la bondad, de esta fuente de la vida, de esta luz inmutable, de esta plenitud indeficiente, es decir: del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, único y solo Señor Dios,

plenitudo quo crescat. Quid est autem ipsa bonitas, nisi vita vivificans? Proinde quia fons fontem genuit, *sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat* (Io 5,21). Hoc ipse Filius dixit, non ego. Unde merito Deo Patri dicitur: *Quoniam apud te est fons vitae.* Quis est autem iste fons vitæ apud Patrem, nisi de quo dicitur: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum; hoc erat in principio apud Deum,* de quo etiam paulo post dictum est: *Et vita erat lux hominum?* (ib., 1,1-2). Hæc vita fons vitæ est, et lux ista lux lucis est. Unde cum dictum esset: *Apud te est fons vitae;* continuo subiunctum est: *In lumine tuo videbimus lumen* (Ps 35,10), hoc est, in Filio tuo Spiritum sanctum; quem tu quoque esse illuminatorem in Collationis nostræ prima parte professus es. Fons ergo de fonte, Filius de Patre, et simul ambo fons unus: lux de luce, Filius de Patre, et simul ambo lux una, sicut Deus de Deo, et simul ambo utique Deus unus; et hoc totum non sine Spiritu amborum. Ex hoc fonte bonitatis, ex hoc fonte [802] vitæ, ex hoc immutabili lumine, ex hac indeficiente plenitudne, id est, Patre, et Filio, et Spiritu sancto, uno Domino Deo solo, secundum mensuram fidei suæ quicumque veraciter credunt, sumentes boni fiunt, vivificantur, illuminantur, implentur. Quibus tu unigenitum Filium, pace tua dixerim, nescio qua incredibili temeritate iunxisti. Tua quippe ista sunt verba: «Sive», inquis, «Filius, sive

todos los que creen verazmente, según la medida de su fe, se hacen buenos, son vivificados, son iluminados, son llenados en plenitud. A los cuales, yo no sé con qué increíble temeridad, y hasta diría que con tu permisión, has añadido el Hijo Unigénito. Estas son tus palabras: «Sea el Hijo, sean los que han sido hechos mediante el Hijo, todos han recibido de aquella única fuente de bondad, según la medida de su fe, el ser buenos». ¿Dónde queda lo que habías confesado antes: que El era Hijo por naturaleza y no por gracia? Advierte que vas contra tu propia sentencia. Advierte que ya manifiestas el secreto pérfido de vuestra herejía, porque estáis proclamando que el Unigénito, verdadero Hijo de Dios y verdadero Dios, no es Hijo por naturaleza, sino por gracia. Porque, si también El, según tus palabras, ha recibido en la medida de su fe el ser bueno, luego es Hijo por gracia, no por naturaleza, y en algún tiempo no ha sido bueno, y creyendo fue hecho bueno, porque para ser bueno, como tú dices, recibió según la medida de su fe, de aquella fuente de la bondad, que es el Padre.

Nosotros leemos ciertamente que *Jesús iba creciendo en edad y sabiduría, y la gracia de Dios estaba con El,* pero según la forma del hombre que por nosotros tomó de nosotros, no según la forma de Dios, en la cual no ha juzgado ajeno a El el ser igual a Dios. Aunque nosotros creemos que en la misma forma del hombre ha ido creciendo en edad y en sabiduría, sin embargo nosotros no leemos que El haya merecido por la fe, desde no bueno, llegar a ser bueno.

Ahora la cuestión entre nosotros no gira en torno a la naturale-

qui per Filium sunt facti, de illo uno fonte bonitatis unusquisque secundum mensuram fidei suæ assumpserunt ut essent boni». Ubi est ergo quod fueras ante confessus, illum natura Filium esse, non gratia? Ecce contra sententiam tuam venis; ecce iam prodis nefarium secretum hæresis vestræ, quia unigenitum verum Dei Filium, verum Deum, non natura Filium, sed gratia profitemini. Si enim et ipse, sicut verba tua clamant, secundum mensuram fidei suæ, ut bonus esset, assumpsit; gratia est ergo Filius, non natura, et fuit aliquando non bonus, et credendo factus est bonus; quia ut esset bonus, quemadmodum dicis, secundum mensuram fidei suæ de illo qui Pater est, fonte bonitatis assumpsit. Legimus quidem quod *Iesus proficiebat aetate et sapientia, et gratia Dei erat in illo* (Lc 2,52), sed secundum formam hominis quam pro nobis accepit ex nobis, non secundum formam Dei, in qua non alienum arbitratus est esse æqualis Deo (cf. Phil 2,6). Verumtamen etiam in ipsa forma hominis legimus eum ætate et sapientia profecisse, non tamen ut ex non bono bonus fieret credendo meruisse. Neque nunc inter nos quæstio vertitur de natura filii hominis, in qua Dei

za del Hijo de Dios, en la cual, como nosotros afirmamos, vosotros negáis que es igual al Padre. Porque el Verdadero Hijo, el Hijo único, el Hijo, verdadero Dios de Dios verdadero, en nada ha degenerado del Padre. Tampoco vosotros habéis podido leer en parte alguna de las Escrituras Santas que el Padre sea incomparable al Hijo. Ni tú mismo has dicho de buena fe que el Padre es también inmenso, porque lo afirmas precisamente por eso, porque crees que el Hijo no es igualmente inmenso, sino limitado con una medida. ¡Guárdate contigo tu medida, con la cual mides a tu falso señor, y equivócate con ella sobre tu Señor verdadero!

CAPITULO XXIV

Obstinación arriana en no ver al Hijo de Dios igual al Padre

Tienes razón al reconocer que el Padre ama al Hijo, y que el Hijo ama al Padre, pero a condición de que confieses que el amor no es mayor en el Padre que en el Hijo. Porque son iguales por su naturaleza divina, y se aman a la recíproca igualmente. Pero el Hijo, en cuanto hombre, hace el mandato del Padre. En efecto, en cuanto Dios, el mismo Hijo es el mandato del Padre, porque El es el Verbo del Padre. Por eso en otro pasaje dice del mandato del Padre, es decir, de sí mismo: ***Yo sé que su mandato es la vida eterna.*** Que el mismo Hijo de Dios sea la vida eterna lo atestigua la divina Escritura [48]. Y cuando dice: ***El que me ve, ve también al Padre,*** ¿quién ignora que lo dijo porque todo el que ve al Hijo por la inteligencia ve ciertamente al que es igual al Padre? Vosotros por eso no lo veis, porque no veis al Hijo por los ojos del corazón, cuanto puede verse en esta vida [49].

Filius minor est Pater, sed de natura Filii Dei, in qua, ut nos dicimus, vos negatis, æqualis est Patri: quia Filius verus, Filius unicus, Filius de vero Deo verus Deus, in nulo degeneravit a Patre. Proinde incomparabilem Patrem Filio, nec in Scripturis sanctis alicubi legere potuisti. Nec sana fide ipse dixisti immensum etiam Patrem; quoniam propterea dicis, ut Filium non pariter immensum, sed mensura existimes terminatum. Tecum habeto mensuram tuam, qua tuum falsum dominum metiaris, et de vero Domino mentiaris.

XXIV. Bene confiteris quod et Pater diligat Filium, et Filius diligat Patrem; sed si et hoc confitearis, quia non est maior dilectio in Patre quam in Filio. Quia enim natura divinitatis æquales sunt, æqualiter se invicem diligunt. Facit autem Filius sicut homo mandatum Patris. Nam sicut Deus, ipse Filius est mandatum Patris, quia ipse est Verbum Patris. Unde alio loco de mandato Patris, hoc est, de se ipso dicit: ***Scio quia mandatum eius vita aeterna est*** (Io 12,50). Quod autem ipse Dei Filius sit vita æterna, Scriptura divina testatur. Ubi autem ait: ***Qui me vidit, vidit et Patrem*** (Io 14,9), quis nesciat ideo dictum, quoniam quisquis per intellegentiam videt Filium, Patri utique videt æqualem? Quod vos ideo non vultis, quia per oculos cordis, quantum in hac vita videri potest, Filium non videtis.

[48] Véase la nota 19.

CAPITULO XXV

El Padre es mayor que el Hijo en cuanto hombre

Piensas sin razón que yo he dicho que el Padre es mayor por la forma de siervo que recibió el Hijo. Y es porque tú pretendes, según vuestra herejía, que el Padre sea mayor que el Hijo en la misma forma de Dios. Vosotros envidiáis al Hijo la forma paterna de tal modo que por eso deseáis que el Hijo haya nacido perfecto con perfección eterna, para que así no pueda llegar a la forma paterna, al menos en el crecimiento. Pero es inútil que el hombre envidie la misma forma paterna de Dios al Hijo, a quien el Padre no se la envidia, porque lo ha engendrado único igual a El.

Pero replicas que no es grande la gloria del Padre, si esa forma de siervo es mayor que la forma por la cual son mayores también los ángeles. Ten cuidado si lo que intentas no es otra cosa que llegar a la gloria del único Padre por medio de la ofensa del Hijo único, es decir, que el Padre no se acreciente en gloria si el Hijo no se disminuye en naturaleza. Guárdate bien: pues ¿no sabes que

[803] XXV. Putas non recte a me dictum esse, quod propter formam servi quam suscepit Filius (cf. Phil 2,7), maior sit Pater. Tu enim secundum hæresim vestram, in ipsa Dei forma Patrem Filio vis esse maiorem, cui paternam sic invides formam, ut ideo perfectum velis natum esse Filium æterna perfectione, ne ad paternam formam saltem crescendo valeat pervenire. Sed inaniter invidet homo paternam formam Dei Filio, cui Pater eam non invidit, quia æqualem sibi unicum genuit. Sed dicis non esse Patris magnam gloriam, si ea forma servi maior est, qua forma sunt maiores et Angeli. Vide si aliud conaris, nisi ad unius Patris gloriam, per unici Filii contumeliam pervenire, ut scilicet non augeatur Pater in gloria, nisi minua-

[49] Este pensamiento está desarrollado en el comentario a San Juan: «Felipe deseaba conocer al Padre, como si el Padre fuera mejor que el Hijo; por consiguiente, tampoco conocía al Hijo, creyendo que había algo mejor que él. Para corregir esta creencia dijo *Quien me ve a mí, ve también al Padre. ¿Por qué dices tú: Muéstranos al Padre?* Comprendo por qué lo dices: no pretendes ver a otro igual; crees que éste es mejor. *¿No crees que yo estoy en el Padre y que el Padre está en mí?* ¿Por qué buscas diferencias en los iguales? ¿Por qué quieres conocer separadamente a quienes son inseparables?» *(In Io evang tr* 70,3).

tú injurias tanto al Padre como al Hijo si aquél no pudo o no quiso engendrar a uno igual a sí, ni éste nacer igual al Padre? Dios no quiere ser alabado como Padre de modo que pueda decirse que ha engendrado de sí mismo un Hijo degenerado. El buen amador del Hijo no quiere que la forma suya sea predicada de manera que su Hijo único no ha podido o tomarla al nacer o abarcarla al crecer. Y te parece que eso no dice nada grande de Dios Padre, si la forma de siervo es mayor, cuando parecen mayores hasta los ángeles. No estás pensando rectamente en el lugar que tiene en las cosas la naturaleza humana, que fue creada a imagen de Dios. Los ángeles pueden ser llamados mayores que el hombre, porque son mayores que el cuerpo del hombre; son también mayores que el alma, pero en la forma que hace pesado al cuerpo corruptible por mérito del pecado original. En cambio, sólo Dios es mayor que la naturaleza humana, cual la tomó Cristo del alma humana, que no pudo depravarse por pecado alguno. Finalmente, por qué se dijo: *Lo has hecho un poco menor que a los ángeles,* lo ha declarado la Escritura donde se lee: *Y lo hemos visto a Jesús un poco menor que los ángeles por la pasión de muerte.* Luego no por la naturaleza, sino *por la pasión de muerte.* Sin embargo, Dios solo es mayor que la naturaleza del hombre, que supera a las demás criaturas por el alma racional e intelectual. Y a Dios ciertamente no se le ha hecho injuria cuando se dijo *Dios es mayor que nuestro corazón* [50]. Lue-

tur Filius in natura. Cohibe te: nescis et Patri et Filio te ingerere contumeliam, si nec ille potuit aut noluit gignere æqualem sibi, nec iste nasci æqualis Patris? Non se vult Deus ita laudari Patrem, ut Filium dicatur de se ipso generasse degenerem. Non vult bonus Filii dilector ita prædicari formam suam, ut eam non potuerit unicus eius vel nascendo sumere, vel crescendo comprehendere. Quod autem tibi videtur nihil magnum de Deo Patre dici, si forma servi maior est, qua maiores videntur et Angeli, non recte cogitas quem locum in rebus habeat humana natura, quæ condita est ad imaginem Dei. Maiores Angeli dici possunt homine, quia maiores sunt hominis corpore: maiores sunt et animo, sed in forma quam peccati originalis merito corruptibile aggravat corpus. Natura vero humana, qualem naturam Christus humanæ mentis assumpsit, quæ nullo peccato potuit depravari, solus maior est Deus. Denique propter quid dictum sit: *Minorasti eum modico minus quam angelos* (Ps 8,6), aperuit Scriptura, ubi legitur: *Eum autem modico minus quam angelos minoratum vidimus Iesum propter passionem mortis* (Heb 2,9). Non ergo propter naturam hominis; sed, *propter passionem mortis.* Natura vero hominis, quæ mente rationali et intellectuali creaturas ceteras antecedit, Deus solus est maior, cui utique iniuria facta non est, ubi scriptum est: *Maior est Deus corde nostro* (1 Io 3,20).

[50] Véase la nota complementaria n.10: *¿Superioridad de los ángeles sobre los hombres?*

go el Hijo de Dios, que va a elevar hasta el Padre el hombre recibido, cuando decía: *Si me amaseis, os alegraríais ciertamente, porque voy al Padre; porque el Padre es mayor que yo,* también prefería del todo a Dios Padre no sólo a su misma carne, sino también a su alma humana que El llevaba; la cual es conocida toda entera como forma de siervo, porque toda criatura sirve al Criador [51].

CAPITULO XXVI

AUN ANTES DE LA ENCARNACIÓN, EL HIJO DE DIOS SE HIZO VISIBLE A LOS HOMBRES

1. Tu último punto de discusión fue cómo Dios se apareció a los antiguos, cuando Cristo aún no había tomado el cuerpo humano en el que fuese visto, siendo invisible de suyo la misma naturaleza divina. Como tú también has confesado eso, de tal modo que entre otras cosas llegas a decir que no sólo el Padre, pero ni el mismo Hijo es visible en la sustancia de su divinidad, y no solamente a los hombres, ni siquiera a las mismas potestades celestes. Después, cambiando ya de parecer, dices que El, antes de su encarnación, se dejó ver de las miradas de los mortales, afirmando

Filius ergo Dei susceptum hominem levaturus ad Patrem quando dicebat: *Si diligeretis me, gauderetis utique, quia vado ad Patrem; quia Pater maior me est* (Io 14,28); non carni suæ solum, sed etiam menti, quam gerebat, humanæ Deum Patrem utique præferebat, quæ tota sine dubio forma agnoscitur servi, quoniam tota servit creatura Creatori.

XXVI. 1. Postrema tibi disputatio fuit, quomodo sit Deus patribus visus, quando corpus humanum in quo videretur, nondum acceperat Christus, cum invisibilis sit per se ipsa divina natura. Quod cum etiam tu ita confessus fueris ut inter cætera non solum Patrem, sed nec ipsum Filium in substantia divinitatis suæ diceres esse visibilem, non solum hominibus, sed nec ipsis cælestibus potestatibus: postea, mutata sentendia, dicis eum et ante incarnationen suam conspectibus apparuisse mortalium, asserens

[51] En la carta escrita a Dárdano encontramos un texto, que resume la doctrina del Santo sobre la integridad de la naturaleza humana de Cristo: «Aquí pregunto yo o, más bien, reconozco cómo entiendes la humanidad de Cristo. No al estilo de ciertos herejes, una humanidad compuesta del Verbo y la carne, pero sin alma humana, de modo que el Verbo haga las veces de alma. Tampoco como un compuesto del Verbo de Dios, del alma y de la carne, pero sin una mente humana, de modo que el Verbo haga en el alma humana las veces de mente. No entiendes tú así al hombre Cristo, sino que le entiendes como más arriba lo expresaste, diciendo que creías a Cristo Dios omnipotente, de modo que no creerías que es Dios si no creyeres que es al mismo tiempo hombre perfecto. Al decir hombre perfecto quieres que abarque toda la naturaleza humana, y no sería hombre perfecto si a la carne le faltase el alma o al alma le faltase la mente» (*Epist.* 187,2,4).

que lo que dice el Apóstol: ***A quien nadie de los hombres ha visto ni puede ver,*** se dijo de Dios Padre; el Hijo, en cambio, tuvo por costumbre ser visto de los hombres desde el principio del género humano. Cuando quisiste probarlo, tomaste de las Escrituras santas muchos testimonios que no te han podido ayudar en nada. En efecto, en ninguna parte lees que Moisés escribió, como tú dices, que el Hijo ha sido visto siempre desde aquel primer hombre Adán hasta la misma encarnación. Pues aseguras que él describe eso en el libro del Génesis, lo cual es tan falso como ridículo. ¿Es que el libro del Génesis contiene todo lo que ha sucedido desde Adán hasta la encarnación de Cristo?, o ¿que el mismo Moisés hasta ha vivido en carne y escribió incluso todo lo que fue sucediendo hasta la época de la encarnación de Cristo? Afirmas todo eso, y crees que dices algo, y hasta te tienen en consideración quienes ni siquiera son capaces de apreciar eso que es tan manifiestamente falso.

2. Después, dime, ¿a qué viene y a qué se refiere lo que recuerdas sobre que el Padre dice al Hijo: ***Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra?*** ¿Acaso te ha faltado tiempo para hablar que, sin tener en cuenta lo que te habías propuesto probar, has olvidado frívolamente la Escritura del Génesis? ¿Acaso se prueba allí que los hombres vieron a Cristo antes de asumir nuestra carne, porque el Padre dijo al Hijo: ***Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra?,*** añadiendo a continuación: ***Y Dios creó al***

illud quod ait Apostolus: *Quem nemo* **[804]** *hominum vidit, nec videre potest* (1 Tim 6,16), de solo Deo Patre dictum esse; Filium vero ex initio generis humani videri solitum esse ab hominibus. Quod cum probare voluisses, multa de Scripturis sanctis testimonia protulisti, quæ te nihil adiuvare potuerunt. Non enim legis alicubi scripsisse Moyses, sicut dicis, quod ab illo primo homine Adam usque ad ipsam incarnationem semper Filius visus est. Hoc enim eum describere pronuntias in Geneseos libro, quod ita falsum est, ut etiam ridiculum sit. Numquid enim liber Geneseos, ab Adam usque ad incarnationem Christi, ea quæ gesta sunt continet? aut ipse Moyses usque ad tempora incarnationis Christi, vel in carne vixit, vel ea quæ facta sunt scripsit? Hæc dicis, et putas te aliquid dicere, vel putaris ab eis qui nec ista possunt, quæ tam manifeste falsa sunt, cernere.

2. Deinde quod commemoras Patrem ad Filium dicentem: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen 1,26); quid hoc ad rem pertinet, rogo te? quid ad rem pertinet? Tantumne tibi vacabat loqui, ut non attendens quid probare susceperas, memoriter nobis et inaniter Scripturam Geneseos ventilares? Numquid hinc probatur ante carnem susceptam visus ab hominibus Christus, quia dixit Pater ad Filium: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram?* Deinde adiungis, ac

hombre. Y ¿quién es Dios sino el Hijo? Y como para indicarme de antemano que lo tomas de mis escritos, dices: «Esto lo has escrito ciertamente en tus tratados». No quiero indagar la verdad de cuanto dices al advertir que no viene a cuento lo que afirmas. La cuestión entre nosotros es si Cristo se hizo visible a las miradas humanas en su divina sustancia. Y tú contestas que *Dios creó al hombre,* añadiendo: «Quién es Dios sino el Hijo?», como si por ello fuese necesario que el hombre viese a Dios su creador con sus ojos de carne. Si fuese así, todos los hombres verían a Dios, porque ¿qué otro los crea en el seno de sus madres? Aún añades que: «Semejante Hijo, que es profeta de su progenitor, decía *No es bueno que el hombre esté solo.* ***Hagámosle una ayuda semejante a él»***. Si ahora te pregunto, ¿quién te ha indicado que el Hijo ha dicho eso? ¡En qué apuros te vas a ver! Porque la Escritura, que dijo: ***Al principio creó Dios el cielo y la tierra,*** sin expresar si lo creó el Padre, o el Hijo, o el Espíritu Santo, o la misma Trinidad, que es un solo Dios, recuerda a Dios también en otros pasajes, como cuando dice: ***Y creó Dios; Dijo Dios,*** para todas sus obras, de las que ha afirmado que Él es el creador. Por eso habla con locuciones semejantes: ***Y dijo Dios: Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra. Y Dios creó al hombre.*** Tampoco habló de modo diferente cuando dice: ***No es bueno que el hombre esté solo. Hagámosle una ayuda semejante a él.*** ¿De dónde se te ha metido a ti que lo primero lo

dicis: *Et fecit Deus hominem* (Gen 1,27); atque addis: «Quis Deus, nisi Filius?» Et ut mihi de opere quasi præscribas meo, «Hoc utique», inquis, «et tu in tuis tractatibus exposuisti». Ubi nolo quærere quam verum loquaris, quando video nihil ad causam pertinere quod loqueris. Agitur quippe inter nos, utrum per suæ divinitatis substantiam Christus visibus apparuisset humanis. Et tu dicis: «Fecit Deus hominem», et addis: «Quis Deus, nisi Filius?» quasi propterea necesse fuerit ut homo Deum opificem suum videret oculis carneis. Hoc si ita esset, omnes homines viderent Deum: quis enim alius eos facit in uteris matrum? Adhuc adiicis talia, et dicis: «Iste ergo Filius qui est propheta sui genitoris, dicebat: *Non est bonum solum esse hominem, faciamus ei adiutorium secundum se*» (Gen 2,18). Si quæram, quis tibi indicaverit quia Filius hoc dicebat, in quibus angustiis te videbis? Scriptura enim quæ dixit: *In principio fecit Deus caelum et terram* (Gen 1,1), non exprimens utrum Pater, an Filius, an Spiritus sanctus, an ipsa Trinitas fecerit, qui unus est Deus; per cetera etiam ita commemorat Deum, ut dicat: *Et fecit Deus, Et dixit Deus* (Gen 1-2 passim), per quæque opera eius, quorum illum asserit conditorem. Simili ergo locutione ait: *Et Dixit Deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et fecit Deus hominem* (Gen 1,26.27); nec aliter locuta est, ubi ait: *Non est bonum esse hominem solum; faciamus ei adiutorium secundum se* (Gen 2,18).

dijo el Padre y lo último lo dijo el Hijo? ¿Cómo distingues, cómo diferencias que el Padre dijo: *Hágase la luz* y lo que sigue, y que con certeza dijo el Padre: *Hagamos al hombre,* de que fue el Hijo quien dijo: *Hagámosle una ayuda,* cuando la Escritura no te dice otra cosa sino *Dijo Dios?* ¡Qué temeridad la tuya y qué presunción! Además, como estáis acostumbrados a afirmar que el Padre es mayor porque dijo: Hágase esto o lo otro, como quien manda al Hijo. Y que el Hijo por eso es menor, porque llevó a cabo lo mandado por el Padre, ¿qué vais a responder a lo que está escrito: *Hagamos al hombre?* Porque no dice como en lo anterior: «Hágase el hombre», como si se lo mandase al Hijo, sino: *Hagamos al hombre.* No te pregunto ahora que confieses quién lo dijo, porque tenemos ya tus palabras: que el Padre dijo eso al Hijo. Y ¿por qué no dice «Hágase» o «Haz», sino: *Hagamos?* ¿Es que Dios ordenó todo lo demás, y lo hizo el Hijo; en cambio, al hombre lo hicieron los dos, pero el Padre mandándolo y colaborando; y el Hijo, no mandándolo, sino solamente haciendo lo mandado? Si entiendes que el Padre mandó porque está escrito: *Dijo Dios: Hágamos al hombre,* entonces también lo mandó el Hijo, porque tú mismo aceptas que no dijo el Pade, sino el Hijo: *Hagâmosle una ayuda.* Y lo mismo en: *Y Dios creó al hombre,* quieres tú que se entienda que el Hijo obedeció al Padre que manda, porque el Padre había dicho: *Hagamos al hombre.* Lo mismo cuando leemos: *Y el Señor infundió un sueño en Adán, y tomó una de sus costillas,* más lo que sigue, donde se demuestra que la ayuda fue creada para el hombre, entendiendo, porque lo dices tú, que el Padre obedeció al Hijo que manda, ya que afirmas que no dijo el Padre, sino el Hijo: *Hagámosle una ayuda.*

3. Pero digo esto como si lo que tú has pretendido creer o sospechar se refiriese al asunto que aquí tratamos. Al afirmar tan seguro que es el Padre quien lo ha mandado, cuando se dijo: *Hagamos al hombre;* y que es el Hijo quien ha obedecido al decir: *Y Dios creó al hombre,* de seguro que te va a ayudar también que sea el Hijo quien ha dicho: *No es bueno que el hombre esté solo. Hagámosle una ayuda;* pero, si al decir eso, El no lo ha mandado, porque vosotros así lo queréis, ¿cómo demuestras que el Hijo, que ha hecho al hombre, ha sido visto por el hombre? ¿Cómo pruebas que el Hijo, que dijo: *No es bueno que el hombre esté solo. Hagámosle una ayuda,* fue visto por el hombre, y aun por la mujer misma, si es que no quieres que sea hecha por el Padre, para que no aparezca que el Padre ha obedecido al Hijo, sino que el mismo Hijo, como mandándose y obedeciéndose a sí mismo, dijo que debía ser hecha, y la hizo? Demuestra que el hombre ha visto y que la mujer ha visto al Hijo. Tú mismo habías prometido demostrar que, antes de que se encarnase, el Hijo fue visto por las miradas humanas. Demuestra entonces lo que has prometido. ¿A qué te sales por peteneras? ¿Por qué defraudas nuestra esperanza y no cumples tu promesa? ¡Estás multiplicando las palabras sin necesidad para malgastar un tiempo precioso!

Unde igitur tibi persuasum est, cetera superiora Patrem dixisse, hoc autem Filium? Unde, quæso, distinguis, unde discernis Patrem dixisse: *Fiat lux* (Gen 1,3), et cetera; Patrem denique dixisse: *Faciamus hominem;* et Filium dixisse: *Faciamus ei adiutorum,* [805] cum tibi Scriptura ubique non dicat nisi: *Dixit Deus?* Quæ est ista temeritas? Quæ præsumptio? Deinde cum ideo Patrem maiorem soleatis aserere, quia dixit: Fiat hoc, aut illud, tanquam iubens Filio; Filium vero ideo minorem, quia iussa perfecit, quid dicturi estis, ubi scriptum est: *Faciamus hominem?* Non enim ait sicut in superioribus: Fiat homo, tanquam id iusserit Filio, sed: *Faciamus,* inquit, *hominem.* Quod non quæro quem dixisse arbitreris; iam enim verba tua tenemus, quod Pater hoc dixerit Filio. Cur ergo non ait: Fiat; vel: Fac; sed ait: *Faciamus?* An cetera Deus imperavit, et Filius fecit; hominem vero ambo facerunt, sed Patre et iubente, et cooperante, Filio autem non iubente, sed tantum iussa faciente? Sed si propterea Patrem iuventem intellegis, quia scriptum est: *Dixit Deus, Faciamus hominem,* ergo iussit et Filius; quia tu ipse non Patrem accipis dixisse, sed Filium: *Faciamus ei adiutorium.* Et sicut illud ubi dictum est: *Et fecit Deus hominem;* obœdisse iubenti Patri Filium vis videri, quia Pater dixerat: *Faciamus hominem;* ita etiam ubi legimus: *Et immisit Dominus soporem in Adam, et sumpsit unam de costis eius* (Gen 2,21), et cetera, quibus ostenditur factum homini esse adiutorium, obœdisse Patrem iubenti Filio, te auctore, intellegamus; quia non Patrem, sed Filium dixisse asseris: *Faciamus ei adiutorium.*

3. Sed hæc ita loquor, quasi ad causam quæ a nobis agitur, quidquam pertineat, quodlibet hinc volueris credere aut suspicari. Prorsus, sicut dicis, Pater iusserit, ubi dictum est: *Faciamus hominem;* et Filius obœdierit, ubi dictum est: *Et fecit Deus hominem,* prorsus sicut et delectat, Filius dixerit: *Non est bonum solum esse hominem; faciamus ei adiutorium;* sed talia dicens ipse non iusserit, quia hoc vultis, quomodo ostendis Filium qui hominem fecerit, ab homine visum? Quomodo ostendis Filium qui dixit: *Non est bonum hominem esse solum; faciamus ei adiutorium,* ab homine visum, vel ab ipsa muliere, si eam factam non vis a Patre, ne Filio Pater obœdisse videatur; sed ipse eam Filius, tanquam sibi iubens sibique obœdiens, et faciendam dixit et fecit? Demonstra Filium visum esse a viro, visum esse a muliere. Demonstraturum te quippe promiseras, et antequam incarnaretur visum fuisse humanis aspectibus Filium. Ostende promissa. Quid pergis in vacua? Quid deludis exspectationem nostram, nec exhibes pollicitationen tuam? Multiplicas verba non necessaria, ut necessaria occu-

Si el hombre ha visto al Hijo precisamente por haberlo hecho, y su mujer también le ha visto porque la ha hecho, confiesa, si te atreves, que Dios-Hijo no puede crear las cosas visibles, y que sus propias obras no le vean a El, aunque vean lo demás. Si eso lo puede Dios-Hijo, entonces ¿qué es lo que has afirmado que hasta ahora El crea todo lo que es visible, y, sin embargo, no lo ven los ojos que El ha creado? ¿Por qué te has sacado esto del libro del Génesis en tu perorata? ¿Por qué nos has hecho perder un tiempo tan precioso para nosotros con tu charlatanería?

4. Insistes: «Es que ese Hijo se apareció a Adán, según lo que leemos que dice Adán: *He oído la voz del que deambulaba en el paraíso, y me he escondido, porque estoy desnudo»*. Si esto lo hubieses dicho antes, buen hombre, desde entonces habrías comenzado a cumplir tu promesa. Aunque también aquí Adán dice: *He oído tu voz;* y no dice «he visto tu rostro o tu figura». Y porque dice: *Me he escondido, porque estoy desnudo,* ha tenido miedo de que Dios le vea a él, y no ha manifestado que él haya visto a Dios. En efecto, si cuando oye la voz se sigue la visión, entonces también Dios Padre ha sido visto cuantas veces ha hablado al Hijo. Conocemos en el Evangelio las palabras del Padre, que habla y dice: *Tú eres mi Hijo amado,* etc., donde es oído por los hombres, pero no es visto. Igualmente en las palabras que añades, cuando dice: *¿Quién te ha dicho que estás desnudo?,* y lo que sigue. Dios pudo ser oído y no pudo ser visto. Date cuenta, pues, que todavía

pes tempora. Si propterea visus est a viro Filius quia fecit eum, et propterea visus ab eius muliere quia fecit eam; defini, si audes, non posse Deum Filium et operari videntia, et a suis operibus, quamvis alia videntibus, non videri. Si autem hoc potest Deus Filius; ipse quippe usque nunc operatur cuncta videntia, et tamen eorum a se ipso creatis oculis non videtur; quid est quod dixisti? Cur ista de libro Geneseos in tuo sermone posuisti? Cur nobis necessaria temporum spatia superflua loquacitate finisti?

[806] 4. «Sed iste», inquis, «Filius visus est Adæ, secundum quod legimus, Adam dicentem: *Vocem tuam audivi deambulantis in paradiso; et abscondi me, quia nudus sum»* (Gen 3,10). Hoc ergo prius diceres, homo bone, inde inciperes promissa monstrare. Quamvis et hic Adam, *Vocem tuam,* inquit, *audivi:* non ait: Faciem vel speciem tuam vidi. Et quod ait: *Abscondi me, quia nudus sum;* videri se a Deo timuit, non a se Deum visum esse monstravit. Nam si vox quando auditur, sequitur visio; visus est et Deus Pater quoties voce attestatus est Filio. Novimus quippe in Evangelio verba Patris sonantis, atque dicentis: *Tu es Filius meus dilectus,* etc. (Mc 1,11), ubi auditus ab hominibus, non tamen visus est. Ac per hoc et in illis verbis quæ adiungis, ubi dicit: *Quis nuntiavit tibi quia nudus es?,* et sequentia; potuit audiri, et non videri Deus. Nondum itaque aliquid ex eo

no has dicho nada de lo que has prometido. ¡Di, por fin, algo que debamos discutir o que aceptemos como favorable a tu causa!

5. Y continúas: «Este Dios se apareció también a Abrahán». No se puede negar que Dios se apareció a Abrahán. La Escritura, fidelísima, lo dice clarísimamente: *Dios se le apareció junto a la encina de Mambré.* Pero tampoco aquí está declarado si fue el Padre o el Hijo. Al referir la Escritura cómo se le apareció Dios, declara que se le aparecieron tres varones, en los cuales más bien puede entenderse con verdad la misma Trinidad, que es el único Dios. Por lo menos, ve tres, y no los llama señores, sino Señor, porque la Trinidad es ciertamente tres personas, pero un solo Señor Dios. Este es el relato de lo que vio Abrahán: *Mirando, vio con sus propios ojos. Y he aquí que tres varones estaban de pie por encima de él. Y al verlos corrió a su encuentro desde la entrada de su tienda, y los adoró postrado en tierra, y exclamó: «Señor, si he hallado gracia ante ti, no pases de largo junto a tu siervo»*. Aquí vemos que se le aparecieron tres varones, y que son llamados un solo Señor, y que ruega al único Señor que no se olvide de su siervo, porque pareció conveniente a Dios visitar a sus siervos. Después habla en plural a las tres personas, diciendo: *Tomaré agua y lavaré vuestros pies, y os refrescaréis debajo del árbol. Tomad pan y comed. Después seguiréis vuestro camino, ya que os habéis desviado hacia vuestro siervo.*

Está claro que los invita como a hombres, porque no les ofrece-

quod promiseras dixiste te vide: et dic tandem aliquid quod discutere debeamus, aut quod pro tua causa esse fateamur.

5. «Hic Deus», inquis, «et Abrahæ visus est». Visum esse Deum Abrahæ negare non possumus. Scriptura quippe fidelissima apertissime hoc loquitur, dicens: *Visus est autem illi Deus ad quercum Mambre* (Gen 18,1). Sed neque hic expressum est, utrum Pater an Filius. Cum autem narraret Scriptura, quomodo ei visus sit Deus, tres viros illi apparuisse declarat, in quibus magis ipsa Trinitas, qui unus est Deus, recte intellegi potest. Denique tres videt, et non dominos, sed Dominum appellat, quoniam Trinitas tres quidem personæ sunt, sed unus Dominus Deus. Sic autem narratur quod vidit Abraham: *Respiciens,* inquit, *oculis suis vidit, et ecce tres viri stabant super eum; et videns procurrit in obviam illis ab ostio tabernaculi sui, et adoravit super terram, et dixit: Domine, si inveni gratiam ante te, ne praetereas servum tuum* (ib., 2-3). Hic videmus tres viros apparuisse, et unum Dominum dici, unumque Dominum rogari ne prætereat servum suum, quoniam congruit Deo visitare famulos suos. Deinde tres personas pluraliter alloquitur, dicens: *Sumatur nunc aqua, et lavem pedes vestros, et refrigerate sub arbore, et sumam panem, et manducate, et postea transibitis in viam vestram, propter quod declinastis ad servum vestrum* (ib., 4-5). Manifes-

ría un refrigerio con que reconfortar los cuerpos si no los creyese hombres. Y la Escritura recuerda que ellos respondieron en plural, pues dice: *Y dijeron: «Obra así como has dicho».* No dice: «Y dijo», sino: *Dijeron.* A continuación, cuando la comida estaba preparada, dice la Escritura: *Y la sirvió ante ellos y comieron.* No dice la sirvió ante él y comió. Cuando llegó lo de prometerle a Abrahán un hijo de Sara, porque se trataba de un beneficio divino, y no como era costumbre hacerse un obsequio entre los hombres, la Escritura cuenta que uno solo es el que dice: *¿Dónde está Sara, tu mujer?* No dice: «Y le dijeron a él», sino: *Y le dijo a él: ¿dónde está Sara, tu mujer?* Y después manifiesta quién dijo eso, cuando habiéndose reído Sara, la misma Escritura dice: *Y el Señor dijo a Abrahán: ¿Por qué se ha reído Sara de sí misma?*, y el texto, que sigue hasta el final, habla en singular como un solo Señor. Después de eso, como si fuesen hombres, se narra ya en plural, que se fueron: *Y levantándose de allí los hombres, dirigieron una mirada hacia Sodoma y Gomorra, mientras Abrahán caminaba con ellos, acompañándolos.* De nuevo la Escritura vuelve al número singular, y dice: *El Señor dijo: ¿Acaso voy a ocultar yo a mi siervo Abrahán lo que voy a hacer?* Seguidamente le promete a Abrahán una posteridad ilustre y copiosa, y le anuncia la destrucción de los sodomitas. Continuando la Escritura, dice: *Y dirigiéndose desde*

tum est eos tanquam homines invitari: non enim tale illis præberetur obsequium, quo indigentia reficerent corpora, nisi homines putarentur. Et Scriptura pluraliter eos respondisse commemorat; ait enim: *Et dixerunt: Sic fac quemadmodum dixisti* (ib., 5). Non ait: Et dixit; sed: *dixerunt.* Deinde cum esset parata refectio, dicit Scriptura: *Et apposuit ante illos, et ederunt* (ib., 8.9). Non ait: Apposuit ante illum, et edit. Sed ubi ad id ventum est, ut Abrahæ filius promitteretur ex Sara, quia divinum offerebatur beneficium, non ut hominibus humanum exhibebatur obsequium, unum narrat Scriptura dicentem: *Ubi est Sara uxor tua?* Non enim ait: Dixerunt autem ad illum; sed ait: *Dixit autem ad illum: Ubi est Sara uxor tua?* (ib., 9). Quis autem hoc dixerit, postea manifestat; ubi cum risisset Sara, ait eadem Scriptura: *Et dixit Dominus ad Abraham: Quare risit Sara in semetipsa?* (ib., 13), et cetera usque ad finem, tanquam [807] unus Dominus singulariter loquitur. Ac post hæc, ut homines pluraliter abire narrantur, et dicitur: *Exsurgentes autem inde viri, conspexerunt in faciem Sodomorum et Gomorrhae; Abraham vero ambulabat cum illis, deducens* (ib., 16). Rursus autem redit Scriptura ad singularem numerum, ac dicit: *Dominus autem dixit: Numquid celabo ego puero meo Abraham quae ego facio?* (ib., 17). Deinde promittitur Abrahæ præclara et copiosa posteritas, et Sodomorum denuntiatur interitus. Sequens autem Scriptura dicit: *Et conversi inde viri, venerunt in Sodoma; Abraham autem erat adhuc stans*

allí los hombres, llegaron a Sodoma. Y Abrahán permanecía aún de pie en la presencia del Señor. Y acercándose Abrahán dijo: No vayas a perder al justo con el impío, ¿va a ser el justo como un impío? Después de la conversación del Señor y de Abrahán, sigue la Escritura: *Luego que terminó de hablar a Abrahán, el Señor se fue; Abrahán en cambio se volvió a su lugar. Pero llegaron dos ángeles a Sodoma por la tarde.* Estos son los personajes de quienes había dicho poco antes: *Levantándose de allí los hombres, llegaron a Sodoma.* Sin expresar que eran dos, cuando dijo desde el principio que tres hombres se aparecieron a Abrahán, y que fueron recibidos por él hospitalariamente, y al marchar los acompañó, caminando con ellos.

6. A lo mejor ya te lanzas a vociferar que en ellos estuvo el único Señor Jesucristo, que prometía y respondía a Abrahán en singular; en cambio, los otros dos eran ángeles suyos que vinieron a Sodoma como ángeles enviados por su Señor. Pero, aguarda, ¿por qué te vas a precipitar? Examinemos todo con cuidado, y veamos atentamente las palabras del Señor, que habla a Abrahán: *El clamor de Sodoma y de Gomorra se ha multiplicado. Y sus pecados son muy grandes. Por tanto, descendiendo a ellos, voy a ver si se cumple todo según el clamor de ellos que llega hasta mí.* Aquí ha dicho que El mismo va a bajar hasta Sodoma, adonde, sin embargo, no ha descendido El mismo, sino los dos ángeles. En efecto: *El se fue, luego que terminó de hablar a Abrahán.* Abrahán, en cambio, regresó a su lugar. *Y llegaron,* como está escrito, *los ángeles a*

ante Dominum. Et appropians Abraham dixit: Ne simul perdas iustum cum impio; et erit iustus tanquam impius? (ib., 22-23). Et post collocutionem Domini atque Abrahæ, sequitur Scriptura, et dicit: *Abiit autem Dominus, ut desiit loqui ad Abraham, et Abraham regressus est in Sodoma ad vesperam* (Gen 18,33-19,1). Hi sunt de quibus paulo ante dixerat: *Conversi inde viri venerunt in Sodoma* (Gen 18,22). Sed duos esse non expresserat, cum ab initio tres viros dixisset apparuisse Abrahæ, et hospitaliter ab illo esse susceptos, quos et abeuntes deduxit, ambulans cum eis.

6. Fortassis ergo iam pronuntiare festinas, unum fuisse in eis Dominum Christum, qui singulariter promittebat et respondebat Abrahæ; duos vero illos, angelos eius, qui venerunt in Sodoma tanquam missi angeli a Domino suo. Sed exspecta, quid properas? Consideremus omnia diligenter, ac prius intueamur verba Domini loquentis Abrahæ: *Clamor Sodomorum,* inquit, *et Gomorrhae multiplicatus est, et peccata eorum magna valde. Descendens ergo videbo, si secundum clamorem ipsorum venientem ad me consummant* (Gen 18,20 21). Hic se ipsum descensurum dixit in Sodoma, quo tamen non ipse descendit, sed angeli duo. Ipse quippe *abiit, ut desiit loqui ad Abraham; Abraham autem regressus est in locum suum. Vene-*

Sodoma por la tarde: ¿Y si en los dos ángeles está el único Señor, que, según su palabra, ha descendido a Sodoma en los mismos ángeles? ¿Acaso no es evidente que en los tres varones vio a un solo Señor? Y ¿qué otra cosa está figurada allí sino la misma Trinidad?

Pero analicemos si la santa Escritura nos demuestra que también en los dos ángeles, como he dicho, se halló el único Señor; no vaya a ser que parezca que lo hemos afirmado nosotros por nuestra cuenta.

Llegaron, pues, *los dos ángeles a Sodoma por la tarde. Lot estaba sentado junto a la entrada de Sodoma. Al verlos, Lot se levantó a recibirlos, y se prosternó rostro en tierra.* Ves que aquí los ángeles son adorados por un hombre justo, ¿y tú no quieres que sea adorado el Espíritu Santo, a quien vosotros anteponéis también sin duda alguna a todos los ángeles? Vas a replicarme que él creía que eran hombres, porque los hospedó como a hombres. Pero esto va más contra ti, que afirmas que el Espíritu Santo, que debe ser preferido a todos los ángeles, no es adorado, cuando estás viendo que hasta hombres inferiores a los ángeles son adorados por hombres justos. Todavía puedes responder que adoró al Señor. Realmente en aquellos dos, que él creía que eran hombres, reconoció que era el Señor como en los profetas. Así te he demostrado lo que había prometido demostrar por medio de la Escritura santa; que fue reconocido en los ángeles por un hombre justo el mismo Señor que dijo que se iba, luego que acabó de hablar a

runt autem, sicut dictum est, *duo angeli ad vesperam in Sodoma* (Gen 18,33-19,1). Quid, si et in illis duobus angelis unus Dominus invenitur, qui secundum verbum suum in ipsis angelis descendit in Sodoma? Nonne manifestum erit in tribus illis viris unum Dominum visum fuisse, ubi quid aliud quam ipsa Trinitas figurata est? Sed videamus utrum nobis sancta Scriptura demonstret, etiam in illis duobus angelis, ut dixi, unum Dominum inventum, ne forte hæc ex nostro corde affirmasse videamur. *Venerunt* ergo *duo angeli in Sodoma ad vesperam; Loth vero sedebat,* ut scriptum est, *iuxta portam Sodomorum. Videns autem Loth, surrexit in obviam illis, et adoravit in faciem in terram* (Gen 19,1). Vides nempe hic a iusto viro angelos adoratos, et tu non vis adorari Spiritum sanctum, quem vos quoque omnibus angelis sine ambiguitate præponitis? Sed dicturus es: Homines esse credebat; nam et in hospitium tanquam homines invitavit. Hoc magis est contra te, qui dicis non adorari Spiritum sanctum, omnibus Angelis præferendum; cum videas et homines inferiores Angelis a iustis hominibus adorari. Sed adhuc dicturus es, Dominum adoravit: eum quippe in duobus illis, quos putabat esse homines, **[808]** tanquam im prophetis esse cognovit. Iam ergo probatum est, quod me per Scripturam sanctam de-

Abrahán, y que descendió en aquellos dos ángeles a Sodoma, como lo había dicho.

Les ofreció por tanto hospitalidad como a hombres santos de Dios, en los cuales reconoció que era Dios, puesto que, lo mismo que Abrahán, él ignoraba que ellos eran ángeles. En efecto, estos patriarcas están designados en la carta a los Hebreos, cuando al hablar de su hospitalidad dice: *Por ella (la fe) algunos sin saberlo hospedaron a ángeles.* Recibiendo, pues, Lot, sin saber que fuesen ángeles, y conociendo, sin embargo, como le fue posible conocer al mostrárselo el mismo Señor, quién era en ellos —dejando en silencio lo que pasó entre tanto—, salió con ellos de Sodoma. Antes de hacerlo, como habla la Escritura, *Los varones dijeron a Lot: ¿tienes aquí yernos, hijos o hijas? O si tienes algún otro pariente en la ciudad, sácalos de este lugar, porque nosotros vamos a destruir este lugar, porque el clamor se ha elevado hasta el Señor, y el Señor nos ha enviado para destruirlo.* Así es como ocurre aquel incendio de Sodoma, hecho por los ángeles que envió el Señor. En ellos, sin embargo, también estaba El mismo, porque no envía a los suyos de modo que se separe de ellos. En ellos, pues, descendió a Sodoma, como había predicho que iba a hacerlo, cuando hablaba con Abrahán, y lo hizo después de haber dicho que El se fue, y que los ángeles llegaron a Sodoma por la tarde.

monstraturum esse promiseram, eumdem Dominum qui dictus fuerat abiisse ut cessavit loqui ad Abraham, in illis duobus angelis descendisse in Sodoma, sicut dixerat, et in eis ab homine iusto agnitum fuisse. Exhibuit itaque hospitalitatem quomodo sanctis hominibus Dei, in quibus Deum esse cognovit, cum eos, sicut etiam ipse Abraham, angelos esse nesciret. Hi enim Patriarchæ sunt significati in Epistola ad Hebræos, ubi de hospitalitate loquens ait: *Per hanc quidam nescientes, hospitio receperunt angelos* (Hebr 13,2). Receptis ergo eis Loth, nesciens quod angeli essent, cognoscens tamen sicut ipso Domino demonstrante cognoscere potuit, quis in eis esset, ut ea quæ interea facta sunt taceam, exiit, cum eis de Sodomis: quod antequam fieret, sicut Scriptura loquitur, *dixerunt viri ad Loth: Sunt tibi hic generi, aut filii, aut filiae? Aut si quis tibi alius est in civitate, educ de loco hoc, quoniam perdimus nos locum hunc; quia exaltatus est clamor eorum ante Dominum, et misit nos Dominus conterere eum* (Gen 19,12-13). Ecce ubi apparet illud incendium Sodomorum per angelos factum, quos misit Dominus; in quibus tamen et ipse erat: neque enim sic mittit suos, ut recedat ab eis. In eis ergo descendit in Sodoma, quod se facturum esse prædixerat, quando cum Abraham loquebatur; quod postea quam fecit, abiisse ipse dictus est, et angeli venisse in Sodoma ad vesperam. Deinde paulo post, mox ut eduxerunt illum foras, et dixerunt, sicut eadem Scriptura narrat: *Salvam fac animam tuam; ne respexeris retro, nec*

Poco después, cuando lo sacaron fuera y le dijeron, como narra la misma Escritura, *Ponte a salvo y no mires atrás. No te detengas en toda la región. Ponte a salvo en el monte, para que no perezcas.* Lot les dijo: *Te ruego, Señor, porque tu siervo ha hallado misericordia ante ti,* etc. Como hubiese terminado de hablar, y hubiese elegido la pequeña ciudad en la cual se salvaría, sigue la Escritura y dice que le respondió: *Accedo a tu palabra, no destruiré la ciudad de que has hablado. Date prisa, para que estés a salvo allí, porque no podré hacer nada hasta que entres en ella.* ¿Quién le respondió esto sino aquel a quien había dicho: *Te ruego, Señor?* Esto se lo había dicho a los dos, no a uno solo, como clarísimamente está escrito: *Y les dijo Lot a ellos: Te ruego, Señor.* Luego Lot reconoció en los dos ángeles a un solo Señor, como Abrahán reconoció a uno solo en los tres.

7. No hay por qué decir que el que se fue y habló con Abrahán era el Señor y, en cambio, los dos que llegaron a Sodoma, una vez que El se marchó, era dos ángeles suyos. Porque todos los tres que se aparecieron a Abrahán son llamados varones, como la Escritura suele llamar varones también a los ángeles. Tampoco Abrahán obsequió a uno solo de ellos más rendida y humildemente que a los otros dos, sino que lavó igualmente a todos los pies, igualmente a todos les sirvió los manjares. Luego vio en todos a Dios. Por lo que la Escritura había predicho que Dios se había aparecido a Abrahán en los ojos corporales, pero que en ellos veía a Dios no con los ojos del cuerpo, sino del corazón, esto es, que entendió y

steteris in tota regione; in monte salvum te fac, nequando comprehendaris (ib., 17); dixit Loth ad illos: *Oro, Domine, quia invenit puer tuus misericordiam ante te* (ib., 18-19), etc. Quæ cum finisset loquendo, et elegisset sibi civitatem pusillam in qua salvaretur, sequitur Scriptura, et ei dicit esse responsum: *Ecce miratus sum faciem tuam et super verbum hoc, ne everterem civitatem de qua locutus es. Festina ergo ut salvus sis ibi; non enim potero facere verbum, donec tu illo introeas* (Gen 19,21-22). Quis hoc ei respondit, nisi ille cui dixerat: *Oro, Domine?* Hoc autem ad ambos dixerat, non ad unum, sicut apertissime scriptum est: *Dixit autem Loth ad illos: Oro, Domine.* Agnovit ergo Loth unum Dominum in angelis duobus, sicut Abraham unum agnovit in tribus.

7. Non est cur dicatur: Ille abierat qui Dominus erat et cum Abraham locutus erat; duo vero angeli eius erant qui in Sodoma, illo abeunte, venerunt. Omnes enim tres viri dicti sunt qui apparuerunt Abrahæ, sicut Scriptura solet viros etiam angelos nuncupare. Nec eorum alicui uni promptius et humilius Abraham obsecutus est quam duobus, ed æqualiter omnibus pedes lavit, æqualiter omnibus epulas mi[809]nistravit. Ergo in omnibus Deum vidit. Propter quod Scriptura prædixerat, quod visus fuerat Deus

reconoció. Del mismo modo Lot en los dos varones, con quien hablaba no en plural, sino en singular, y El le respondía también como uno solo. Cierto que, primero, Abrahán por medio de los tres varones, y después, por uno solo oyó a aquel que habló, permaneciendo con El, cuando iban los dos a Sodoma; y Lot, por medio de los dos, y, sin embargo, él oyó a un solo Señor, a quien rogaba por su liberación, y que le respondía. Cuando ambos, es decir, tanto Abrahán como Lot, los creían hombres a aquellos que eran ángeles, pero que entendían en ellos a Dios que era, y no creían ser el que no era.

¿Por qué se quiere aparecer esta Trinidad visible y unidad inteligible sino para que se nos insinuase que de tal manera los tres eran el Padre, y el Hijo, y el Espíritu Santo que, sin embargo, a la vez no fuesen tres dioses y señores, sino un solo Señor Dios? Tú has dicho: «Este Dios se apareció a Abrahán», sabiendo que has leído lo que está escrito: que Dios se apareció a Abrahán en la encina de Mambré, como queriendo probar que el señor Hijo se apareció a aquel Patriarca, te has apartado de esos tres varones, has silenciado del todo a aquellos en los cuales la Escritura narra que Dios se apareció a Abrahán, para darnos a entender tú mismo que la Trinidad-Dios no es de una sola sustancia, así como eran de una sola sustancia los tres varones que vio Abrahán, habiendo predicho la Escritura: *Dios se apareció a Abrahán,* sin ser, sin embargo, tres dioses, porque también se dijo que *Dios se apareció,* y no que se

Abrahæ ad quercum Mambre, sub cuius umbra arboris tres viros pavit, quos oculis corporis vidit: in eis vero Deum, non corporis, sed cordis oculis vidit, id est, intellexit atque cognovit; sicut Loth in duobus, cum quo non pluraliter, sed singulariter loquebatur, eique respondebat etiam ipse tanquam unus. Primo quippe Abraham per tres viros illum audivit, postea per unum, qui duobos in Sodoma euntibus manens locutus est cum eo; Loth autem per duos, tamen et ipse unum Dominum, quem pro liberatione sua rogabat, et qui ei respondebat, audivit: cum ambo, id est, et Abraham et Loth, homines putarent eos qui angeli erant; Deum vero in eis intellegerent qui erat, non putarent esse qui non erat. Quid sibi ergo vult ista visibilis Trinitas et intellegibilis unitas, nisi ut nobis insinuaretur quod ita tres essent Pater et Filius et Spiritus sanctus, ut tamen simul non tres dii et domini essent, sed unus Dominus Deus? Tu autem dixisti: *Hic Deus visus est Abrahae,* sciens te legisse quod scriptum est, visum esse Deum Abrahæ ad quercum Mambre, et volens quasi probare Dominum Filium visum esse illi patriarchæ, declinasti ab illis tribus viris, et eos omnino tacuisti, in quibus narrat Scriptura Deum visum fuisse Abrahæ; ne tu ipse nos admoneres unius esse substantiæ Trinitatem Deum, sicut unius erant substantiæ tres viri quos vidit Abraham, cum prædixisset Scriptura: *Visus est Deus Abrahae,* nec tamen tres deos esse, quia et, *Visus est Deus,* dictum est; non,

aparecieron dioses. El mismo Abrahán vio tres, y adoró a uno solo, de quien no quiso ser olvidado, y recibió de uno solo la respuesta de la divinidad. Ni pensó que los otros dos de ellos eran dioses, sino un solo Dios en todos. Porque también Lot vio a dos, y, sin embargo, reconoció a un solo Señor.

Donde a mí me parece que por los ángeles están significados el Hijo y el Espíritu Santo, porque aquellos ángeles dijeron que ellos eran enviados. Y de la Trinidad, que es Dios, se lee que sólo el Padre no es enviado; en cambio, se lee que son enviados tanto el Hijo como el Espíritu Santo, cuya naturaleza no por eso es diversa; porque también esos varones, por medio de los cuales están significados, eran de una sola y de la misma naturaleza. Tú has desviado con astuto silencio esa Escritura que podía convencerte. Y como has dicho «Ese Dios se apareció a Abrahán», queriendo pensar que sólo el Hijo se apareció en aquello que se lee en el Génesis que Dios se apareció a Abrahán, no has querido decir cómo se apareció, para que allí no fuese reconocido Dios, no sólo el Hijo, sino la Trinidad [52].

8. Has dicho también: «Si quieres creer que el Hijo se apareció a Abrahán, ciertamente el mismo Unigénito lo afirmó en el santo Evangelio así: *Abrahán, vuestro padre, se entusiasmó por*

visi sunt dii, et ipse Abraham tres vidit, et unum adoravit, a quo præteriri noluit; ab uno responsa divinitatis accepit. Nec aliquos duos eorum duos esse deos sensit, sed unum in omnibus: quia et Loth duos vidit, et tamen unum Dominum agnovit. Ubi mihi videntur per angelos significari Filius et Spiritus sanctus, quoniam se illi angeli missos esse dixerunt; et de Trinitate quæ Deus est, solus Pater non legitur missus; leguntur autem missi et Filius et Spiritus sanctus; quorum non ideo est diversa natura: nam et illi viri per quos significati sunt, unius erant eiusdemque naturæ. Hanc ergo Scripturam qua convinci posses, astuto silentio devitasti. Et cum dixisses: *Hic Deus visus est Abrahæ,* volens Filium solum visum putari in eo quod in Genesi legitur, visum esse Deum Abrahæ, quomodo sit visus, dicere noluisti, ne ibi non solus Filius, sed Trinitas agnosceretur Deus.

8. Dixisti autem: «Si vis credere, quia Filius visus est Abrahæ, utique ipse Unigenitus in sancto affirmavit Evangelio sic: *Abraham pater vester*

[52] Cf. *De Civ. Dei,* 16,29, En la visión de los tres y de los dos varones o ángeles, San Agustín entiende «que fue insinuada visiblemente por la criatura visible la igualdad de la Trinidad, y en las tres personas una y la misma sustancia» *(De Trinitate,* 2,11,20). Respecto a las manifestaciones de Dios a Adán, Abrahán y Lot, el Obispo de Hipona se muestra muy cauto· hay que examinar cada caso en concreto. «En armonía con cuanto había escrito en el *De Trinitate,* Agustín niega que siempre y de modo sistemático sea el Hijo el sujeto de las teofanías: a veces se ha revelado la entera Trinidad, como en la visión de Abrahán en Mambré (Gén 18,1ss), mientras que la aparición de los dos ángeles a Lot (Gén 19,1ss) es referida al Hijo y al Espíritu Santo (II 26,5ss), vistos, sin embargo, en su unidad divina» *(S. Agostino...,* p.82-83).

ver mi día. Lo vio y se alegró. ¡Dale con la promesa de discutir y volver a lo discutido! Como si el Hijo de Dios hubiese dicho: «Abrahán, vuestro padre, deseó verme, me vio y se alegró». Aunque esto también puede entenderse así: que el santo Patriarca vio al Hijo de Dios con los ojos interiores, no con los ojos carnales, que es de donde surge la cuestión entre nosotros. Pero, cuando dijo Cristo: *Abrahán deseó ver mi día. Lo vio y se alegró,* ¿por qué no entendemos el día de Cristo como el tiempo de Cristo, en que había de venir en la carne, tiempo que Abrahán, así como también otros Profetas, pudo ver en espíritu, y alegrarse? Así, pues, tampoco aquí has podido probar lo que te habías propuesto, y que tú habías prometido.

9. Después de todo esto, te has pasado a Jacob, que luchó con el ángel, a quien la misma Escritura del Génesis llama también hombre y Dios. Porque así se lee: *Jacob se quedó solo, y un hombre luchaba con él hasta la aurora. Pero vio que no podía con él, y le tocó el tendón de su muslo y quedó tieso el muslo de Jacob mientras luchaba con él. Y le dijo: Suéltame, porque viene la aurora. Pero él le contestó: No te soltaré hasta que me hayas bendecido. Y le preguntó: ¿Cuál es tu nombre? Le contestó: Jacob. Y le dijo: Tu nombre no se llamará más Jacob, sino que tu nombre será Israel, porque has podido con Dios, y eres poderoso con los hombres. Y Jacob le rogó diciendo: Declárame tu nombre. Y le*

exsultavit ut videret diem meum; et vidit, et gavisus est» (Io 8,56). O disputare, o probare promissa! Quasi dixerit Dei Filius, Abraham pater vester concupivit me videre; et vidit, et gavisus est. Quamvis et hoc sic adhuc posset intellegi, quod sanctus Patriarcha oculis cordis viderit Dei Filium, non oculis carnis, unde inter nos vertitur quæstio. Sed cum dixerit Christus: *Abraham concupivit videre diem meum; et vidit, et* **[810]** *gavisus est,* cur non diem Christi intellegimus tempus Christi, quo erat venturus in carne, quod Abraham sicut et alii Prophetæ in spiritu potuit videre atque gaudere? Neque hic igitur quod proposueras et pollicitus fueras, probare potuisti.

9. Post hæc venisti ad Iacob, qui luctatus est cum Angelo, quem scriptura ipsa Geneseos et hominem dicit et Deum. Nam ita legitur: *Remansit autem Iacob solus, et luctabatur homo cum illo usque in mane. Vidit autem quod non potest ad eum, et tetigit latitudinem femoris eius, et obstupuit latitudo femoris Iacob, dum luctaretur cum eo; et dixit illi: Dimitte me, ascendit enim aurora. Ille autem dixit: Non te dimittam, nisi me benedixeris. Dixit autem ei: Quod est nomen tuum? Ille autem dixit: Et dixit ei: Non vocabitur amplius nomen tuum Iacob; sed Israel erit nomen tuum, quia valuisti cum Deo, et cum hominibus potens es. Rogavit autem eum Iacob dicens: Enuntia mihi nomen tuum. Et dixit: Quare hoc*

contestó: ¿Por qué eso de preguntar tú mi nombre? Y le bendijo allí. Jacob llamó el nombre de aquel lugar Visión de Dios. Porque he visto a Dios cara a cara y he quedado con vida. De esta lectura te esfuerzas tú en demostrar que el Hijo único de Dios se apareció visiblemente, aun antes de haber venido en la carne. En donde, aunque no es absurdo entender que Cristo está figurado por la profecía que anuncia las cosas futuras, porque era futuro que Jacob iba a aparecer como vencedor de Cristo en sus hijos, que crucificaron a Cristo. Y en sus hijos vería a Cristo cara a cara; y quedarían con vida los israelitas que vieron esto con fe. Sin embargo, a ese hombre, que peleó con Jacob, el profeta Oseas le llama evidentemente ángel. Porque así escribió de Jacob: *En el seno suplantó a su hermano y en la lucha pudo con Dios, y fue confortado con el ángel y venció.*

Luego así como en el Génesis aquel que luchó con Jacob es llamado tanto hombre como Dios, así también lo llama este profeta tanto Dios como ángel. Más aún: igual que quien era ángel es llamado hombre, como son llamados hombres los que se aparecieron a Abrahán, cuando, sin saberlo, tanto él como Lot hospedaron a ángeles. Luego Dios estaba en el ángel, como Dios está en el hombre, sobre todo cuando habla por medio del hombre. Así, en cuanto a Cristo, que es figurado tanto por este ángel como por el hombre.

En realidad hasta el mismo Isaac, el hijo de Abrahán, ¿qué otra

interrogas tu nomen meum? Et benedixit eum illic. Et appellavit Iacob nomen loci illius, Aspectus Dei: Vidi enim Deum facie ad faciem, et salva facta est anima mea (Gen 32,24-30). Ex ista lectione unicum Dei Filium et antequam venisset in carne visibiliter apparuisse conaris ostendere, ubi etsi non absurde Christus intellegitur figuratus, propter prophetiam futura nuntiantem, quia futurum erat ut Iacob in filiis suis qui crucifixerunt Christum, prævaluisse Christo videretur; et in filiis suis videret Christum facie ad faciem, et salva fieret anima Israelitarum qui fideliter hoc viderunt: tamen hunc hominem qui luctatus est cum Iacob, Osee propheta evidenter angelum dicit. Sic enim apud eum scriptum est de Iacob: *In utero supplantavit fratrem suum, et in labore praevaluit Deo, et confortatus est cum angelo, et potuit* (Os 12,3-4). Sicut ergo in Genesi ille qui luctatus est cum Iacob, et homo et Deus dicitur; ita et ab hoc propheta et Deus et angelus. Ac per hoc ita qui erat angelus, dictus est homo, quomodo illi dicti sunt viri qui apparuerunt Abrahæ, quando nescientes et ipse et Loth hospitio receperunt angelos. Deus ergo erat in angelo, sicut est Deus in homine, maxime quando per hominem loquitur. Ita vero per hunc angelum figuratus est Christus, sicut per hominem. Nam et Isaac filius Abrahæ, quid erat

cosa era sino Cristo en figura, cuando fue llevado como un corderillo para ser inmolado, y como cuando Cristo llevó su cruz, lo mismo él llevaba la leña sobre la que iba a ser colocado? Finalmente, ¿de qué nos admiramos que Jesucristo esté figurado por un ángel, si es figurado no sólo por un hombre, sino hasta por un animal? Porque, ¿qué otro era aquel carnero que estaba enredado en la zarza por los cuernos sino Cristo crucificado, coronado también hasta con espinas? Abrahán inmoló este carnero en lugar del hijo, a quien se le ordenó perdonar. Pues lo mismo ordenó Dios que se perdonase al hombre, de tal modo, sin embargo, que por un animal, y a causa de la pasión de Cristo, que estaba profetizada de ese modo, se cumpliese el misterio de la sangre sacrosanta. Si piensas entonces que el ángel que luchó con Jacob fue Cristo propiamente y no figuradamente, puedes decir que el carnero, que inmoló el patriarca Abrahán, fue también Cristo propiamente y no figuradamente. Puedes decir, en fin, que la piedra golpeada por la vara, que derramó agua abundantísima para el pueblo sediento, propiamente y no figuradamente fue Cristo. Así lo dice el Apóstol: *Pues bebían de la piedra espiritual que venía detrás, y la piedra era Cristo.* Esas figuras no fueron realidades propiamente, sino que, precediendo sus figuras, significaban las realidades que iban a venir. Figuras que, por medio de una criatura obediente a Dios, y sobre todo por medio del ministerio de los ángeles, se hacían visibles a las miradas de los mortales, actuando siempre el poder

in figura, nisi Christus, quando sicut ovis ad immolandum ductus est (cf. Is 53,7), et quando sicut Dominus crucem suam, ita et ipse sibi quibus fuerat imponendus ligna portabat? Postremo, quid miramur per angelum figuratum esse Iesum, si non solum per hominem, verum etiam per pecudem figuratus est? Nam quis alius erat ille aries qui cornibus tenebatur in vepre, nisi Christus crucifixus, vel spinis etiam coronatus. Hunc autem arietem pro filio, cui parcere iussus est, immolavit Abraham (cf. Gen 22,6-13). Ita enim homini parci Deus iussit, ut tamen ex [811] pecore, propter passionem Christi, quæ illo modo prænuntiabatur, mysterium sacri sanguinis impleretur. Si ergo putas proprietate, non figura, Christum fuisse angelum, qui luctatus est cum Iacob; potes dicere proprietate, non figura, Christum fuisse arietem, quem patriarcha immolavit Abraham: potes postremo dicere proprietate, non figura, Christum fuisse petram, quæ percussa ligno, sitienti populo potum largissimum fudit (cf. Ex 17,6). Sic enim dicit Apostolus: *Bibebant enim de spirituali sequente petra; petra autem erat Christus* (1 Cor 10,4). Figuræ istæ non res ipsæ fuerunt, quibus figuris præcedentibus res significabantur esse venturæ: quæ figuræ per subiectam Deo creaturam, et maxime per Angelorum ministerium, mortalium exhibebantur aspecti-

de Dios, aunque ocultando la naturaleza, ya sea del Padre, ya sea del Hijo, ya sea del Espíritu Santo [53].

10. Es inútil, pues, que afirmes que el Hijo de Dios fue visto por los hombres, y que el Padre, en cambio, no fue visto, cuando tanto el Padre como el Hijo y el Espíritu Santo pudo ser visto a través de una criatura sumisa a El; pero a través de su naturaleza ninguno de ellos ha sido visto. Es decir, que Dios, de acuerdo con la debilidad sensorial de los hombres, está más significado en figuras que mostrado en la realidad. Así, pues, no ha sido visto como es. Ciertamente, esto está prometido a los santos en la vida futura. Por eso dice el apóstol Juan: *Queridísimos, ahora somos hijos de Dios, y aún no ha aparecido lo que seremos. Porque sabemos que cuando aparezca, seremos semejantes a El, porque le veremos como es El.*

Por consiguiente, los apóstoles vieron también en este mundo al Señor. Le vieron, pero no como es El. Moisés, a lo más, deseaba que se le manifestase, aunque hablaba con El cara a cara, como indica la Escritura.

Habiendo expuesto todo esto en mi exposición anterior, tú lo has ignorado, y como yo hubiese querido que se te leyera en público de los registros lo de mi exposición personal, tú, como si no lo hubieses oído, lo has silenciado. En cambio, al no discernir qué es ver a Dios a través de su sustancia, y qué es ver a Dios por medio de una criatura obediente, has caído en una blasfemia tan grande que llegas a decir que el Hijo Unigénito de Dios, por eso mismo que es Dios, es mudable; puesto que has pensado que debe atribuirse sólo al Padre lo que has dicho que está escrito: *Yo soy el que soy, y no he cambiado.* Como si el Hijo, o el Espíritu Santo, hubiese cambiado cuando se apareció visiblemente, ya sea aquél, porque consta que nació de mujer, ya sea éste, al mostrarse a las figuras humanas en figura de paloma o en lenguas de fuego. Sobre todo esto ya te he respondido en mi exposición, cuando te he demostrado que tú no has podido refutar lo que te he dicho.

Sin embargo, para comprender ahora cómo dijo Dios: *Yo soy el que soy, y no he cambiado;* y más aún, lo que se halla escrito: *Porque yo soy el Señor, y no cambio;* porque no sólo el Padre, sino el único Dios, que es la misma Trinidad, ha dicho eso. Escucha el salmo donde se lee: *Tú, Señor en el principio creaste la tierra, y los cielos son obras de tus manos. Ellos perecerán. Tú, en cambio, permaneces. Y todos se gastarán como vestidos . Y como un manto los mudarás y serán mudados. Pero tú eres siempre el mismo, y tus años no se acaban.* Que esto se refiere al Hijo de Dios lo atestigua la Sagrada Escritura en la carta a los Hebreos. ¿Quién no entiende donde dice: *Los cielos serán cambiados. Tú, en cambio,*

bus, Dei quidem agente potentia, sed tamen latente natura, sive Patris, sive Filii, sive Spiritus sancti.

10. Frustra itaque asseris Filium Dei visum fuisse ab hominibus, Patrem autem non fuisse visum, cum per subiectam sibi creaturam et Pater videri potuerit, et Filius, et Spiritus sanctus; per suam vero substantiam nullus illorum visus est. Ergo Deus, sicut infirmis hominum sensibus, magis significatus quam demonstratus est. Non itaque visus est sicut est: hoc quippe in futura vita promittitur sanctis. Unde dicit apostolus Ioannes: *Dilectissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus: scimus autem quia cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est* (1 Io 4,2). Viderunt ergo et in hoc sæculo Apostoli Dominum; viderunt, sed non sicut est. Denique Moyses eum sibi cupiebat ostendi, quamvis cum eo facie ad faciem Scriptura indice loqueretur (Ex 33,13.11). Quod cum in mea superius prosecutione dixissem, quasi non audieris præteristi, cum tibi eiusdem meæ prosecutionis recitari ex tabulis universa voluissem. Non autem discernens quid sit videri Deum per substantiam suam, et quid sit videri Deum per subiectam creaturam, in tantam blasphemiam decidisti, ut unigenitum Dei Filium per hoc ipsum quod Deus est mutabilem diceres, quandoquidem soli Patri putasti esse tribuendum quod scriptum esse dixisti: *Ego sum qui sum, et non sum mutatus;* quasi Filius vel Spiritus sanctus sit mutatus quando visibiliter apparuit, vel ille quod constat natus ex femina, vel iste in specie columbæ aut igneis linguis se humanis aspectibus monstrans. Unde iam respondi tibi in eo sermone, ubi ostendi non te refellisse quæ dixi. Nunc vero ut intellegas quomodo dixerit Deus: *Ego sum qui sum, et non sum mutatus,* vel quod scriptum magis invenitur: *Ego enim Dominus, et non mutor* (cf. Mal 3,6; ib., 3,14); quoniam non solus Pater, sed Deus unus hoc dixit, quod est ipsa Trinitas; Psalmum attende ubi legitur: *Tu in principio, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli; ipsi peribunt, tu autem permanebis; et omnes sicut vestimentum veterascent, et velut tegumentum mutabis eos, et mutabuntur; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient* (Ps 101,26-28). Hoc autem ad Filium Dei dictum esse in Epistola quæ est **[812]** ad Hebræos sancta Scriptura testatur (cf. Hebr 1,10-12). Quis vero non intellegat, ubi

[53] La lucha de Jacob con el ángel no puede ser interpretada como si el Hijo se le hubiera aparecido, antes de encarnarse, en su propia naturaleza divina. Así, el ángel, el hombre, el carnero, la piedra son figuras del Hijo, sin que por ello éste sea en realidad ángel... En otra ocasión ya se lo había explicado a los fieles: «Se denomina alegoría lo que suena de un modo y significa otra cosa distinta de lo que expresan las palabras. Por ejemplo, a Cristo se le llama cordero. ¿Acaso es una bestia? Se le llama león. ¿Por ventura es una fiera? Se le llama piedra. ¿Acaso es insensible? Se le llama monte. ¿Acaso es una elevación de la tierra? Así hay muchas cosas que suena de un modo y significan otra cosa distinta. A esto se llama alegoría» *(Enarrat in ps.* 103,13). En su obra *De doctrina christiana* encontramos los principios básicos de esta explicación. Cf. Soria, F., *La teoría del signo en San Agustín:* «Ciencia Tomista» 92 (1965) 257-296.

eres siempre el mismo, que no significa otra cosa sino tú no te cambias? Por lo mismo, le conviene al Hijo de Dios decir: *Yo soy el que soy, y no he cambiado.* O: *Porque yo soy el Señor, y no cambio.* Lo cual tú has atribuido sólo al Padre por esto para que se creyera que el Hijo es mudable en su sustancia. ¡Cómo si hubiese tomado la naturaleza humana de modo que se cambiase en hombre! No borrarás tamaña blasfemia si no llegas a creer que en la asunción de la naturaleza humana se ha añadido al Hijo lo que no era, pero en absoluto ha dejado o perdido nada de lo que era[54].

11. Ahora pregunto yo: ¿quién se apareció a Moisés en el fuego, cuando ardía la zarza y no se quemaba? Aunque también allí la Escritura declara que se apareció un ángel cuando dice: *Y se le apareció el ángel del Señor en la llama de fuego desde la zarza.* ¿Quién va a dudar que Dios estuvo en el ángel? Pero ¿quién era ese Dios? ¿Era el Padre o era el Hijo? Tú vas a decir que era el Hijo, porque no quieres en modo alguno, ni siquiera por medio de la criatura obediente, que el Padre se haya aparecido a las miradas de los mortales. Pero cualquiera de ellos que elijas te responderé al uno y al otro. Si era el Padre, entonces el Padre se ha aparecido

dicitur: *Caeli mutabuntur; tu autem idem ipse es,* nihil dici aliud, nisi, Tu non mutaris? Ac per hoc etiam Deo Filio convenit dicere: *Ego sum qui sum, et non sum mutatus;* vel: *Ego enim Dominus, et non mutor.* Quod tu ideo soli Patri assignasti, ut in sua substantia crederetur esse mutabilis Filius; tanquam ita susceperit hominem, ut in hominem verteretur. Hanc tantam blasphemiam non emendabis, nisi credideris, in assumptione hominis accessisse Filio quod non erat, non autem recessisse vel defecisse quod erat.

11. Deinde quæro, quis apparuerit Moysi in igne quando rubus infflammabatur, et non urebatur. Quanquam et illic angelum apparuisse Scriptura ipsa declarat, dicens: *Apparuit autem illi angelus Domini in flamma ignis de rubo* (Ex 3,2). In angelo autem Deum fuisse, quis dubitet? Sed quis Deus erat? Utrum Pater, an Filius? Dicturus es, Filius, non vis enim Patrem ullo modo, vel per subiectam creaturam, visibus apparuisse mortalium. Sed quodlibet horum eligas, ad utrumque respondeo. Si Pater erat, apparuit et Pater hominibus; si Filius erat, non mutatur et Filius. Ibi enim cum quæsis-

[54] Al tocar el tema de la inmutabilidad del Hijo, negada por los arrianos, Agustín achaca a Maximino un grave error cristológico: convertir al Hijo en puro hombre. La encarnación —afirma el Santo Doctor— consiste en que el Hijo asumió en el tiempo la naturaleza humana, que no tenía, pero sin perder la divina, que poseía desde la eternidad. El Obispo de Hipona ha sostenido siempre y sin la menor vacilación este dogma. Como ejemplo basta el siguiente texto: «Llamamos Hijo del hombre al mismo que llamamos Hijo de Dios, no por la forma de Dios, en la que es igual al Padre, sino en la forma asumida de siervo, por la que es menor que el Padre Y porque llamanos al mismo Hijo del hombre, por esto confesamos que el Hijo de Dios fue crucificado, no en la potestad de su divinidad, sino en la debilidad de su humanidad; no en la permanencia de su naturaleza, sino en la que tomó de la nuestra» *(Epist.* 238,2,17; *De Gen. c. Man.* 2,24,37; *De ver. rel.* 55,110; *De Trinit.* 1,7,14; *In Io. evang. tr.* 99,1) Cf. VAN BAVEL, o.c., p.13-44.

también a los hombres. Si era el que le enviaba, le respondió: *Yo soy el que soy.* ¿Qué es esto sino decirle: Yo no soy mudable, según el texto profético que tú mismo has traído: *Yo soy el que soy, y no he cambiado?* Y nuevamente dijo a Moisés: *Yo soy el Dios de Abrahán, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob.* Atrévete, si puedes, a negar que el Dios de Abrahán, y de Isaac, y de Jacob es Dios-Padre. Si no hablaba El desde la zarza, hablaba el Hijo. Y si hablaba el Padre, confiesa entonces que el Padre también se ha aparecido a los hombres. Y si el uno y el otro es el Dios de Abrahán, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob, lo cual tú admites, ¿a qué dudas de que el uno y el otro son un solo Dios? Por cierto que Jacob es el mismo Israel, a cuyos hijos se dice: *Escucha, Israel, el Señor tu Dios es un solo Señor*[55].

12. Por lo cual reconoce que es verdadero lo que te he dicho: que la divinidad se ha aparecido, cuando le plugo, a los ojos mortales, no en cuanto a su sustancia, en la cual El es invisible e inmutable, sino por medio de la criatura sumisa a El. Por tanto, yo no he dicho, como tú has querido hacerme decir o hacer decir a mis palabras, que la divinidad se hizo visible, cuando más bien había dicho que era invisible. Lo que sí he dicho es que, cuando la divinidad se manifestaba a los Padres, aparecía visible por me-

set Moyses, quis esset qui eum mitteret, ille respondit: *Ego sum qui sum* (ib., 14). Quod quid est aliud, nisi: Mutabilis non sum, sicut propheticum testimonium ipse posuisti: *Ego sum qui sum, et non sum mutatus?* (Mal 3,6). Dixit etiam rursus ad Moysen: *Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob* (Ex 3,6). Aude, si potes, negare Deum Patrem Deum esse Abraham, et Isaac, et Iacob (cf. ib., 15); si non ipse de rubo, sed Filius loquebatur. Si autem Pater, confitere etiam Patrem Deum hominibus visum. Si vero uterque est Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob, quod esse annuis; quid ambigis utrumque unum Deum? Iacob quippe ipse est Israel, cuius filiis dicitur: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est* (Deut 6,4).

12. Quapropter verum esse agnosce quod dixi, divinitatem non per substantiam suam, in qua invisibilis et immutabilis est, sed per creaturam sibi subiectam mortalium oculis apparuisse cum voluit. Non itaque sicut accipere vel accipi mea verba voluisti, ego divinitatem sic patribus ostendisse se dixi, tanquam eam voluerim credi visibilem, quam prius invisibilem dixeram esse: sed dixi, quando se patribus divinitas ostendebat, per subiectam creaturam se visibilem demonstrabat. Nam per ipsam suam natu-

[55] «Particularmene importante para los fines que Agustín se propone es la aparición de Dios a Moisés en la zarza de fuego sobre el monte Horeb, pues allí Dios se define como el Ser, es decir, con una atribución típica del Padre, por lo que a los arrianos se les planteaba este dilema: o referir al Padre una teofanía o, aplicándola al Hijo, hacer de él el Ser al igual que el Padre» *(S. Agostino...,* p.83).

dio de una criatura obediente. En efecto, hasta tal punto es invisible en su misma naturaleza, que el propio Moisés decía a Dios, con quien hablaba cara a cara: *Si he hallado gracia ante ti, manifiéstate a mí claramente.* Eso es lo que he dicho. Reléelo, y encontrarás que digo verdad; y que, en cambio, tú no has querido o no has podido entender lo que yo he dicho.

Escúchame ahora, que voy a exponerte esto mismo algo más claramente. Yo digo que la divinidad del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo es invisible a los ojos mortales en su propia naturaleza y sustancia. En cambio, ¡lejos de mí el decir o afirmar que ella se cambia en formas visibles!, porque repito que ella es inmutable. La conclusión, por tanto, es que, cuando se ha manifestado, como le plugo, a las miradas humanas, lo hizo para que se entienda, por medio de una criatura obediente, que puede hacerse ver a los ojos mortales.

13. ¿A qué viene, habiéndolo ya discutido suficientemente, que, cuando has dicho del Padre que «Es el único invisible», tú has añadido «también el solo inabarcable e inmenso»? Por cierto, no leemos que Dios sea inabarcable. Ignoro en verdad por qué dices inabarcable. Porque si no puede ser abarcado, ¿cómo vienen al hombre no sólo el Hijo, sino también el Padre, como dice el mismo Hijo, y hacen su morada en él? Yo creo que Ellos son abarca

ram usque adeo invisibilis est, ut ipse Moyses ei cum quo facie ad faciem loquebatur diceret: *Si inveni gratiam ante te, ostende mihi temetipsum manifeste* (Ex 33,13). Ecce quod dixi; relege, et invenies me verum dicere; te autem non intellegere voluisse, vel non potuisse, quod dixi. Audi ergo idipsum me aliquanto planius disserentem. Ego divinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti in sua natura atque substantia mortalibus oculis invisibilem dico. Eam vero se in [813] formas visibiles vertere, absit ut dicam, quia et immutabilem dico. Restat ergo ut aspectibus humanis quando se ostendit ut voluit, per subiectam intellegatur hoc fecisse creaturam, quæ potest oculis apparere mortalibus.

13. Quid est autem quod cum de Patre dixisses: «Unus est invisibilis», unde iam satis est disputatum; addidisti: «Unus etiam incapabilis atque immensus»? Incapabilem quidem non legimus Deum. Cur sane dicas incapabilem, nescio. Si enim capi non potest, quomodo non solum Filius, verum etiam Pater veniunt adhominem, sicut dicit ipse Filius, et mansionem apud eum faciunt? (cf. Io 14,23). Puto quod capiat eos apud quem faciunt mansionem. An forte dicis, Non ex toto, sed ex parte capiuntur? Dic quod vis; respondetur enim tibi: Non sunt ergo incapabiles, qui sunt vel ex parte capabiles. An ideo tibi non sufficit incapabilem dicere, sed addisti, et immensum, ut exponeres quatenus incapabilem dixeris? Id est, quia totius capax non est humana natura; immensus est enim? Verum hoc et de Filio

dos por aquel en quien Ellos hacen mansión [56]. ¿Acaso se te ocurre decir que son abarcados no totalmente, sino en parte? Di lo que quieras, porque se te responderá: No son, pues, inabarcables aquellos que son al menos abarcables en parte. ¿Es por eso que a ti no te basta decir inabarcable, sino que has añadido también inmenso, para aclarar en qué sentido has dicho que es inabarcable? Es decir, ¿que la naturaleza humana no es capaz del todo, porque El es inmenso? Ahora bien: otro tanto se puede decir también del Hijo. Porque nadie abarca al Verbo Unigénito de modo que se atreva a confesar que él es completamente capaz de El. Tampoco nosotros dudamos en absoluto que El es inmenso.

En realidad, yo te pregunto de quién entiendes lo que tú has escrito: «Es grande y no tiene fin; excelso e inmenso». Puesto que poco después se dice de El: Este es nuestro Dios. Ningún otro será comparado a El. El encontró todo camino de la disciplina, y la dijo a Jacob su siervo y a Israel su amado. Después de eso apareció sobre la tierra, y convivió entre los hombres. Respóndeme: ¿quién es El?, ¿quién es, repito, «grande y que no tiene fin; excelso e inmenso, que apareció, y convivió entre los hombres»? Tú te empeñas en que el Padre se apareció a los hombres por medio de su sustancia realmente invisible y no por medio de una criatura obediente. Tienes miedo de decir que es el Hijo, cuando oyes que «no

dici potest. Neque enim quisquam sic capit unigenitum Verbum, ut eius capacem se omni modo audeat profiteri. Prorsus etiam ipsum non esse dubitamus immensum. Nam quæro abs te, de quo accipias quod scriptum est: *Magnus est, et non habet finem; excelsus et immensus* (Bar 3,25). De ipso quippe paulo post dicitur: *Hic Deus noster, non aestimabitur alius ad eum; hic invenit omnem viam disciplinae, et dedit eam Iacob puero suo, et Israel dilecto suo: post haec super terram visus est, et inter homines conversatus est?* (Bar 3,36.38). Quis est iste, responde? Quis est, inquam, *Magnus, et non habens finem; excelsus et immensus; qui super terram visus est, et inter homines conversatus est?* Video quos æstus, quas patiaris angustias. Times dicere: Pater est, ubi audis: *super terram visus est, et inter homines conversatus est.* Tu enim Patrem per suam substantiam revera invisibilem, nec per subiectam creaturam vis esse ab hominibus visum.

[56] Maximino no pudo mantener, en el enfrentamiento dialéctico con Agustín, que el Padre fuera el único invisible, al cual ni siquiera el Hijo pudiera ver. Como los textos bíblicos desbarataban su aserto, trató de limitar esta prerrogativa del Hijo: éste ve al Padre, pero como incomprensible e inmenso para él *(S. Agostino...*, 76 77). Agustín, partiendo del significado del verbo *capio* (=contener, encerrar, guardar...), rechaza la solución desesperada del obispo arriano: en ese caso, arguye el Santo, la inhabitación de Dios en el alma de los justos, convirtiéndolos en su templo, sería imposible. El Concilio de Letrán con Martín V el año 649 recoge las palabras *capabilis-incapabilis,* contra el monotelismo, c 4. (Msi X, 1154; FIC, BAC n.446, Madrid 1983, n.319).

tiene fin y es excelso e inmenso». Porque tú sostienes que el Padre solamente es inmenso. Tienes miedo de decir que es el Espíritu Santo, cuando oyes que «El es nuestro Dios». Pues tú tampoco quieres que el Espíritu Santo sea Dios. ¿Qué vas a hacer? ¿Qué vas a responder, pobre hombre, que no quieres ser católico para confesar que aceptar que Cristo inmenso de tal modo apareció sobre la tierra en la forma de siervo y que convivió entre los hombres, no obstante la forma de Dios en la que permaneció invisible? «El es nuestro Dios y ningún otro será comparado a El». ¿Quién es el otro, fuera del anticristo, a quien la verdadera fe no cree verdadero Cristo, sino el error execrable de los judíos que lo difunde en vez del Cristo verdadero?

14. Si oras y pides, como confiesas, ser discípulo de las Escrituras divinas, considera los testimonios divinos que se refieren a nuestro debate. No vayas divagando por tantas cosas que no te sirven de nada. Elige prudentemente el callar, en vez de hablar inútilmente, cuando no encuentres qué responder a la evidencia de la verdad. Demuestras estar temiendo que te deje desnudo entre tus propios discípulos. ¡Ojalá que te revistas de Cristo, de tal modo que prefieras que tus discípulos lo sean más de El que tuyos! Porque a mí no me da pena, en cuanto me lo concede el Señor, trabajar para que tanto tú como tus discípulos seáis condiscípulos míos del único Maestro.

En cuanto a mi tratado, al que después de tanto tiempo sigues prometiendo que vas a responder, si lo vas a hacer como has respondido hasta ahora tanto a mis preguntas como a mis argumentos, estoy seguro de que no vas a responder nada. ¡Y, en cambio, no vas a callar para engañar del modo que sea a los hombres poco inteligentes! [57]

En conclusión de todo esto que contigo he disputado como he podido, está bastante claro que es uno solo el poder del Padre, y del Espíritu Santo, que es una sola la sustancia, que es una sola la deidad, que es una sola la majestad, que es una sola la gloria, porque la misma Trinidad es nuestro solo Señor Dios, de quien se dijo: *Escucha, Israel: el Señor, Dios tuyo, es un solo Señor.* Pero todo esto se dijo cuando el único Señor los conducía, y no hubo entre ellos un dios extraño. En realidad, también los conducía Cristo, al decir el Apóstol: *No tentemos a Cristo, como algunos de ellos lo tentaron.* O Cristo no es Dios, o Cristo es un dios extranjero. Aquí, pues, Dios es el Padre, y el Hijo, y el Espíritu Santo, la Trinidad, que es un solo Dios, a quien, siendo uno, estamos obligados a servir con la servidumbre que únicamente se debe a Dios, cuando oímos: *Adorarás al Señor tu Dios, y a El solo servirás.*

Así con esa servidumbre servimos a Cristo, de quien somos miembros, y al Espíritu Santo, de quien somos templos. Esta Trinidad, que es un solo Dios, dice: *Yo soy el Señor, y no hay otro fuera de mí.*

Times dicere: Filius est, ubi audis: *non habet finem, excelsus et immensus.* Tu enim Patrem tantummodo esse contendis immensum. Times dicere: Spiritus sanctus est, ubi audis: *hic Deus noster.* Tu enim nec Deum vis esse Spiritum sanctum. Quid es acturus, quid responsurus, homo qui non vis esse catholicus, ut Christum sic accipias in forma servi super terram visum, et inter homines conversatum, ut tamen in forma Dei in qua invisibilis mansit, confitearis immensum? *His Deus noster, non aestimabitur alius ad eum.* Quis alius, nisi Antichristus, quem verum Christum fides vera non æstimat, sed eum pro vero Christo exsecrabilis Iudæorum error exspectat?

14. Si oras, et petis, ut dicis, discipulus esse divinarum Scripturarum, ad rem pertinentia testimonia divina considera. Noli per multa quæ te nihil adiuvant, evagari, elige prudenter tacere quam inaniter loqui, quando non invenis quid respondeas manifestissimæ veritati. Timere te ostendis, ne te nudem [814] discipulis tuis. Utinam tu Christo sic induaris, ut discipulos tuos magis ipsius velis dicipulos esse quam tuos. Nam me non pænitet, quantum Dominus donat, operam dare ut tu et discipuli tui sub uno magistro sitis condiscipuli mei. Tractatui autem meo, cui post tantum tempus adhuc te responsurum esse promittis, si ita responsurus es, ut modo respondisti vel interrogationibus, vel prosecutionibus meis, non plane aliquid respondebis; sed ut homines non intellegentes quomodocumque decipias, non tacebis. Ex his ergo omnibus, quæ sicut potui disputavi, satis apparet Patris et Filii et Spiritus sancti unam esse virtutem, unam esse substantiam, unam deitatem, unam maiestatem, unam gloriam; quia ipsa Trinitas est unus Dominus Deus noster, de quo dictum est: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est* (Deut 6,4). Tunc autem dictum est, quando Dominus solus deducebat eos, et non fuit in eis deus alienus. Neque enim non eos deducebat et Christus, cum dicat Apostolus: *Neque tentemus Christum, sicut quidam illorum tentaverunt* (1 Cor 10,9); aut Christus non est Deus, aut Christus Deus est alienus. Hic est ergo Deus Pater et Filius et Spiritus sanctus, Trinitas unus Deus: cui uni iubemur ea quæ non nisi Deo debetur servitute servire, cum audimus: *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies* (Deut 6,13). Neque enim hac servitute non servimus Christo, cuius membra sumus; aut Spiritui sancto, cuius templum sumus. Hæc Trinitas unus Deus dicit: *Ego sum Dominus, et non est alius praeter me* (ib., 32,39). Neque enim non est Dominus Chris-

[57] No se ha encontrado confirmación de esta imprecisa indicación. Por eso Simonetti opina prudentemente: no consta que Maximino haya contestado a estos dos libros que contra él escribió San Agustín, cumpliendo la promesa que había hecho ante notario al terminar bruscamente el debate de Hipona (*Patrología,* vol.3 [Madrid 1981] p.115)).

Así es Señor Cristo, a quien vosotros confesáis también Dios y Señor. También el Espíritu Santo es Señor de su casa, es decir, de su templo. El es efectivamente el Espíritu del Señor, de quien se dice: *Pero el Señor es espíritu, y donde sopla el espíritu, allí hay libertad.*

Esta Trinidad es el Dios único, de quien dice el Apóstol: *No hay más Dios que uno solo.*

Cuando escucháis esto no os atrevéis a negar que el Unigénito es Dios. Este Dios, que es la Trinidad, dice: *Yo soy el que soy, y no he cambiado.* En efecto, no ha cambiado Cristo, a quien se dice: *Cambiarás los cielos; tú, en cambio, eres el mismo siempre;* o cambiará el Espíritu de la verdad, siendo inmutable la verdad, a la que el mismo Cristo da tanto honor que llega a decir: *Os conviene que yo me vaya. Porque si yo no me voy, el Paráclito no vendrá a vosotros.* Y: *Al que dijere una blasfemia contra el Hijo del hombre, le será perdonada. Pero al que la dijere contra el Espíritu Santo, no se le perdonará.* Y después que dijo de sí mismo: *Mirad que yo estoy con vosotros hasta la consumación de los siglos,* dijo de El: *Que esté con vosotros eternamente.*

Si asientes pacíficamente a estos y otros testimonios semejantes, que es largo investigar y recoger del todo, llegarás a ser lo que dices, según tus peticiones y deseos: discípulo de las divinas Escrituras, para que todos nos alegremos de tu fraternidad.

tus, quem vos quoque Deum et Dominum confitemini; aut Spiritus sanctus non est Dominus domus suæ, hoc est templi sui. Ipse est quippe Spiritus Domini de quo dicitur: *Dominus autem spiritus est; ubi autem spiritus Domini, ibi libertas* (2 Cor 3,17). Hæc est Trinitas unus Deus, de quo dicit Apostolus: *Nullus Deus, nisi unus* (1 Cor 8,4). Non enim cum hæc auditis, Deum negare unigenitum audetis. Hic Deus Trinitas dicit: *Ego sum qui sum, et non sum mutatus* (cf. Mal 3,6; Ex 3,14). Non enim mutatus est Christus, cui dicitur: *Mutabis caelos, et mutabuntur; tu autem idem ipse es* (Ps 101,27.28); aut mutabitur Spiritus veritatis, cum sit immutabilis veritas, cui tantum honorem dat ipse Christus, ut dicat: *Expedit vobis ut ego eam; nisi enim ego abiero, Paracletus non veniet ad vos* (Io 16,7); et: *Quicumque dixerit blasphemiam in Filium hominis, dimittetur ei; qui autem dixerit in Spiritum sanctum, non dimittetur ei* (Mt 12,32). Et cum de se ipso dixerit: *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi* (Mt 28,20); de illo dixit: *Ut vobiscum sit in aeternum* (Io 14,16). His atque huiusmodi testimoniis, quæ omnia quærere et colligere longum est, si pacifice acquiescas, eris, quod orare et optare te dicis, divinarum Scripturarum discipulus, ut de tua fraternitate gaudeamus.

A OROSIO, CONTRA LOS PRISCILIANISTAS Y ORIGENISTAS

Versión, introducción y notas de

JOSÉ MARÍA OZAETA

AD OROSIUM CONTRA PRISCILLIANISTAS ET ORIGENISTAS, LIBER UNUS

PL 42

La obra de San Agustín contra los priscilianistas y origenistas fue motivada por la consulta de un sacerdote español, Orosio. El mismo Santo lo dice en repetidas ocasiones. Así, en las *Retractaciones* explica la composición de su escrito: «A Orosio, contra los priscilianistas y origenistas, libro uno. Entre otras cosas, respondí con la mayor brevedad y claridad que pude a la consulta de cierto Orosio hispano sobre los priscilianistas y algunos puntos de Orígenes que la fe católica los rechaza. El título de este opúsculo es: "A Orosio, contra Priscilianistas y Origenistas". Y la misma consulta fue incluida al principio de mi respuesta» [1]. En la carta a Evodio (a.415) ya había adelantado lo que acabamos de transcribir: «No he querido perder la coyuntura que me ofrecía Orosio, un joven presbítero muy santo y estudioso, que llegó acá desde el fin de España, es decir, desde las playas del Océano, movido tan sólo por el afán de conocer las Santas Escrituras. Este Orosio me hizo algunas preguntas que le inquietaban sobre la herejía de los priscilianistas y sobre algunas opiniones de Orígenes no recibidas por la Iglesia. Contesté a sus preguntas con la brevedad y claridad que pude en un libro no grande» [2]. Y aún podemos añadir la carta-consulta que envió a San Jerónimo: «Acá llegó Orosio, joven pío, hermano en la paz católica, hijo por edad y compresbítero por dignidad, despierto de ingenio, fácil de palabra, ardiente de afán. Codicia ser vaso útil en la casa de Dios. Quiere rebatir las falsas y perniciosas doctrinas que han asesinado las almas de los españoles con más aciago rigor que destrozó sus cuerpos la espada de los bárbaros. Desde la playa del Océano vino hasta mí, movido por la fama, esperando oírme exponer algunos puntos que desea conocer. Y cierto, ya ha recogido algunos frutos de su viaje. En primer lugar, el de no creer con excesiva ingenuidad a la fama acerca de mi persona. Luego le he enseñado cuanto he podido. Cuando no he podido, le he mos-

[1] *Retractat.* 2,44: PL 32,648-649.
[2] *Epist.* 169,4,13.

trado cómo puede aprenderlo. Y, en fin, le he exhortado a ir a ti. Recibió con gusto y docilidad mi consejo o precepto. Entonces le rogué que a su vuelta regresara a su patria pasando por aquí. Ateniéndose a su promesa, pensé que Dios me deparaba esta ocasión de consultarte esos puntos que quiero conocer. Estaba yo buscando a quién enviar; y no hallaba fácilmente un sujeto idóneo por su fidelidad en negociar, prisa en obedecer y práctica en peregrinar. En cuanto traté a este joven, no pude dudar de que era tal cual yo lo pedía a Dios» [3].

En estos textos, Agustín no sólo nos da una explicación de la composición de su obra; añade otros datos de interés, que los historiadores no han echado en saco roto. De todos modos, y antes de estudiar brevemente el contenido de este opúsculo agustiniano, vamos a presentar a su destinatario inmediato [4]. En principio, seguiremos la exposición de M. Sotomayor [5].

Orosio nació entre los años 380-390, puesto que San Agustín (*Epist.* 166,2), en el año 415, lo consideraba como presbítero joven, «hijo en edad» [6]. Consta que Orosio era hispano. «Para determinar más la región de su origen hay que acudir a varias alusiones e indicios, que concuerdan todos en señalar a Galicia» [7]. Fink-Errera añade un dato que juzgamos interesante, aunque ignoramos si su fundamento es sólido: Orosio fue ordenado de sacerdote en Braga [8].

Su salida de España, lo mismo que el motivo de la misma, no están suficientemente esclarecidos. «No sabemos la fecha de la salida de Orosio de su tierra camino de Africa. San Agustín, en su epístola 169 a Evodio, escrita en el año 415, enumera sus escritos de ese mismo año, y añade que además había escrito también un libro a Orosio, respondiendo a su *Commonitorium*. Es de suponer que esa respuesta fuese escrita en el año 414 y el *Commonitorium*

[3] *Epist.* 166,2.

[4] Hablamos de destinatario inmediato, pues, según Fink-Errera, el libro a Orosio está destinado para ser difundido. «Pues San Agustín habla de cuestiones propias de la Iglesia de España. Necesitaba ser requerido para esto, y requerido en un sentido en el que podía fácilmente responder y difundir su pensamiento sobre un cierto número de problemas que en la época pedían ser resueltos» (*San Agustín y Orosio. Esquema para un estudio de las fuentes del «De Civitate Dei»*. «La Ciudad de Dios» 167 [1955] 465).

[5] En *Historia de la Iglesia en España*, vol.1 (Madrid 1979) p.337-347.

[6] Ibid., p.338. No podemos admitir la cronología propuesta por U. Domínguez del Val, pues si nació en el 390 y viajó a Africa en el 410, no hubiera podido ser ordenado de presbítero (*Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol.3 [Madrid 1973] p.1841).

[7] Sotomayor, en *Historia de la Iglesia en España*, vol.1, p.338.

[8] *San Agustín y Orosio*, p.455.

fuese de ese mismo año o el año anterior. Alrededor, pues, del 414 o poco antes debió de llegar Orosio al Africa» [9]. La versión de Fink-Errara es muy distinta: «Orosio debió, pues, llegar a Africa hacia el 410. Por esta razón, San Agustín tuvo tiempo de conocer y de apreciar las cualidades del joven sacerdote español, al que confiaría como "misión diplomática" poner a Jerónimo al corriente de las dificultades de la Iglesia de Africa». ¿Qué hizo entonces al llegar a tierra africana? Su reacción natural debió de ser la de ponerse a disposición de San Agustín. Hipona era el punto de reunión de la cristiandad en Occidente. Sin embargo, todo deja suponer que San Agustín no tuvo apenas tiempo de preocuparse de este sacerdote, llegado del mismo corazón de España. El Concilio de Cartago, y el problema donatista cautivaban toda su atención. Y también la caída de Roma estaba presente en su memoria. En los breves momentos de conversación, Agustín juzgó rápidamente a Orosio y le convenció de que tenía una inmediata tarea que desempeñar: confrontar los documentos que le debían permitir escribir *La ciudad de Dios*. Así pasaron para Orosio los años 411, 412, 413. Tuvo entonces tiempo de registrar los archivos. Y no en Hipona, como se podría suponer, sino en Cartago. Después llegó el 414, y Orosio debió partir hacia Palestina, para allí cumplir una misión diplomática [10].

Pero, como antes dijimos, tampoco es totalmente clara la causa de su salida de España. «Al menos para el historiador moderno, malicioso quizá en demasía con frecuencia, sobre todo en determinados casos». Según San Agustín, quiere formarse para refutar la herejía priscilianista, quiere aprender la Escritura, a su lado. El mismo Orosio considera su decisión de navegar al Africa como una inspiración divina. «He sido enviado a ti por Dios. Gracias a El concibo grandes esperanzas de ti, cuando pienso cómo ha sido esto de venir aquí. Reconozco por qué he venido: sin ganas, sin necesidad, sin pedir consejo, he salido de la patria, movido por una fuerza oculta, hasta que me he encontrado en las orillas de

[9] Sotomayor en o.c., p.338.

[10] Art.cit., p. 468-469. En una obra reciente, U. Domínguez del Val considera esta hipótesis inaceptable. Y él mismo cambió de opinión respecto a la salida de España «No se opone a los datos orosianos el que fijemos el tiempo de salida en 412, y que el año y medio o dos años que transcurren hasta el 415, fecha en la que el español abandona Africa, fuesen tal vez en período de ambientación y al mismo tiempo ver el modo de ponerse en contacto con Agustín para exponerle sus problemas. Expuestos éstos, Orosio sale para Palestina recomendado por Agustín ante Jerónimo» (*Estudios sobre literatura latina hispano-cristiana*, vol 1 [Madrid 1986] p.175).

esta tierra. Aquí, por fin, caí en la cuenta que venía a ti mandado» [11]. Sin embargo, en su *Historiarum adversus paganos libri VII* dice que salió de España huyendo de los bárbaros. «¿Bastan estas últimas frases para pensar que Orosio salió de Hispania solamente por huir de los invasores y que todas sus otras explicaciones y las de San Agustín son benévolos disimulos? No lo creo... Mientras no existan indicios más serios, no hay motivo suficiente para dudar de los testimonios explícitos, y a ellos debemos atenernos» [12].

Después de una estancia, breve o prolongada, al lado del Obispo de Hipona, Orosio se dirige a Tierra Santa. «En los primeros meses del año 415 Orosio marcha a Palestina para llevar a San Jerónimo el tratado-consulta de San Agustín sobre el origen del alma y para aprender directamente de él. Con toda seguridad, Orosio llevaba además encargo de San Agustín de informar a San Jerónimo sobre los problemas eclesiásticos debatidos en Cartago en aquellos tiempos, particularmente lo hecho contra las doctrinas y actitudes de los pelagianos, incluida la condenación de Celestio en el Concilio de Cartago... Orosio, una vez llegado a Palestina, marchó a Belén, junto a San Jerónimo, como estaba previsto. Por propia iniciativa o incitado por este último, pronto debió de hacerse conocer por sus críticas contra Pelagio y su doctrina, puesto que fue llamado a comparecer ante el obispo de Jerusalén y su presbiterio a finales de julio del mismo año 415» [13]. La comparecencia de Orosio en la asamblea convocada por Juan de Jerusalén y otros hechos relacionados con la polémica pelagiana nos los narra el mismo interesado, que no puede disimular su indignación contra la actuación del obispo [14].

Algo menos del año permaneció junto a San Jerónimo. «Orosio debió abandonar Palestina en los primeros meses del 416. Se dirigió de nuevo a San Agustín, a quien llevaba la respuesta de San Jerónimo a sus consultas y cartas de dos obispos galos que habían

[11] Sotomayor, en o.c., p.339.
[12] Ibid., p.339-340.
[13] Ibid., p.340-341
[14] *Liber apologeticus contra pelagianos:* PL 31,1173-1212. Nos parece aventurado el juicio de Domínguez del Val. «Orosio, sin embargo, antes que historiador es teólogo. Su obra maestra no es precisamente la historia, sino el *Liber apologeticus*, aportación buena en la superación de una de las mayores crisis teológicas de la historia de la Iglesia» *(Diccionario de Historia..*, vol 3, p.1841). No dudamos que el *Liber apologeticus* sea una buena aportación; pero dudamos mucho que en Orosio prevalezca el teólogo sobre el historiador, pues toda la tradición literaria de Occidente le ha enjuiciado en sentido contrario al de la nota bibliográfica aludida.

acusado a Pelagio» [15]. Estas referencias están confirmadas por Agustín. En una carta, recientemente descubierta, encontramos este párrafo, que sólo de modo genérico expresa los acontecimientos de Palestina: «He recibido por mediación de nuestro hijo, conciudadano mío, el diácono Palatino, la carta de tu santidad junto con otra carta que te has dignado enviarme a través del santo obispo Lázaro. Ya había recibido noticias por medio de nuestro hijo, el presbítero Orosio, a través del cual he sabido muchas cosas...» [16] Más explícitas son otras dos cartas, ya conocidas. A Océano le urge a que le entregue la obra de San Jerónimo: «El presbítero Orosio ha traído no sé qué libro de ese hombre de Dios, y lo ha dado a copiar a tu dilección. El libro es alabado, porque discute con la mayor brillantez acerca de la resurrección de la carne. Te ruego que no tardes en enviármelo. No te lo he pedido antes porque comprendo que tienes que copiarlo y corregir la copia; pero creo que te di tiempo sobrado para ambas cosas» [17]. En otra carta, enviada al papa Inocencio, los obispos africanos le comunican las noticias recibidas de Palestina: «Según costumbre, nos reunimos en la iglesia cartaginesa para celebrar un sínodo al que nos convocaron por diversas causas. Nuestro compresbítero Orosio nos entregó cartas de nuestros santos hermanos y consacerdotes Heros y Lázaro, y decidimos agregarlas a ésta» [18].

Antes de que Orosio abandonase Palestina tuvo lugar el hallazgo de las reliquias de San Esteban. Avito, presbítero gallego, consiguió parte de ese inapreciable tesoro, y se lo confió a su compatriota Orosio, a fin de que lo llevase a Braga [19]. El tema no es una anécdota en la vida de nuestro personaje. Sotomayor expone este extremo con la prudencia que le caracteriza: «Las reliquias de San Esteban que traía desde Jesusalén, para entregarlas al obispo de Braga, parece que no llegaron a su destino porque Orosio no volvió a su patria. En la carta atribuida a Severo de Menorca se dice: "un cierto presbítero de conocida santidad, procedente de Jerusalén, se detuvo no mucho tiempo en Mahón. Al no poder navegar

[15] Sotomayor, en o.c., vol.1, p.342.
[16] La carta encontrada por J. Divjak fue publicada bajo su dirección con el número 19 en el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 88 (1981) 91 83. Francisco Moreno la ha divulgado en castellano: *San Jerónimo. La espiritualidad del desierto* (Madrid 1986) p.141-143.
[17] *Epist.* 180,5.
[18] *Epist.* 175,1.
[19] Hamman, A., en *Patrología,* vol.3 (Madrid 1981) p.673.

hacia Hispania, como era su deseo, determinó volverse de nuevo al Africa. Había traído consigo, para llevarlas a Hispania, unas reliquias del bienaventurado Esteban mártir, que hacía poco se habían descubierto. Por inspiración, sin duda, del mismo mártir, las dejó en la iglesia de Mahón"»[20]. Fink es más atrevido en la narración de los hechos: «Finales 417 o primavera del 418: Salida para España. Orosio parte, pues, para España. Ha sabido que la Tarraconense está en calma. Se embarca. Cree que podrá entregar a Palconio las reliquias y la carta de Avito. Desembarca en Tarragona. Desesperación: España no está pacificada. Los bárbaros están por todas partes. Galicia es el objeto de nuevas luchas. Los arrianos triunfan, los priscilianistas se rebelan. Orosio se ve obligado a huir rápidamente. No puede arriesgarse a que las reliquias caigan en manos de herejes. Se embarca en el primer barco que parte. Así llega a las Baleares»[21]. Para Seguí Vidal, pudo llegar a la isla por dos razones, que se compaginan perfectamente: 1) a causa de una tempestad o por miedo a los bárbaros; 2) para ponerse en contacto con Consencio, adversario de los priscilianistas y admirador de San Agustín[22].

Orosio, después de su intento fallido de regresar a España y llevar a Braga las reliquias de San Esteban, vuelve a Africa. Y allí «escribe *Liber apologeticus contra pelagianos* y empieza sus siete libros de las *Historiae adversus paganos,* en los que compara la situación presente con los tiempos pasados, sosteniendo que éstos no habían sido mejores, y que, por tanto, no debían ser inculpados los cristianos de la ruina del Imperio. Esta tarea le fue encomendada por Agustín, que, habiendo ya compuesto los diez primeros libros de su *De civitate Dei,* pidió a Orosio un compendio de historia universal, desde los orígenes hasta el 416, que pusiese ante los ojos de los contemporáneos las calamidades de los tiempos antiguos. Orosio lo termina en dos años, y, dado que las últimas alusiones a la situación contemporánea son del 416, cabe pensar que lo terminó el 417»[23].

Torres ha pretendido resumir este período tan movido de la vida del presbítero español en las siguientes líneas: «Desde luego, hay los siguientes hechos, que se pueden apuntar como ciertos:

20 En o.c., vol.1, p.343
21 Art.cit., p 485.
22 *La carta encíclica del obispo Severo* (Palma de Mallorca 1937) p.48 49.
23 Grossi, V., en *Patrología,* vol.3, p.593.

que Orosio regresó de Palestina por Africa; que luego arribó a Menorca, y, finalmente, que se volvió al Africa, en donde pasó el resto de su vida trabajando en Hipona, al lado de San Agustín, los dos años siguientes, en componer su *Historia.* Entendemos que no se puede precisar más...»[24] Pero Sotomayor no está muy seguro de la última parte del párrafo anterior: «La estancia de Orosio en Mahón, ¿habría que situarla antes o después de su dedicación en Africa a la composición de su *Historia?* No parece que sea posible decidirlo de manera definitiva, aunque nos ocuparemos más adelante de esto. Lo único cierto sería que Orosio volvió después a establecerse en Africa»[25].

Este mismo historiador, acostumbrado a examinar con minuciosidad todos los datos disponibles antes de adelantar su opinión, añade esta sensata consideración: «Una vez terminada su obra histórica en el año 417, no parece que mantuviese estrechas relaciones con San Agustín. Todos los autores modernos citan a este propósito las palabras del Obispo de Hipona en sus *Retractationes,* donde dice que había contestado con brevedad y claridad a una consulta de un cierto Orosio, presbítero hispano. Ciertamente, la expresión, por la sensación de lejanía y de falta de interés que produce, no está muy de acuerdo con aquellos cálidos elogios del año 415 ni con el papel tan activo que desempeñó en la cuestión pelagiana. Si hubo enfriamiento, como parece, entre Orosio y San Agustín, ignoramos cuáles fueron las causas. Es preferible limitarse a constatar el hecho o la sospecha y renunciar a conjeturas que no parece tengan demasiado fundamento»[26].

Fink no se ha contentado con la comprobación escueta del hecho. Busca una explicación del mismo, pero sin pronunciarse en un sentido concreto. «La visita de Orosio a San Jerónimo, ¿no habrá alejado al sacerdote español del Obispo de Hipona? ¿No habrán proseguido sus relaciones con Julián de Cartago, más conocido bajo el nombre de Julián de Eclana? Si verdaderamente ha permanecido en Uzala, y todo me lo hace sospechar, ¿no habrá inspirado al menos su pensamiennto el semipelagianismo?»[27] Los

24 *La historia de Paulo Orosio:* «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos» 61 (1955) 115.
25 En o.c., p.343.
26 Ibid.
27 Art.cit., p.488. El monasterio de Uzala, bajo la jurisdicción de Evodio, fue un foco de semipelagianismo (Amann, E., *Semi-Pélagiens:* DTC 14,1800 1802).

interrogantes quedan sin respuesta, pero indican posibles orientaciones, aunque al final resulten equivocadas.

Fink, basándose en Genadio, afirma que Orosio debió de morir antes del 423 [28]. Se refiere a la última frase que Genadio aplica a nuestro personaje: «Claruit extremo pene Honorii imperatoris tempore» [29]. Ahora bien: si Honorio fallece en el 423, parece muy probable que Orosio muriera por ese tiempo. Lo que no comprendemos es la interpretación que ofrece Torres: «El resto de su vida nos es desconocida. Tal vez lo pasara al lado de San Agustín. Genadio nos dice que vivía en el 424 *(De scriptoribus ecclesiasticis,* 39), cosa nada extraña, pues era aún joven. Tal vez acompañara al santo obispo en las horas críticas de la toma de Hipona por los vándalos y de su muerte. Pues esto está muy de acuerdo con el papel de "perro fiel" que nos describe al comienzo de su *Historia»* [30].

La consulta a San Agustín.—Hacia el 414, Orosio escribe el *Commonitorium* [31]. No creemos necesario repetir lo dicho sobre el motivo de su salida de España [32]. Está convencido de haber tomado esa decisión por inspiración divina [33]. Quiere prepararse para poder refutar eficazmente los errores priscilianistas y origenistas [34]. Por eso, busca al hombre providencial del cristianismo en esa época: el Obispo de Hipona. Acude a él para exponerle las dificultades doctrinales, que preocupan a la iglesia de España, y solicitarle la medicina adecuada [35]. La frase que en ese contexto emplea tiene una gran fuerza persuasiva: «Haz que vuelva a mi querida señora (patria) como hábil negociante que ha encontrado una joya preciosa, no como siervo fugitivo que ha echado a perder su hacienda» [36].

El mismo Orosio expone la razón de su consulta. «Ciertamente

[28] Ibid.

[29] *De scriptoribus ecclesiasticis,* 39: PL 58,1081.

[30] *La historia de Paulo Orosio,* p.116. El autor de este artículo se refiere, sin duda alguna, a la dedicatoria a Agustín de la obra, que el Santo le pidió realizara, y en la cual la imagen del *perro fiel* está bien recalcada (*Historiarum libri septem,* praefatio: PL 31,663-666). Fink se revuelve contra este juicio, común entre la mayoría de los historiadores (art.cit. p.488-489).

[31] Sotomayor, en o.c. p.338.

[32] Ibid. p.339.

[33] *Consultatio sive Commonitorium Orosii ad Augustinum de errores Priscillianistarum et Origenistarum,* en CCSL 49 (1985) 158. Las citas siguientes estarán tomadas de este volumen del *Corpus Christianorum.*

[34] *Epist.* 169,4,13; *Epist* 166,2; *Retractat.* 2,44.

[35] *Commonitorium,* 1 p.157-158; 4 p.162.

[36] Ibid., 1 p.158.

ya había hablado a tu santidad y estaba pensando en presentarte un escrito sobre lo dicho cuando viera que tu ánimo estaba libre para pronunciarse sobre otras necesidades. Pero, puesto que mis señores, tus hijos, los obispos Eutropio y Paulo, movidos como yo, siervo vuestro, por la utilidad de la salud de todos, ya te habían presentado una consulta sobre algunas herejías, en la cual no estaban todas recogidas, me pareció necesario sacar con prontitud y reunir en una sola plantación todos los árboles de la perdición, con sus raíces y ramas, y ofrecerlo a tu espíritu vigilante, para que tú, vista su multitud y considerada su malicia, los examinaras y pudieras aplicar el remedio» [37].

En primer lugar, nos encontramos en este párrafo con dos obispos españoles, Eutropio y Paulo, de los que carecemos de noticias [38]. También ellos consultan a Agustín sobre algunas herejías que les preocupaban; pero su *Commonitorium,* que por desgracia desconocemos, es incompleto. Orosio se decide a enviar el suyo para llenar ese vacío que nota, dejando al descubierto todas las desviaciones doctrinales, «todos los árboles envenenados con sus raíces y ramas». Hasta aquí los datos objetivos que podemos manejar. Fink ha adornado este escenario tan sencillo y simple para que los documentos anteriores encajen en una teoría muy personal. «Así, Orosio no habría sido, en un principio, más que uno de los letrados de San Agustín. Llega a Africa y se instala en uno de los monasterios de Cartago, donde se dedica a investigar las fuentes que le serán necesarias al Obispo para componer su gran obra» [39]. Orosio trabaja unos tres años en la tarea ingrata, pero imprescindible, de recopilar documentos. En el 414 entran en escena los dos obispos hispanos. Veamos ahora el montaje. «Llegan entonces de España dos obispos, Eutropio y Pablo, que solicitan la opinión de Agustín. El Prelado de Hipona está apurado. No tiene apenas tiempo de ocuparse de estos problemas. Vacila en tomar posición contra el *Peri Archon.* Recuerda la lucha entre Jerónimo y Rufino. No sabe cómo resolver el problema del origen del alma. Tal vez desconfía también de estos obispos; no los conoce... ¿Qué hacer?

[37] Ibid., p.157.

[38] Según Baronio, estos dos obispos fueron los que animaron a Orosio a visitar a Agustín: «Hoc eodem anno (414) contigit Pauli Orosii legatio ex Eutropio et Paulo in Hispania Episcopis ad S. Augustinum in Africam. Huius autem decernendae legationis in causa fuere haereses, quae tunc temporis dire Hispanias infestabant» (*Annales Ecclesiastici* t.V [Amberes 1596] p.362).

[39] Art.cit., p.463.

Agustín piensa entonces en este joven sacerdote que acaba de entregarle el volumen donde ha reunido las fuentes de *La ciudad de Dios*. Orosio coge de nuevo la pluma y redacta el *Commonitorium*. Y si escribe este informe no es más que por una voluntad superior, que le ha conducido fuera de España hasta esta tierra de Africa, donde puede exponer objetivamente la situación de la Iglesia de España a Agustín. Al menos, tal será el pretexto, pues hay que advertir que esta obra de Orosio no es más que un ensayo para relacionar el pensamiento de Prisciliano y de Orígenes con el maniqueísmo. Así se concibe cómo la respuesta de San Agustín fue facilitada» [40].

Como este andamiaje tan complicado no deja ver el edificio, Fink comprende que es necesario justificarlo. «En su respuesta al sacerdote español, San Agustín persigue un doble fin: hacer conocer sus ideas sobre un problema y al mismo tiempo facilitar la misión de su mensajero cerca de San Jerónimo, *que le recibe con frialdad*. Entonces Agustín apenas va a hablar de Prisciliano; se contentará con devolver a Orosio las obras que él había compuesto contra los maniqueos; los mismos argumentos son válidos para los unos y los otros. En cuanto a los errores atribuidos a Orígenes, él esboza la refutación, ¡pero con qué prudencia!... La cuestión relativa al origen del alma le preocupa. Es éste el problema que va a exponer de nuevo en la carta que envía a Jerónimo por el intermediario Orosio» [41].

Reconocemos que no hemos logrado entender la trama de este proyecto, que, sin aparente motivo, ha desarrollado Fink. Encontramos varios puntos de poca consistencia: 1) El Obispo de Hipona encarga a Orosio que redacte un *Commonitorium* para contestar a otro, presentado por dos obispos desconocidos, los cuales, por lo visto, se lo envían al Santo sin la menor garantía. 2) El informe del presbítero español sirve a San Agustín para que exponga sus ideas sobre un problema, que suponemos no será el maniqueo. Nos basta el título de la contestación para comprobar que, en realidad, le han planteado dos problemas de enormes proporciones y, por lo mismo, con múltiples derivaciones; y 3) San Agustín mantiene correspondencia, a veces un poco tirante, con San Jerónimo sobre distintos problemas que le preocupan. Se queja de no encontrar mensajeros que puedan ponerle en contacto epistolar con el solitario de Belén. Ahora dispone de Orosio; le envía a Palestina con una carta-consulta, modelo de presentación y de aprecio al magisterio de San Jerónimo [42]. Parece que la respuesta de Agustín al *Commonitorium* del sacerdote gallego no facilitó la misión de éste, ya que fue recibido *con frialdad* [43]. Aún podíamos añadir otros reparos, pero no juzgamos oportuno insistir sobre el tema. Nos conformamos con lo dicho para pasar de inmediato al ensayo de Orosio.

[40] Ibid., p.466.

[41] Ibid., p.467-468.

El *Commonitorium* comprende cuatro puntos. El primero viene a ser la presentación o motivo del escrito, al que anteriormente nos hemos referido. El cuarto, después de haber expuesto el contenido de su consulta, se reduce a una despedida, en la que vuelve a solicitar la medicina. Nos quedan los otros dos: el segundo y el tercero. Según ya dijimos, Orosio se anima a dirigirse a Agustín, porque el *Commonitorium* de los dos obispos hispanos le pareció incompleto. Es de suponer que lo conociera por remitírselo intencionadamente el mismo Santo; aunque también entra dentro de lo posible que los interesados se lo entregaran para que hiciera de intermediario. Pero nos estamos moviendo en un terreno hipotético. De todos modos, y esto es cierto, Orosio no se muestra conforme con esa exposición, a su juicio parcial; aunque en la suya sólo aparecerán como árboles dañinos los pertenecientes a dos familias: priscilianistas y origenistas.

Vamos, pues, a transcribir su resumen doctrinal, que, para Fink, más que un informe serio es un testimonio libelista [44]. Para comenzar, no hemos encontrado nada mejor que citar el último párrafo del punto primero: «Así, y lo que después prevaleció, que fue añadido de modo peor» [45].

«En primer lugar, Prisciliano, más miserable que los maniqueos, en cuanto que también confirmó su herejía con el Antiguo Testamento, enseñando que las almas, nacidas de Dios, existen en una especie de receptáculo, donde, instruidas por los ángeles, prometen ante Dios combatir. Descendiendo luego por ciertos círculos, son aprisionadas por los principados malignos y, según la voluntad del príncipe vencedor, son encerradas en diversos cuerpos

[42] *Epist.* 166,2.

[43] Fink, art.cit., p.467. San Jerónimo escribe a Agustín en sentido muy distinto: «Recibí al presbítero Orosio, varón honorable, hermano mío, hijo de tu dignación, como él se merecía y tú me lo ordenaste» (*Epist.* 134: PL 22,1161).

[44] Art.cit., p.462.

[45] *Commonit.,* 1 p.158.

y obligadas a suscribir un contrato de vasallaje. Así, sostenía que tenía que prevalecer la astronomía, pues aseguraba que Cristo rompió ese autógrafo, clavándolo en la cruz por su pasión, como el mismo Prisciliano dice en una carta: «Esta primera sabiduría consiste en entender en los tipos de las almas las naturaleza de las virtudes divinas y la disposición del cuerpo, en la cual parecen que el cielo y la tierra están atados, y todos los principados del siglo parecen encadenados, pero la victoria es alcanzada por las disposiciones de los santos. Porque el primer círculo de Dios y el autógrafo divino de las almas que han de ser enviadas a la carne lo tienen los Patriarcas; ese contrato ha sido hecho con el consentimiento de los ángeles, y de Dios, y de todas las almas, que poseen la obra contra la milicia formal, etc. «También sostuvo que los nombres de los Patriarcas son los miembros del alma: Rubén en la cabeza, Judá en el pecho, Leví en el corazón, Benjamín en los muslos, y así por el estilo. Por el contrario, en los miembros del cuerpo están distribuidas las señales del cielo, a saber: aries en la cabeza, taurus en la cerviz, géminis en los brazos, cáncer en el pecho, etc., queriendo dar a entender que las tinieblas eternas y el príncipe del mundo proceden de estos elementos».

«Todo esto lo confirma por cierto libro, titulado *Memorias de los Apóstoles*, en donde parece que el Salvador, interrogado en secreto por su discípulos sobre el sentido de la parábola evangélica del *sembrador que salió a sembrar*, no fue un buen sembrador. Afirma que, si hubiera sido bueno, no hubiera sido negligente, no hubiera sembrado a la vera del camino, o en tierra pedregosa o no preparada, queriendo dar a entender que este sembrador es el que distribuye las almas cautivas en diversos cuerpos, según su voluntad. También en ese mismo libro se dicen muchas cosas del príncipe del agua y del príncipe del fuego, queriendo dar a entender que en este mundo muchas cosas buenas se hacen por artificio y no por el poder de Dios. Asimismo, dice que Dios, queriendo dar la lluvia a los hombres, mostró al príncipe del agua la luz, como si fuera una virgen, el cual, deseando adueñarse de ella, se excitó tanto que, empapado de sudor, él mismo se convirtió en agua y quedó privado de la misma, provocando truenos con su estrépito. Una sola palabra decía de la Trinidad: afirmaba la unión sin existencia o propiedad, y enseñaba, suprimida la partícula *et*, que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo eran un solo Cristo» [46].

[46] Ibid., 2 p.158-160.

En el número 3 narra la penetración y propagación de los escritos y doctrina de Orígenes. «Entonces, dos conciudadanos míos, ambos llamados Avito, después que la misma verdad por sí sola desvaneció tan torpe confusión, empezaron a viajar, pues el uno fue a Jerusalén y el otro a Roma. De vuelta, uno trajo las obras de Orígenes y el otro las de Victorino. De los dos, uno cedió el puesto al otro, aunque los dos condenaron a Prisciliano. Poco conocemos de Victorino, porque casi hasta poco antes de publicarse sus escritos su seguidor se pasó a Orígenes. Comenzaron proponiendo muchas cosas estupendas, tomadas de Orígenes, que la misma verdad hubiera sobrepujado en la más pequeña ocasión que se le hubiese presentado. Aprendimos una doctrina bastante ortodoxa sobre la Trinidad: que todo lo que ha sido hecho, ha sido hecho por Dios; que todas las cosas son buenas y fueron hechas de la nada; también aprendimos interpretaciones bastante sobrias de la Escritura. De inmediato, los entendidos, eliminando fielmente lo anterior, aceptaron todo esto. Sólo quedó la doctrina nefasta de la creación de la nada. Creían, plenamente persuadidos, en la existencia del alma; sin embargo, no podían concebir que hubiera sido hecha de la nada, argumentando que la voluntad de Dios no puede ser la nada. Esto casi llega hasta hoy».

«Pero estos dos Avitos, y con ellos San Basilio el Griego, que enseñaban afortunadamente esto, transmitieron, como me doy cuenta ahora, ciertas doctrinas no ortodoxas sacadas de los libros de Orígenes. En primer lugar, todo, antes que aparezca hecho, permanecía siempre hecho en la sabiduría de Dios, afirmándolo de este modo: todo lo que hizo Dios no comenzó a ser al ser hecho. Después dijeron que son de un mismo principio y de una misma sustancia los ángeles, los principados, las potestades, las almas y los demonios; y que a los arcángeles, a las almas y a los demonios se les ha dado un lugar en conformidad con sus méritos, empleando este dicho: a una culpa menor corresponde un lugar superior. Por último, el mundo fue hecho para que en él se purifiquen las almas que antes habían pecado».

«En verdad, propagaron que el fuego eterno, con el que son castigados los pecadores, ni es verdadero fuego ni es eterno; afirmando que se llama fuego al castigo de la propia conciencia, y que eterno no es igual que perpetuo, según la etimología griega, a la que añaden también el testimonio latino, pues se dijo: *por la eternidad y por el siglo del siglo (in aeternum et in saeculum saecu-*

li), posponiendo a eterno esta última expresión. Y de este modo, todas las almas de los pecadores, después de purificada su conciencia, *volverán a integrarse* en la unidad del cuerpo de Cristo. También quisieron afirmarlo del diablo, aunque no tuvieron aceptación, pues dijeron que su sustancia, habiendo sido hecha buena, no puede perecer, y una vez liberada totalmente de su malicia sería salvada».

«Sobre el cuerpo del Señor enseñaron que, habiendo tardado tantos miles de años en venir a nosotros, sin embargo el Hijo de Dios no permaneció ocioso: se fue desarrollando poco a poco, pues visitó a los ángeles, a las potestades y a todos los seres superiores, tomando su forma, para predicarles el perdón; por último, asumió la carne tangible; pasadas la pasión y recuperación, de nuevo se fue desvaneciendo hasta que ascendió al Padre. Así, pues, ni su cuerpo fue depositado en el sepulcro, ni con un cuerpo reinará como Dios circunscrito. Decían asimismo que las criaturas no quieren estar sometidas a la corrupción, entendiendo que no quieren estar sometidas al sol, la luna y las estrellas, los cuales no son fulgores elementales, sino potestades racionales: proporcionan la servidumbre de la corrupción por aquel que la sometió en la esperanza» [47].

Orosio da por terminado su resumen, que presenta a San Agustín, sobre las doctrinas heréticas que proliferaban en España con la siguiente frase: «Esto, tal como lo he podio recordar, lo he expuesto brevemente, para que, examinadas todas las enfermedades, te apresures a aplicar la medicina» [48]. A nuestro autor se le ve convencido de que su escrito refleja la situación real, a la vez trágica, de la Iglesia en España. Pues bien: por la transcripción del cuerpo del *Commonitorium* comprobamos que ha establecido una clara distinción entre las enseñanzas priscilianistas y las origenistas. Creemos conveniente mantenerla.

Son muchas las cuestiones que podemos plantear sobre el priscilianismo. Por ejemplo, sus adeptos ¿fueron herejes o partidarios de una vida cristiana más exigente? Aquí y ahora no nos interesa responder a ese interrogante. Es suficiente recordar la postura de M. Simonetti, que rechaza la tesis de Ch. Babut por considerarla demasiado radical y superficial. Pues este autor llegó a defender

[47] Ibid., 3 p.160-162

[48] Ibid., 4 p.162

que «Prisciliano fue en sustancia ortodoxo, y que su rigorismo ascético, alimentado por un libre fervor profético, le acarreó el odio y la persecución de los obispos, que habían cedido a los alicientes de la vida mundana» [49].

Tampoco vamos a entrar en la polémica sobre la doctrina auténtica del obispo de Avila y la profesada por sus seguidores. «Según numerosos testimonios históricos, a primera vista al menos, habría que admitir que, en determinadas fases de su evolución, el priscilianismo contenía una larga serie de errores doctrinales. Aun así, es prácticamente imposible saber desde qué momento o momentos se les pueden atribuir esos errores. No sabemos si hubo una época inicial en que no existiesen esos errores propiamente dichos, y mucho menos podemos deslindar las fronteras entre una época sin error y otra con errores» [50].

Nuestra preocupación está centrada en la exposición de Orosio, que fue redactada unos treinta años después de ser ejecutado Prisciliano [51]. Sotomayor, a base de la carta de San León Magno a Santo Toribio de Astorga [52], resume la doctrina priscilianista en 16 capítulos. 1) El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una sola persona; unidad en tres vocablos diferentes. 2) De Dios proceden, en cierto tiempo, determinadas fuerzas. 3) El Hijo de Dios se llama Unigénito solamente porque nació de la Virgen. 4) Ayunar el día de Navidad y los domingos, porque no creen que Cristo naciese en naturaleza humana verdadera. 5) El alma humana es sustancia o parte de Dios. 6) El diablo nunca fue bueno, y su naturaleza no es obra de Dios, sino que emergió del caos y las tinieblas. El es el principio y sustancia de todo mal. 7) Condenan las nupcias y aborrecen la procreación de hijos. 8) Los cuerpos humanos son creados por el diablo. 9) Los hijos de la promesa nacen de mujeres, pero son concebidos por el Espíritu Santo, porque los conce-

[49] En *Patrología*, vol.3 (Madrid 1981) p.161. La obra de Babut (*Priscillien et le priscillianisme* [París 1909]) actualmente carece de aceptación entre los historiadores.

[50] Sotomayor, en o.c., vol.1, p.261.

[51] Prisciliano nace en España hacia la mitad del siglo IV. Comienza su actividad religiosa hacia el 370 o 375, consiguiendo muchos adeptos, sobre todo entre las mujeres. En el 380 se reúne un concilio en Zaragoza, que condena algunas ideas atribuidas a nuestro personaje. Poco después es consagrado irregularmente obispo de Avila. Desterrado a Aquitania en el 382, no tardará en regresar a España con la ayuda del poder civil. El emperador usurpador Máximo convoca un concilio en Burdeos (384), al que Prisciliano no reconoce competencia y apela al mismo emperador. En el 385 fue juzgado en Tréveris y condenado a muerte por inmoralidad y magia. Sus restos fueron traídos a España y sus seguidores le veneraron como mártir.

[52] *Epist.* 15: PL 54,677-692. Vollmann, B., *Studien zum Priscilianismus* (St Ottilien 1965) p.150-167; Chadwick, H., *Priscillian of Avila* (Oxford 1976) p.208-217.

bidos por el semen carnal no pertenecen a Dios. 10) Las almas existen antes de ser incorporadas al cuerpo como consecuencia del pecado cometido por ellas en el cielo. 11) Almas y cuerpos de los hombres están sometidos a la fatalidad de las estrellas. 12) Dicen que las partes del alma están bajo unas potestades y los miembros del cuerpo bajo otras. Las cualidades de las potestades interiores las ponen en los nombres de los patriarcas; las de los cuerpos, en cambio, en los signos del zodíaco, a cuya fuerza están éstos sometidos. 13) Se debe aceptar todo el cuerpo de las Escrituras canónicas bajo nombres de patriarcas. 14) Pero como en el hombre hay la parte terrena, sometida a los signos del zodíaco, en los santos libros hay muchas cosas que pertenecen al hombre exterior. En las mismas Escrituras aparece cierta lucha entre la naturaleza divina y la terrrena; unas cosas pertenecen a las potestades que influyen en el alma, y otras a las creadoras del cuerpo. 15) Falsean los códigos de la Sagrada Escritura y usan los libros apócrifos. 16) Todavía leen muchos con veneración los tratados de Dictinio [53]. Hernández, sin ser tan detallista, coincide sustancialmente con los puntos transcritos: «El número de errores que se recogen en la carta del papa es tan abundante, que da la impresión de que estos herejes los hubieran ido aumentando conforme pasaban los años: fe en los apócrifos, sabelianismo, ayunos en domingos y días festivos, subordinacionismo cristológico, emanantismo divino del alma, condenación de las nupcias y del uso del matrimonio, maldad esencial de la materia y del cuerpo humano, negación de la resurrección de los cuerpos, fatalismo humano impuesto por los astros, etc.» [54]

Volviendo a los capítulos, no debemos olvidar que reflejan fielmente la respuesta del papa León I a Santo Toribio de Astorga

[53] En o.c., vol.1, p.261-264.

[54] *Prisciliano y el priscilianismo,* en *Historia de la Iglesia,* vol. 4, apéndice (Valencia 1975) p.652. El modo de despachar el tema Sánchez Dragó es modelo de asombrosa desfachatez. Precisamente por eso lo transcribimos: «¿Por qué exasperó de repente a una Iglesia cuyas fronteras estaban aún por definir y se granjeó ya no la antipatía, sino el aborrecimiento de prelados que, con tal de medrar, hubieran bendecido herejías como ruedas de molino? ¿Tan insólitos, tan escandalosos, tan duros de tragar resultaban sus métodos o sus mandamientos? ¿Era ocasión de guerra el vegetarianismo de los adeptos o su costumbre de escalar las montañas con los pies desnudos para que el panteísmo les entrase como un río y el espíritu se enredara en un impulso de ascensión? ¿Tanto y a tantos ofendía la creencia en círculos celestes por los que el alma transmigra o el fatalismo sideral llevado al extremo de supeditar una parte del cuerpo a cada signo del zodíaco? ¿Se consideraban subversivos los ejercicios espirituales en las granjas, el ayuno dominical, los juramentos por vida de Prisciliano, la eucaristía celebrada con uva o leche, la participación de mujeres y legos en el quehacer litúrgico o la sugerencia de que el bautismo no quita ni pone, sino que sólo ayuda a evitar la mala suerte? Cosas de este jaez pueden sorprender, divertir y hasta enfadar a un

(a.447). Está claro que han pasado más de treinta años desde que Orosio escribió su *Commonitorium.* Durante este período de tiempo, y así lo ha dejado insinuado R. Hernández, los priscilianistas han podido añadir doctrinas totalmente desconocidas para el sacerdote español. Sin embargo, comprobamos que la exposición de Orosio encaja en determinados puntos. Sin descender a detalles, vamos a ofrecer las líneas maestras de su resumen, relacionadas con los capítulos que Santo Toribio atribuía a los priscilianistas. Según Orosio, éstos sostenían: *a)* El alma, nacida de Dios, existe en una especie de receptáculo; desciende a través de círculos, para pelear en favor de Dios; pero, vencida, fue encerrada en el cuerpo por el príncipe del mundo, que la obligó a firmar un documento de servidumbre, que Cristo, clavándolo en la cruz, lo destruyó, y así la salvó. *b)* La importancia de la astrología es incuestionable: los nombres de los patriarcas son miembros del alma, mientras que los signos del zodíaco son miembros del cuerpo; de los signos del zodíaco provienen las tinieblas eternas y el príncipe de este mundo. *c)* Usan los apócrifos, y más en concreto, la *Memoria de los Apóstoles. d)* Caen en el sabelianismo, aunque dan la primacía al nombre de Cristo y no al del Padre. Siguiendo el orden de ideas propuesto en el *Commonitorium,* hasta cotejar estos apartados con los siguientes puntos: 5 y 10; 11, 12 y 6; 15; 1. Como es lógico, no vamos a repetirlos ahora.

La postura de Orosio respecto al priscilianismo parece que queda empañada por la afirmación categórica de San Braulio de Zaragoza, que en carta a Fructuoso de Braga escribió: «Tened cuidado con el dogma envenenado de Prisciliano, hasta hace poco extendido en esa región, del que sabemos estuvieron infectados Dictinio y otros muchos, incluso el mismo santo Orosio, aunque después fue curado por San Agustín» [55]. El P. Vega da la impresión de estar bajo la influencia de este testimonio tardío: «De Galicia había salido también Orosio, ya algún tanto contagiado de origenismo y tal vez inconscientemente de priscilianismo» [56]. Y en la nota a pie de página añade: «Se le ha acusado de estar ya algo

cristiano de hoy, con siglos de fe racional a sus espaldas, pero eran pan de cada día, sin que las campanas tocasen a rebato, en aquel mundo envuelto de pies a cabeza por los jirones del más desalado paganismo» (*Gárgoris y Habidis. Una historia mágica de España,* vol.2 [Madrid 1980] p.85-86. Podemos citar otro pasaje (ibid., p.97 98), pero ¿para qué? Sobran los comentarios.

[55] *Epist.* 44, en *España Sagrada,* vol. 30 (Madrid 1775) p.388.

[56] *Un poema inédito titulado «De fide» de Agrestio, obispo de Lugo, siglo V.* «Boletín de la Real Academia de la Historia» 159 (1966) 188.

contagiado de origenismo y priscilianismo cuando salió de Galicia. Nada tendría de extraño, pues antes de salir él de Braga había regresado el primer Avito, origenista perdido. Si lo estaba, era ciertamente de modo inconsciente. Pero a la luz potente de aquel astro brillantísimo de la Iglesia católica, San Agustín, sus ideas quedaron todas esclarecidas y purificadas, asociándole el Santo a sus trabajos»[57]. Nos ha llamado la atención un párrafo anterior de esta misma nota: «Orosio salió de Galicia hacia el 410, ya en plena invasión de los bárbaros. No sabemos si por los priscilianistas o por los bárbaros fue perseguido a muerte, y logró escapar de sus manos aprovechando una niebla cerrada y espesa que le permitió coger un barco y huir hacia Africa»[58]. Parece un poco raro que, si ya estaba contagiado de priscilianismo, pudiera ser perseguido con tanta saña por los partidarios de Prisciliano. El P. Risco, en las notas a la carta de Braulio de Zaragoza, defendió la ortodoxia de Orosio[59]. Actualmente la defienden Chadwick y Sotomayor[60]. Por nuestra parte, creemos que no es necesario esforzarnos mucho en esta empresa.

El número 3 del *Commonitorium* está dedicado al origenismo. No pensamos detenernos en la cuestión sobre el momento y circunstancias de su penetración en la Península Ibérica, aspectos, por otra parte, a los que alude Orosio en su consulta a Agustín[61]. Nuestra atención estará centrada básicamente en lo doctrinal.

Orígenes había muerto en la paz de la Iglesia (h.253), sin haber sido objeto de condenación doctrinal alguna[62]. Después de su fallecimiento irán pasando años y más años con algunos reparos a determinados puntos de su doctrina y al método alegórico, pero sus seguidores serán legión, sobre todo en Oriente. Pero, a partir del 374, esta situación va cambiar[63]. Epifanio de Salamanca descubre en el origenismo una de las peores y más perniciosas herejías, que es necesario extirpar. En viaje a Palestina (a.393), se enfrenta con Juan de Jerusalén, seguidor del maestro alejandrino; ese enfrentamiento, unido a la ordenación anticanónica de Pauliniano, hermano de San Jerónimo, da lugar a otro entre el monje de Belén y Rufino, dos viejos amigos, que hasta entonces habían sido grandes admiradores de Orígenes: Jerónimo cambia radicalmente de actitud, poniéndose al lado de Epifanio, mientras que Rufino se declara a favor de Juan. El arbitraje de Teófilo de Alejandría propagará la polémica, llevándola hasta Roma (a.395). Dos años más tarde conseguirá una reconciliación pasajera.

57 Ibid., p.188-189, nota 15.

58 Ibid.

59 *España Sagrada,* vol.30, p.398-400.

60 *Priscillian of Avila,* p.191; *Historia de la Iglesia en España,* vol.1, p.338.

61 Aunque G. Fink no concede autoridad a la exposición de Orosio «para analizar y comprender la doctrina de Prisciliano», en cambio sí le ofrece garantía su resumen sobre el pensamiento origenista· «No es lo mismo con Orígenes, del que Avito llevó a España una traducción en el 403, o con Mario Victorino, cuyos tratados circulaban entonces por la Península Ibérica» (art.cit , p.467, nota 29).

62 La degradación de su dignidad sacerdotal y el cese de director de la escuela de Alejandría, decretados por el patriarca Demetrio (a.230), fueron medidas de orden disciplinar

63 Admitidas las seis fases sucesivas, que ha establecido H. Crouzel en el origenismo, sólo nos interesa la cuarta por razón del tiempo: la polémica de finales del siglo IV y principios del v, fundamentalmente entre Jerónimo y Rufino (*Origene e l'origenismo· le condanne di Origene:* «Augustinianum» 26 [1986] 297-298).

En el mismo año 397 Rufino parte para Roma. Está persuadido de que sería de gran provecho para Occidente conocer las obras de Orígenes, previamente limpiadas de las falsas ideas que han interpolado los herejes, según ingenuamente cree. Y emprende la tarea. Traduce el *Peri Archon,* suprimiendo esas interpolaciones heréticas, aclarando pasajes oscuros... Y hace notar sibilinamente en un prefacio al principio de la obra que sólo pretende continuar la obra de aquel insigne varón, que tanto había alabado a Orígenes[64]. La alusión a Jerónimo es clara, el cual se entera por sus amigos romanos, que le envían la traducción expurgada y, a la vez, le piden otra literal[65]. El Santo no tarda en realizarla y la remite a sus amigos (a.399). La guerra se declara de nuevo, y ni siquiera la muerte de Rufino (a.411) la hará terminar.

Así las cosas, vuelve a intervenir Teófilo de Alejandría, convertido en antiorigenista furioso por oposición a los monjes de Nitria. En un sínodo (a.400) hizo condenar las ideas origenistas, para emprender seguidamente una gran campaña contra los adeptos del Alejandrino, que culminará con la acusación ante el papa Anastasio I de esos herejes; en igual sentido se mueve San Jerónimo. La condena de Roma (a.400), comunicada al obispo de Milán, dará lugar a que la controversia termine con el triunfo antiorigenista. Por fin, Rufino se decide a callar; pero su silencio no es correspondido por Jerónimo, que prosigue su campaña con ataques personales de muy mal gusto, hasta el extremo de no respetar la memoria

64 San Jerónimo, *Epist.* 80,1-2: PL 22,733-734. Esta carta es el prefacio de Rufino a su traducción del *Peri Archon.*

65 *Epist.* 83: PL 22,743.

del adversario fallecido [66]. San Agustín no tendrá reparo en decir al mismo Jerónimo que esa disputa ha perjudicado no sólo a los dos oponentes, sino a todos los fieles, en particular a los más sencillos: «¡Lástima que no pueda encontraros juntos a los dos en alguna parte! Acaso, dada mi emoción, dado mi dolor, dado mi temor, me arrojaría a vuestros pies, lloraría con todas mis fuerzas y os rogaría con todo mi amor, ya a cada uno en favor de sí mismo, ya a cada uno en favor del otro, especialmente en favor de los demás y más en particular de los débiles, por los que murió Cristo. Ellos os están contemplando como en el teatro de esta vida con gran peligro suyo, para que no divulguéis por escrito uno de otro cosas que, al no poderlas ya borrar de común acuerdo, no queréis poneros de acuerdo; o que teméis leer de común acuerdo por riesgo de volver otra vez a pelearos» [67].

Ya advertimos que lo interesante para nosotros era lo doctrinal. En este sentido, no cabe la menor duda de que hubiera sido de gran importancia conocer las proposiciones que Eusebio de Cremona presentó al papa. Por desgracia, sólo nos ha llegado la frase de Atanasio a Simpliciano: «Haec sanctitati tuae scripsimus per Eusebium presbyterum, qui calorem fidei gestans, et amorem circa Dominum habens, quaedam capitula blasphemiae obtulit, quae nos non solum horruimus, et judicavimus, verum et si qua alia sunt ab Origene exposita, cum suo auctore pariter a nobis scias esse damnata» [68]. En vista de que no disponemos del elenco de enunciados que corresponda al problema debatido hacia el 400, tendremos que ofrecer un resumen de la doctrina origenista tomado de segunda mano; pero sin olvidar que no se ha de confundir el estudio de Orígenes con el estudio del origenismo posterior [69].

La idea de oponer la gnosis verdadera a la falsa llevó a Orígenes a establecer un sistema teológico, que, con todos sus defectos, no deja de ser el primer manual del dogma cristiano. Parte de la absoluta trascendencia de Dios Padre, único, infinito, inmutable, inmaterial, infinitamente bueno, que libremente ha creado todo lo

66 Penna, A., *San Jerónimo* (Barcelona 1952) p.256-297; Moreno, F., *San Jerónimo. La espiritualidad del desierto* (Madrid 1986) p.146-149; Jedin, H., *Manual de Historia de la Iglesia*, vol.2 (Barcelona 1980) p.181-191; Fliche Martin, *Historia de la Iglesia*, vol.4 (Valencia 1975) p.29-45.

67 *Epist* 73,3,8

68 *Epist. 2, Ad Simplicianum*, 3; PL 20,76.

69 Crouzel, H., *Origene e l'origenismo: le condanne di Origene:* «Augustinianum» 26 (1986) 302-303

existente. Realiza la creación por medio del Logos, Sabiduría de Dios e Idea ejemplar. Aunque subraya la creación de la nada, cree que la omnipotencia eterna de Dios exige la existencia de un mundo eterno. Por eso, se ve en la necesidad de conciliar esta doctrina con la Revelación bíblica de la creación en el tiempo: admite que Dios crea sin cesar una serie indefinida de mundos, uno de los cuales, el nuestrg, comenzó en el tiempo. Las sustancias espirituales (ángeles, almas y demonios) son de la misma naturaleza; se distinguen por la perfección o degradación que, en virtud de la libre decisión de su voluntad, han adquirido. Así, algunas de estas sustancias se rebelaron contra Dios, y a causa de esta rebelión tuvo que ser creado este mundo material, en el que las almas son castigadas a vivir encerradas en un cuerpo. Pero este estado del mundo no es definitivo. Después de una serie de conflagraciones universales y de nuevos mundos, todas las criaturas serán purificadas y el mundo corpóreo reabsorbido en el espiritual. Es la doctrina griega de la ἀποκατάστασις, que Orígenes modifica en sentido cristiano, pues no habla de un eterno retorno, sino de un retorno sucesivo, ordenado a un término final. Y esta meta final es la vuelta de todos los espíritus a Dios, de modo que sea restablecido el orden y Dios sea πάντα ἐν πασιν. Estas doctrinas erróneas, que la crítica moderna tiende a atribuir a sus discípulos, y que el propio Orígenes, como piensa Daniélou, propondría tal vez γυμναστικῶς, es decir, a título de discusión y ejercicio escolar, fueron más tarde, en 540, condenadas por la Iglesia [70].

Suponiendo que éstas fueran las ideas predominantes hacia el año 400, sin olvidar el subordinacionismo trinitario ni el alegorismo exegético, vamos a cotejarlas con las propuestas por Orosio en su consulta a San Agustín. Segun nuestro personaje, los dos Avitos se habían dedicado a propagar el origenismo en España. Enseñaban «descaradamente que los espíritus existían *ab aeterno*, que el mundo sensible había sido creado para su purgación, que el fuego del infierno era temporal, que el cuerpo de Cristo existió también

70 Klimke, F.; Colomer, E., *Historia de la Filosofía* (Barcelona 1961) p.144-145. Nos hemos inclinado por esta síntesis filosófica, ya que las exposiciones de los patrólogos son de ordinario mucho más extensas; por añadidura, en ella se alude a la hipótesis más probable de J. Daniélou (*Origène* [París 1948] p.305-306). Aparte de otras razones, dignas de consideración, Crouzel está de acuerdo con la explicación de Daniélou, cuando insiste sobre la teología «in exercitio» (*Origene e l'origenismo...*, p.298). Además, creemos oportuno recordar la carta de San Jerónimo a Avito, escrita hacia el 410: quiere ser la guía segura para leer sin peligro el *Peri Archon* de Orígenes (*Epist.* 124: PL 22,1059-1072).

desde la eternidad, aunque en una forma medio aérea, la cual se fue desarrollando paulatinamente hasta adquirir la forma perfecta del hombre, y que, pasada la Pasión y Resurrección, se fue de nuevo atenuando hasta que subió a los cielos; en fin, que la naturaleza humana estaba sujeta irremisiblemente al influjo del sol, la luna y las estrellitas. Este es el resumen de la doctrina de los origenistas españoles, tal cual la expuso Orosio a San Agustín para que la refutara» [71]. Para el ilustre historiador, «ocupados los españoles por entonces con las luchas priscilianistas, no parece que los errores importados por los dos Avitos lograran llamar su atención» [72]. En el mismo sentido se pronuncia Sotomayor: «Los dos Avitos fueron, pues, partidarios ardientes de Orígenes, cuyas enseñanzas propugnaron sin llegar a obtener gran éxito. En aquellos momentos y en aquellas regiones era el priscilianismo el gran enemigo común» [73].

La respuesta de San Agustín.—«San Agustín había contestado al *Commonitorium* de Orosio contra los priscilianistas y origenistas con su obra *Ad Orosium contra Priscillianistas.* Pero no contestó categóricamente a la cuestión propuesta sobre la doctrina de Orígenes en relación con el alma humana; le remite a San Jerónimo» [74]. El mismo Santo afirma que trató de solucionar los problemas planteados por el presbítero español con toda la brevedad y claridad que le fue posible [75]. Así, pues, es preciso considerar, aunque sea con la mayor brevedad posible, a ejemplo del Obispo de Hipona, la respuesta a esa consulta.

Antes de entrar en materia, una pequeña digresión. San Agustín escribe a San Jerónimo, por medio de Orosio, planteándole un problema que le trae por la calle de la amargura: el origen del alma. En sus tres libros *De libero arbitrio* había propuesto cuatro opiniones distintas, todas ellas válidas para rechazar la sentencia maniquea sobre la cuestión. Y añade: «Aún no había oído hablar de los priscilianistas, que sueltan blasfemias no muy distintas de los maniqueos» [76]. Según Trapè, los libros *De libero arbitrio* los

[71] García Villada, Z., *Historia Eclesiástica de España,* vol.1, parte 2.ª (Madrid 1929) p. 257-258.
[72] Ibid., p.258.
[73] En o.c., vol.1, p.365-366
[74] Torres, C., *La historia de Paulo Orosio,* p.111. Sotomayor opina lo mismo en o.c., vol.1, p.339.
[75] *Epist.* 169,4,13; *Retractat.* 2,44: PL 32,648–649.
[76] *Epist.* 166,3,7.

comenzó en Roma y los terminó en Hipona entre el 391 y el 395 [77]. Es totalmente lógico concluir que hacia el 390, o posiblemente unos años más tarde, no tenía idea de la existencia de esta secta. Algunos años después (h.397) escribe una extensa carta a Casulano para resolverle el problema propuesto por un romano sobre el ayuno en sábado: «Es un gran escándalo ayunar en domingo, máxime una vez que se ha conocido la detestable herejía de los maniqueos, muy contraria a la fe católica y a las divinas Escrituras; ellos han impuesto a sus oyentes como día legítimo para ayunar el domingo; por eso se tiene como horrible el ayuno en domingo... No te cause extrañeza que los priscilianistas, muy parecidos a los maniqueos, suelan ayunar el domingo» [78].

Para Fink, el *Commonitorium* que escribió Orosio a petición de San Agustín no es más que un ensayo para relacionar el pensamiento de Prisciliano y de Orígenes con el maniqueísmo [79]. Por tanto, es natural que la contestación del Obispo de Hipona responda simplemente al problema de fondo que realmente le ha sido planteado: «apenas va hablar de Prisciliano; se contentará con devolver a Orosio las obras que él había compuesto contra los maniqueos; los mismos argumentos son válidos para los unos y los otros» [80]. Creemos que no se puede hablar de una especie de apaño entre Agustín y Orosio, como lo hace el articulista citado [81]. Aun poniendo la mejor voluntad del mundo, no conseguimos encontrar un fin positivo. Pero además comprobamos que el Santo, con anterioridad a la vista de Orosio, ya tenía una idea de la nueva herejía, «muy parecida a la maniquea». Así, pues, no es el presbítero hispano el que está obsesionado por establecer esa semejanza; la misma realidad la impone y, por eso, Agustín ya se había adelantado a denunciarla.

Así como Orosio no nos proporciona una exposición completa de los errores que inficionaban la Península Ibérica, tampoco podemos esperar una refutación en toda la línea: San Agustín se atiene a los términos de la consulta. Es más, advierte que *no debe* contestar a todo (n.1). Y aunque no expresa con claridad el porqué

[77] En *Patrología,* vol.3 (Madrid 1981) p.426.
[78] *Epist.* 36,12,27-28.
[79] Art.cit., p.466. En la correspondiente nota repite que Orosio «sólo se interesaba por el maniqueísmo» (ibid., p.467, nota 29).
[80] Ibid., p.467-468.
[81] Ibid., p.466.

de esa minoración, no resulta difícil averiguarlo en parte, ya que él mismo aprovechará el viaje del sacerdote español para solicitar de San Jerónimo luz sobre el problema del origen del alma. El Santo Obispo recordará al solitario de Belén que con anterioridad había propuesto cuatro sentencias: 1) Todas las almas se propagan de la de Adán. 2) Todavía ahora son creadas para cada hombre. 3) Preexisten en alguna parte y Dios las envía a los cuerpos. 4) Preexisten en alguna parte y ellas voluntariamente se introducen en los cuerpos [82]. Le gustaría admitir la segunda opinión, que es la de San Jerónimo [83], pero no ve cómo puede compaginarse con la doctrina sobre la transmisión del pecado original [84]. Ya tendremos ocasión de comprobar que no fue ésta la única cuestión que quedó sin respuesta.

El Obispo de Hipona ya se había adelantado a comparar el priscilianismo con el maniqueísmo. Observa que también Orosio establece esa semejanza ideológica. Por eso le remite a sus escritos sobre la materia. Es otra razón para no tener que contestar a todo. La literatura antimaniquea del Santo Doctor es más que suficiente para rechazar la tesis según la cual el alma ha nacido de Dios; en otras palabras: para refutar el emanantismo [85]. Su argumentación, de carácter ontológico, es contundente en grado sumo y no se cansará de repetirla: el alma, aunque admitamos su inmortalidad, experimenta cambios; ahora bien: Dios es inmutable, luego no pueden ser de la misma naturaleza [86]. Si, pues, el alma no es una partícula o emanación de Dios, se puede proponer la opinión creacionista, con las reservas que mantendrá siempre Agustín por defender la doctrina sobre la transmisión del pecado original. Pero no es de recibo rechazar esta opinión en virtud de la siguiente razón: el alma no puede ser creada de la nada, pues la voluntad de Dios no es la nada. En realidad, se trata de un sofisma, que el Santo quiere dejar al descubierto. De momento, prescinde de la naturaleza del alma y va a generalizar el problema: si se admite que Dios ha hecho algo de la nada, habrá que admitir que lo ha hecho voluntariamente y no por coacción; tampoco puede sostenerse que la voluntad de Dios sea la nada, ya que, porque ella lo quiere, algo ha sido hecho de la nada. Ahora bien: si lo dicho tiene validez respecto a todas la criaturas, ¿no va ser válido en relación al alma? (n.2). Es más, enseña la Escritura que Dios hizo al hombre del barro, del polvo de la tierra, y, sin embargo, lo hizo porque quiso; pues si admitiéramos el razonamiento falaz sobre el que tanto insisten, la voluntad de Dios sería barro o polvo (n.3). Agustín, con su temible dialéctica, ha llevado al adversario a un callejón sin salida.

El Santo pasa a otro punto de capital importancia para el dogma, y no se detiene en él. Nos referimos a la refutación del sabelianismo, resucitado por Prisciliano. Reconoce que es mucho más grave mantener ideas falsas e impías sobre el Creador que sobre las criaturas, pero, como Orosio afirmaba que habían aprendido una «doctrinam satis sanam» con los libros de Orígenes, parece que se da por satisfecho (n.4). Al menos, ésta es la impresión que sacamos del punto que acabamos de citar.

Sobre la apocatástasis del diablo y sus ángeles aconsejará evitar toda curiosidad que provenga de la presunción humana. El Señor dice en el Evangelio: *Id al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles* (Mt 25,41). Este texto y otros parecidos nos muestran que el término *eterno* no es equivalente a prolongado: eterno se aplica a lo que no tendrá fin. Agustín encuentra una comparación de gran fuerza persuasiva: Si, movidos por una compasión no recomendable, pensamos que el suplicio de los réprobos tendrá fin y, aunque sea prolongado, no será eterno, ¿qué diremos del premio de los justos? Pues para los unos y los otros la Escritura emplea el mismo vocablo: eterno. Ahora bien: por compadecernos de las penas del diablo, ¿dudaremos del reino perpetuo de Cristo? En verdad, el reino de Cristo, que hay que entenderlo en su humanidad asumida en el tiempo, no tendrá fin; en otras palabras: sus santos reinarán con él perpetuamente (n.5-8). Toda esta cuestión le dará pie para estudiar con más detenimiento el problema de la eternidad: Orosio le había advertido que los origenistas recurrían

[82] *De libero arbitrio*, 3,21; *Epist.* 166,3,7. San Jerónimo, en su carta a Marcelino y Anapsiquia (a.411), cita esas opiniones, incluida la emanantista, e invita a sus lectores a recurrir al Obispo de Hipona para que les explique su sentencia *(Epist.* 126,1: PL 22,1085-1086). Agustín le reprochará delicadamente el compromiso que le ha echado encima: «Me has enviado discípulos para que les enseñe lo que todavía no he aprendido. Enséñame, pues, lo que tengo que enseñar» *(Epist.* 166,4,9).

[83] *Epist.* 166,4,8; 8,26.

[84] Ibid., 3,7; 5,11; 7,21; 9,28

[85] «El priscilianista dice que el alma es una parte de Dios, de su misma sustancia y naturaleza. Es una bárbara y horrorosa blasfemia. Síguese de ahí que la naturaleza de Dios puede ser encarcelada, equivocada, turbada y mancillada, sujeta al castigo y al sufrimiento» (*Contra mendacium*, 5,8) El Concilio I de Toledo (a.400), en el canon 11, ya había condenado semejante aberración: «Si alguno dijere o creyere que el alma humana es una porción de Dios o sustancia divina, sea anatema» (TEJADA Y RAMIRO, J., *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*, vol.2 [Madrid 1859] p.184).

[86] *Ad Orosium, contra Priscillianistas et Origenistas liber unus*, 1; *Epist.* 166,2,3.

a su etimología griega y al testimonio latino [87]; el Santo recoge la advertencia y se dedica a desmontar con los textos escriturísticos esa base inconsistente (n.5-8).

A San Agustín no le entra en la cabeza que la creación del mundo sea una obra para que las criaturas racionales (ángeles, almas, demonios) purguen los pecados que han cometido con anterioridad [88]. Tampoco le convence el principio de reencarnación: el que menos pecó tendrá mayor dignidad, y al que más pecó corresponderá el lugar ínfimo. De semejante concepción se seguiría esta conclusión ridícula: Dios se vería en la necesidad de crear dos, tres, cuatro soles, o los que fuesen necesarios, si gran número de espíritus hubieran libremente cometido tal pecado, que les correspondiese encerrarse en esos cuerpos celestes. Más aún, es absurdo decir que el cielo y la tierra son necesarios para que se purifiquen los espíritus, cuando en la Escritura se promete a los purificados otro cielo y otra tierra (n.9-10). La creación del mundo, con todo lo que contiene, es la obra buena del Dios bueno, que lo ha hecho con presciencia. La presciencia no implica que las cosas, en cuanto ya hechas realidad, existan en la sabiduría divina, en la que están las razones de todas las cosas que han de ser hechas: porque las conoce Dios, existen; no porque existen las conoce Dios (n.9).

El Obispo de Hipona sabe con certeza que el sol, la luna y los astros son cuerpos celestes, pero ignora si están animados. Nada nos dice la Revelación divina al respecto. Pues el texto de San Pablo, según el cual la creación entera espera ser liberada de la servidumbre de la corrupción (Rom 8,20-21), puede perfectamente aplicarse al hombre, que, bajo cierto aspecto, encierra en sí lo peculiar de todas las criaturas (ángel por la razón, bestia por las sensaciones, vegetal por la vida). En este sentido puede decirse que todas las criaturas esperan ser liberadas de la servidumbre de la corrupción, y también por la resurrección de los cuerpos, aunque no en todos los hombres (n.11). Asimismo está seguro de que, en la organización celeste, existen tronos, dominaciones, principados, potestades, y que difieren entre sí, pero ignora lo que son y en qué se diferencian (n.14). De todos modos, el conocimiento de estas realidades no interesa para nuestra salvación: es más culpable la presunción temeraria que la ignorancia prudente (n.14).

[87] *Commonitorium*, 3 p 161.

[88] En la carta a San Jerónimo tiene un pasaje de extraordinaria fuerza: «Sed in alia superiore vita peccare animas, et inde praecipitari in carceres carneos, non credo, non acquiesco, non consentio» (*Epist.* 166,9,27).

Ya habíamos adelantado que San Agustín no contestó del todo a las cuestiones propuestas por Orosio. Sin embargo, y en contra de lo que da a entender Fink [89], fue más explícito y contundente en relación a los errores del origenismo, pues sólo dejó de lado la tesis sobre el cuerpo del Señor, que aumentaría paulatinamente hasta encarnarse entre nosotros y se desvanecería después de su Pasión y Resurrección [90]. Sobre el origen del alma pregunta a San Jerónimo, pero deja bien en claro sus firmes convicciones: es inmortal según un cierto modo suyo; no es parte de Dios; es incorpórea y está entera en cada parte del cuerpo; pecó por su propia voluntad; por la gracia de Dios, que viene de Cristo, recobrará su cuerpo para la gloria, y sin la gracia lo recobrará para castigo [91]. No le pareció oportuno contestar al fantástico montaje del priscilianismo: mansión celeste, descenso por ciertos círculos, batalla perdida contra los príncipes malignos, encarcelamiento en el cuerpo, firma del acta de rendición, que Cristo anularía clavándola en la cruz. Tampoco presta atención a la orientación astrológica: los nombres de los patriarcas corresponden a las partes del alma, y a los del cuerpo los signos del zodíaco; de éstos provienen las tinieblas eternas y el príncipe del mundo [92]. Estamos ante el mito gnóstico, asumido por los maniqueos y priscilianistas, que Agustín hacía tiempo había superado y también refutado. Recordemos que al principio de este opúsculo invita al presbítero hispano a consultar sus libros antimaniqueos.

Pero no resulta fácil de explicar el silencio del Santo sobre dos puntos: la mentira y los apócrifos. Ateniéndose a la exposición del *Commonitorium*, el primer tema no tenía por qué tocarlo, pues sobre él no se le había consultado. Sin embargo, unos años más tarde tendrá que escribir su obra *Contra mendacium* (h.420), para rechazar la propuesta de un español y admirador suyo, Consencio, que le preguntaba sobre la licitud de la simulación con el fin ex-

[89] Art.cit., p.468. Si San Agustín esbozó con suma prudencia la refutación de los errores, atribuidos a Orígenes, no se concibe que envíe a Orosio al lado de San Jerónimo, el mayor adversario de las ideas origenistas en esa época.

[90] *Commonit.*, 3 p.162.

[91] *Epist.* 166,2,3-5.

[92] Puech, H. C., *Le manichéisme* (París 1949).

clusivo de descubrir los errores priscilianistas [93]. También en la carta al obispo Cerecio pinta un retrato perfecto de la insinceridad que imperaba en la secta de puertas afuera: «Podrán quizá hallarse otros herejes más inmundos, pero ninguno es comparable a éstos por su doblez. Otros herejes, por ser vicio humano, mienten por la costumbre o debilidad de la vida presente. Pero éstos, en su misma nefanda doctrina de su herejía, tienen el mandamiento de mentir, aunque sea con juramento, para ocultar sus dogmas. Algunos que les trataron, que fueron priscilianistas y luego se libraron de ellos por la misericordia de Dios, recuerdan las mismas palabras de ese precepto: Jura, perjura, pero no reveles el secreto» [94].

Demos por válido que no fue consultado ex profeso sobre ese tema y por eso no respondió. Pero ¿qué podemos decir del uso y abuso de los libros apócrifos? Orosio cita en concreto la *Memoria Apostolorum,* y Agustín parece que no se da por enterado [95]. El párrafo, que acabamos de transcribir, tomado de la carta a Cerecio, va precedido de este otro: «Los priscilianistas lo admiten todo, lo canónico y lo apócrifo. Pero desvirtúan lo que va contra ellos con una exposición que a veces es hábil y astuta y a veces ridícula y torpe, según la perversidad de su entendimiento. Ellos mismos no creen que sea verdadera la exposición que hacen delante de otros hombres extraños a la secta, pues entonces o serían católicos o no se apartarían mucho de la verdad. En esos casos hallan sentido católico a las mismas escrituras apócrifas o parece que quieren hallarlo. Mas cuando están con los suyos sienten otra cosa, y enseñan y aprenden lo que no se atreven a declarar, porque realmente

93 Mejor resumen que el que nos proporciona el Santo no lo podemos encontrar: «Tunc et contra mendacium scripsi librum cujus operis ea causa extitit, quod ad Priscillianistas haereticos vestigandos, qui haeresim suam non solum negando atque mentiendo, verum etiam peierando existimant occulendam, visum est quibusdam catholicis Priscillianistas se debere simulare, ut eorum latebras penetrarent. Quod ego fieri prohibens, hunc librum condidi» (*Retractationes,* 2,60: PL 32,654).

94 *Epist.* 237,3.

95 Sobre los apócrifos entre los priscilianistas y, más concreto, sobre la *Memoria Apostolorum,* nos ha llegado el testimonio de Toribio de Astorga: «ex quibus Manichaei et Priscillianistae, vel quaecumque illis est secta germana, omnem haeresim suam confirmare nituntur; maxime ex blasphemissimo illo libro, qui vocatur *Memoria Apostolorum,* in quo ad magnam perversitatis suae auctoritatem doctrinam Domini mentiuntur, qui totam destruit legem veteris Testamenti, et omnia quae S. Moysi de diversis creaturae factorisque divinitus revelata sunt; praeter reliquas ejusdem libri blasphemias, quas referre, pertaesum es» (*Epistola S. Turribii Asturicensis, De non recipiendis in auctoritatem fidei aprocryphis scripturis, et de secta Priscillianistarum,* 5: PL 54,694). El Concilio I de Toledo ya había condenado, en su canon 12, la aceptación de los apócrifos: «Si alguno dijere o creyere que deben tener autoridad o ser verdaderas otras Escrituras fuera de las que recibe la Iglesia católica, sea anatema» (Tejada y Ramiro, J., *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América* [Madrid 1859]).

es nefando y detestable» [96]. En el libro *De haeresibus,* además de darnos un resumen más acorde con el pensamiento de Orosio, confirma el empleo de los apócrifos por parte de los priscilianistas: «En esto son más ladinos que los maniqueos, pues nada rechazan de las Escrituras, a las que añaden la lectura de los apócrifos, para ratificar con su autoridad sus enseñanzas; pero interpretan en sentido alegórico todo lo que en los Libros Sagrados va en contra de su error» [97]. Los dos testimonios aducidos pertenecen a la última época de la vida del Santo. Así, pues, debemos preguntarnos: Cuando Orosio redacta su *Commonitorium,* ¿se vio coartado y tuvo que presentar su escrito como si enviara un oficio a un personaje inaccesible? ¿Jamás hablaron personalmente del problema? Son interrogantes que nos parecen del todo improbables. Pero entra dentro de lo posible que Agustín no estuviera al tanto de esta cuestión y con el tiempo se perfeccionara en su conocimiento. De todos modos, sólo podemos proponer hipótesis.

Creemos que es más que suficiente lo expuesto hasta ahora para dejar constancia de este opúsculo agustiniano, *Ad Orosium, contra Priscillianistas et Origenistas* [98]. Estamos seguros de que nadie negará su importancia para la patrística por un doble motivo: en primer lugar, por pertenecer a San Agustín, el gran genio de Occidente; después, por tocar, aunque de un modo bastante esquemático, dos movimientos sectarios dentro del seno de la Iglesia católica, que provocaron violentas reacciones, ante las que el Obispo de Hipona mantuvo una postura equilibrada.

96 *Epist.* 237,3.

97 *De Haeresibus,* 70: PL 42,44.

98 En *Corpus Christianorum,* series latina, 49 (Turnholt 1985) 165-178.

BIBLIOGRAFIA

Texto: MIGNE PL 42,166-178.

Ediciones: Las Colecciones completas conocidas, sobre todo *Corpus Christianorum*, series latina (CCL) 49, Brepols, Turnholti (Belgium) 1985, 157-178.

Traducciones:

Francesa: M. l'abbé BARDOT, édit. L. Guérin et Cie. (Bar-le-Duc 1869) t.14, 531-538.

Estudios:

ALTANER, B., *Augustinus und Origenes*, en *Kleine patristische Schriften* (Berlín 1967) p.224-252.

BARBERO DE AGUILERA, A., *El priscialianismo, ¿herejía o movimiento social?:* «Cuadernos de Historia de España» 37-38 (1963) 5-41.

CORSINI, E., *Introduzione alle* «Storie» di Orosio (Turín 1986).

DAVIDS, J. A., *De Orosio et S. Augustino priscillianistarum adversariis, commentatio historica et philologica* (Rotterdam 1930).

FINK-ERRERA, G., *San Agustín y Orosio. Esquema para un estudio de las fuentes del «De civitate Dei»:* «La Ciudad de Dios» 167 (1955) 455-549.

GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO, R., *Paulo Orosio, discípulo de S. Agustín:* «Boletín de la Universidad de Granada» 3 (1931) 3-28:

GARCÍA VILLADA, Z., *Historia Eclesiástica de España*, vol.1, parte 2.ª (Madrid 1929).

GOETZ, H. W., *Die Geschichtstheologie des Orosius* (Darmstadt 1980).

LACROIX, B., *La importancia de Orosio:* «Augustinus» 2 (1957) 5-13.

— *Orose et ses idées* (Montreal-París 1965).

LIPPOLD, A., *Orosius, christlicher Apologet und römischer Bürger:* «Philologus» 113 (1969) 92-105.

LÓPEZ CANEDA, R., *Prisciliano. Su pensamiento y su problema histórico* (Santiago de Compostela 1966).

MADOZ, J., *Arrianism and Priscillianism in Galicia:* «Folia» 5 (1951) 5-25.

MARROU, H. I., *Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique:* «La Storiografia Altomedievale» 1 (1970) 59-87.

ROBLES, L., *El origen y la espiritualidad del alma: S. Isidoro de Sevilla, S. Agustín y la cuestión priscilianista:* «Estudios de Vedat» 1 (1971) 407-488.

THEILER, W., *Augustin und Origenes:* «Augustinus» 13 (1968) 423-432.

TORRES, C., *La historia de Paulo Orosio:* «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos» 61 (1955) 107 135.

TRAPÈ, A., *Nota sul giudizio di S. Agostino su Origene:* «Augustinianum» 26 (1986) 223-227.

VARIOS, *Historia de la Iglesia en España*, vol.1 (Madrid 1979).

VOLLMANN, B., *Studien zum Priscillianismus* (St. Ottilien 1965).

CONSULTA O MEMORIA DE OROSIO A AGUSTIN SOBRE EL ERROR DE LOS PRISCILIANISTAS Y ORIGENISTAS

Orosio al beatísimo Agustín, obispo.

1. Ciertamente ya había hablado a tu santidad y estaba pensando en presentarte un escrito sobre lo dicho, cuando viera que tu ánimo estaba libre para pronunciarse sobre otras necesidades. Pero puesto que mis señores, tus hijos, los obispos Eutropio y Paulo, movidos como yo, siervo vuestro, por la utilidad de la salud de todos, ya te habían presentado una consulta sobre algunas herejías, en la cual no estaban todas recogidas, me pareció necesario sacar con prontitud y reunir en una sola plantación todos los árboles de la perdición, con sus raíces y ramas, y ofrecerlo a tu espíritu vigilante, para que tú, vista su multitud y considerada su malicia, los examinaras y pudieras aplicar el remedio.

Solamente tú, beatísimo padre, puedes arrancar y cortar las perniciosas plantaciones o siembras de otros y esparcir la verdadera semilla, regándonos con las aguas de tus fuentes. Yo prometo a Dios, a quien pongo por testigo, mientras espero el crecimiento

CONSULTATIO SIVE COMMONITORIUM OROSII AD AUGUSTINUM

DE ERRORE PRISCILLIANISTARUM ET ORIGENISTARUM

[PL 42,665] *(CCL 49,157)*

Beatissimo patri AUGUSTINO episcopo, OROSIUS.

1. Iam quidem suggesseram Sanctitati tuæ, sed Commonitorium suggestæ rei tunc offerre meditabar, cum te expeditum animo ab aliis dictandi necessitatibus esse sensissem. Sed quoniam domini mei, filii tui, Eutropius et Paulus episcopi, eadem qua et ego puer vester, salutis omnium utilitate permoti, commonitorium iam dederunt de aliquantis hæresibus, nec tamen omnes significarunt; necesse fuit me festinato edere et coacervare in unum omnes perditionum arbores cum radicibus et ramis suis, et offerere ignienti spiritui tuo (cf. Mt 3,10; 7,19), ut tu viso agmine perspectaque nequitia, permetiaris quam possis dispositionem adhibere virtutis. Tu tantum, beatissime pater, malignas aliorum plantationes vel insertiones erue atque succide (cf. Mt 15,13), et veram sparge sementem, nobis de tuis fontibus rigaturis (cf. 1 Cor 3,7). Ego testem Deum spondeo, et incrementum operis tui

de tu obra, que aquella tierra, que ahora da frutos no apetitosos por estar mal cultivada, si la visitares, llenándola con aquel maná misterioso que me envíes, se perfeccionará hasta producir una cosecha abundante que llegará al ciento por uno. Dios nuestro Señor, a los que castigó con la espada, por ti, lo repito, por ti, padre bienaventurado, los corregirá con la palabra.

He sido enviado a ti por Dios. Gracias a El concibo grandes esperanzas de ti, cuando pienso cómo ha sido esto de venir aquí. Reconozco por qué he venido: sin ganas, sin necesidad, sin pedir consejo he salido de la patria, movido por una fuerza oculta, hasta que me he encontrado en las orillas de esta tierra. Aquí, por fin, caí en la cuenta que venía a ti mandado. Si acoges al que confiesa, no juzgues al atrevido. Haz que vuelva a mi querida señora como hábil negociante que ha encontrado una joya preciosa, no como siervo fugitivo que ha echado a perder su hacienda. Somos despedazados con mayor rigor por los doctores depravados que por los cruelísimos enemigos. Nosotros confesamos la desgracia, tú examinas la plaga; sólo es necesario, con la ayuda de Dios, proporcionar la medicina. Así, brevemente, te manifestaré: lo que antes creció, que había sido mal plantado, y lo que después prevaleció, que fue añadido de modo peor.

2. En primer lugar, Prisciliano, más miserable que los maniqueos, en cuanto que también confirmó su herejía con el Antiguo

spero, quia terra illa quæ nunc ingratos [a] fructus insincere culta exhibet, si eam de manna illo recondito (cf. Apoc 2,17; 2 Macch 2,4-8) tu apud me mandando et re[666]plendo *(158)* visitaveris, usque in centesimum fructum profusa aliquando liberius ubertate proficiet (cf. Mt 13,8-13). Per te Dominus Deus noster, per te, inquam, beate pater, quos castigavit in gladio, emendet in verbo. Ad te per Deum missus sum; de te per eum spero, dum considero qualiter actum est, quod huc venirem. Agnosco cur venerim: sine voluntate, sine neccesitate, sine consensu de patria egressus sum, occulta quadam vi actus, donec in istius terræ littus allatus sum. Hic demum in eum resipui intellectum quod ad te venire mandabar. Impudentem non iudices, si accipis confitentem. Fac me ad dilectam dominam meam idoneum negotiatorem inventa margarita (cf. Mt 13,45-46), non fugitivum servum eversa substantia reverti. Dilacerati gravius a doctoribus pravis, quam a cruentissimis hostibus sumus. Nos confitemur offensam, tu pervides plagam: quod solum superest, adiuvante Domino largire medicinam. Breviter ergo et quid ante male plantatum convaluit, et quid postea peius insertum prævaluit, ostendam.

2. Priscillianus, primum in eo Manichæis miserior, [667] quod ex Veteri

a) vitiatos.

Testamento, enseñando que las almas, nacidas de Dios, existen en una especie de receptáculo, donde, instruidas por los ángeles, prometen ante Dios combatir. Descendiendo luego por ciertos círculos, son aprisionadas por los principados malignos y, según la voluntad del príncipe vencedor, son encerradas en diversos cuerpos y obligadas a suscribir un contrato de vasallaje. Así, sostenía que tenía que prevalecer la astronomía, pues aseguraba que Cristo rompió ese autógrafo, clavándolo en la cruz por su pasión, como el mismo Prisciliano dice en una carta: «Esta primera sabiduría consiste en entender en los tipos de las almas las naturalezas de las virtudes divinas y la disposición del cuerpo, en la cual parece que el cielo y la tierra están atados, y todos los principados del siglo parecen encadenados, pero la victoria es alcanzada por las disposiciones de los santos. Porque el primer círculo de Dios y el autógrafo divino de las almas que han de ser enviadas a la carne lo tienen los Patriarcas; ese contrato ha sido hecho con el consentimiento de los ángeles, y de Dios, y de todas las almas, que poseen la obra contra la milicia formal, etc.». También sostuvo que los nombres de los Patriarcas son los miembros del alma: Rubén en la cabeza, Judá en el pecho, Leví en el corazón, Benjamín en los muslos, y así por el estilo. Por el contrario, en los miembros del cuerpo están distribuidas las señales del cielo, a saber: aries en la cabeza, taurus en la cerviz, géminis en los brazos, cáncer en el

quoque Testamento hæresim confirmavit, docens animam quæ a Deo nata sit, de quodam promptuario procedere, profiteri ante Deum se pugnaturam, instrui adhortatu angelorum: dehinc descendentem per quosdam circulos a principatibus malignis capi, et secundum voluntatem victoris principis in corpora diversa contrudi, eisque adscribi chirographum. Unde *(159)* et Mathesim prævalere firmabat, asserens quod hoc chirographum solverit Christus, et aflixerit cruci per passionem suam (cf. Col 2,14), sicut ipse Priscillianus in quandam epistola sua dicit: Hæc prima sapientia est, in animarum typis divinarum virtutum intellegere naturas, et corporis dispositionem. In qua obligatum cælum videtur et terra, omnesque principatus sæculi videntur adstricti sanctorum dispositiones superare. Nam primum Dei circulum et mittendarum in carne animarum divinum chirographum, Angelorum et Dei et omnium animarum consensibus fabricatum Patriarchæ tenent, qui contra formalis militiæ opus possident, et reliqua. Tradidit autem nomina Patriarcharum membra esse animæ, eo quod esset Ruben in capite, Iuda in pectore, Levi in corde, Beniamin in femoribus, et similia. Contra autem in membris corporis, cæli signa esse disposita, id est, arietem in capite, taurum in cervice, geminos in brachiis, cancrum in pectore, etc. Volens subintellegi tenebras æternas, et ex his

pecho, etc., queriendo dar a entender que las tinieblas eternas y el príncipe del mundo proceden de estos elementos.

Todo esto lo confirma por cierto libro, titulado *Memorias de los Apóstoles,* en donde parece que el Salvador, interrogado en secreto por sus discípulos sobre el sentido de la parábola evangélica del *sembrador que salió a sembrar,* no fue un buen sembrador. Afirma que, si hubiera sido bueno, no hubiera sino negligente, no hubiera sembrado a la vera del camino, o en tierra pedregosa o no preparada, queriendo dar a entender que este sembrador es el que distribuye las almas cautivas en diversos cuerpos, según su voluntad. También en ese mismo libro se dicen muchas cosas del príncipe del agua y del príncipe del fuego, queriendo dar a entender que en este mundo muchas cosas buenas se hacen por artificio y no por el poder de Dios. Asimismo, dice que Dios, queriendo dar la lluvia a los hombres, mostró al príncipe del agua la luz, como si fuera una virgen, el cual, deseando adueñarse de ella, se excitó tanto que, empapado de sudor, él mismo se convirtió en agua y quedó privado de la misma, provocando truenos con su estrépito. Una sola palabra decía de la Trinidad: afirmaba la unión sin existencia o propiedad, y enseñaba, suprimida la partícula *et,* que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo eran un solo Cristo.

3. Entonces, dos conciudadanos míos, ambos llamados Avito, después que la misma verdad por sí sola desvaneció tan torpe

principem mundi processisse. Et hoc ipsum confirmans ex libro quodam, qui incribitur Memoria Apostolorum, ubi Salvator interrogari a discipulis videtur secreto, et ostendere quia [a] de parabola evangelica quæ habet: *Exiit seminans seminare semen suum* (Mt 13,3), non fuerit seminator bonus: asserens, quia si bonus fuisset, non fuisset neglegens, non vel secus viam, vel in petrosis, vel in incultis iaceret semen (cf. Mt 13,4-5); volens intellegi hunc *(160)* esse seminantem, qui animas captas spargeret in corpora diversa quæ vellet. Quo etiam in libro de principe humidorum et de principe ignis plurima dicta sunt, volens intellegi, arte, non potentia Dei, omnia bona agi in hoc mundo. Dicit enim esse virginem quamdam lucem, quam Deus, volens dare pluviam hominibus, principi humidorum ostendat, qui dum eam apprehendere cupit, commotus consudet, et pluviam faciat, et destitutus ab ea, mugitu suo tonitrua concitet. Trinitatem autem solo verbo loquebatur, nam unionem absque ulla existentia aut proprietate asserens, sublato «et», Patrem, Filium, et Spiritum sanctum, hunc esse unum Christum dicebat [b].

3. Tunc duo cives mei, Avitus, et alius Avitus, cum iam tam turpem confusionem per se ipsam veritas sola nudaret, peregrina petierunt. Nam

a] quia *omitt.* CCL.
b] docebat CCL.

confusión, empezaron a viajar, pues el uno fue a Jerusalén y el otro a Roma. De vuelta, uno trajo las obras de Orígenes y el otro las de Victorino. De los dos, uno cedió el puesto al otro, aunque los dos condenaron a Prisciliano. Poco conocemos de Victorino, porque casi hasta poco antes de publicarse sus escritos su seguidor se pasó a Orígenes. Comenzaron proponiendo muchas cosas estupendas, tomadas de Orígenes, que la misma verdad hubiera sobrepujado en la más pequeña ocasión que se le hubiese presentado. Aprendimos una doctrina bastante ortodoxa sobre la Trinidad: que todo lo que ha sido hecho, ha sido hecho por Dios; que todas las cosas son buenas y fueron hechas de la nada; también aprendimos interpretaciones bastante sobrias de la Escritura. De inmediato, los entendidos, eliminando fielmente lo anterior, aceptaron todo esto. Sólo quedó la doctrina nefasta de la creación de la nada. Creían, plenamente persuadidos, en la existencia del alma; sin embargo, no podían concebir que hubiera sido hecha de la nada, argumentando que la voluntad de Dios no puede ser la nada. Esto llega casi hasta hoy.

Pero estos dos Avitos, y con ellos San Basilio el Griego, que enseñaban afortunadamente esto, transmitieron, como me doy cuenta ahora, ciertas doctrinas no ortodoxas sacadas de los libros de Orígenes. En primer lugar, todo, antes que aparezca hecho, permanecía siempre hecho en la sabiduría de Dios, afirmándolo de este modo: todo lo que hizo Dios no comenzó a ser al ser

unus Ierosolymam, alius Romam profectus est. Reversi, unus retulit Origenem, alius Victorinum: ex his duobus, alter alteri cessit; Priscillianum tamen ambo damnarunt. Victorinum parum novimus; quia adhuc pene [668] ante editiones suas, Victorini sectator cessit Origeni. Cœperunt ergo ex Origene magnifica plura proponi, quæ ex modica occasione veritas ipsa præcederet. Didicimus enim de Trinitate doctrinam satis sanam, omnia quæ facta essent, a Deo facta esse (cf. Io 1,3), et omnia bona valde (cf. Gen 1,31), et facta de nihilo: tunc deinde Scripturarum solutiones satis sobrias. Omnia hæc statim a sapientibus fideli pristinorum expurgatione suscepta sunt. Remansit sola offensa *(161)* de nihilo. Credere enim persuasum erat esse animam, non tamen persuaderi poterat factam esse de nihilo (cf. 2 Macch 7,28), argumentantes, quia voluntas de nihilo [c] esse non possit. Hoc pene usque ad nunc manet. Isti vero Aviti duo, et cum his sanctus Basilius Græcus qui hæc beatissime docebant, quædam ex libris ipsius Origenis non recta, ut nuper intellego [d], tradiderunt. Primum omnium antequam facta apparerent, semper in Dei sapientia facta mansisse dicentes, hoc verbo: Deus enim quæcumque fecit faciendo non cœpit. Deinde dixerunt

c] de nihilo) Dei nihil CCL.
d] nuper intellego) nunc perintellego CCL.

hecho. Después dijeron que son de un mismo principio y de una misma sustancia los ángeles, los principados, las potestades, las almas y los demonios; y que a los arcángeles, a las almas y a los demonios se les ha dado un lugar en conformidad con sus méritos, empleando este dicho: a una culpa menor corresponde un lugar inferior. Por último, el mundo fue hecho para que en él se purifiquen las almas que antes habían pecado.

En verdad, propagaron que el fuego eterno, con el que son castigados los pecadores, ni es verdadero fuego ni es eterno; afirmando que se llama fuego al castigo de la propia conciencia, y que eterno no es igual que perpetuo, según la etimología griega, a la que añaden también el testimonio latino, pues se dijo: *por la eternidad y por el siglo del siglo*, posponiendo a eterno esta última expresión. Y de este modo, todas las almas de los pecadores, después de purificada su conciencia, volverán a integrarse en la unidad del cuerpo de Cristo. También quisieron afirmarlo del diablo, aunque no tuvieron aceptación, pues dijeron que su sustancia, habiendo sido hecha buena, no puede perecer, y una vez liberada totalmente de su malicia sería salvada.

Sobre el cuerpo del Señor enseñaron que, habiendo tardado tantos miles de años en venir a nosotros, sin embargo el Hijo de Dios no permaneció ocioso: se fue desarrollando poco a poco, pues visitó a los ángeles, a las potestades y a todos los seres superiores, tomando su forma, para predicarles el perdón; por último, asumió la carne tangible; pasadas la pasión y resurrección, de nuevo se fue desvaneciendo hasta que ascendió al Padre. Así, pues, ni su cuerpo fue depositado en el sepulcro, ni con un cuerpo reinará como Dios circunscrito. Decían asimismo que las criaturas no quieren estar sometidas a la corrupción, entendiendo que no quieren estar sometidas al sol, la luna y las estrellas, los cuales no son fulgores elementales, sino potestades racionales: proporcionan la servidumbre de la corrupción por aquel que las sometió en la esperanza.

4. Esto, tal como lo he podido recordar, lo he expuesto brevemente, para que, examinadas todas las enfermedades, te apresures a aplicar la medicina. La verdad de Cristo me mueve, pues, a causa de la venerable reverencia de tu santidad, no me hubiera atrevido a ser un entrometido si no supiera, con evidente juicio y ordenación de Dios, que he sido enviado a ti, el elegido para suministrar los remedios a un pueblo tan grande y tan importante, al que así como le fue enviada esta plaga por sus pecados, así también, después de la plaga, se le proporcione la cura. Beatísimo padre, dígnate acordarte de mí y de la gran muchedumbre que conmigo espera que tu palabra descienda como rocío sobre ella.

Angelorum, Principatuum, Potestatum, animarum ac dæmonum, unum principium, et unam esse substantiam: et vel archangelo, vel animæ, vel dæmoni locum pro meritorum qualitate datum esse, utentes hoc verbo: Maiorem locum minor culpa promeruit. Mundum novissime ideo esse factum, ut in eo animæ purgarentur, quæ ante peccaverunt. Ignem sane æternum, quo peccatores puniantur, neque esse ignem verum, neque æternum, prædicaverunt, dicentes, dictum esse ignem, propriæ conscientiæ punitionem: æternum autem iuxta etymologiam græcam, non esse perpetuum, etiam latino testimonio adiecto; quia dictum sit *in aeternum*, et *in saeculum saeculi* (Ps 9,6; 10,16) postposuerit *(162)* æterno, ac sic omnes peccatorum animas post purgationem conscientiæ in unitatem corporis Christi esse redituras. Voluerunt etiam de diabolo asserere, sed non prævaluerunt, eo quod cum substantia in eo bona facta perire non possit, exusta in totum malitia, diaboli aliquando salvandam esse substantiam. De corpore vero Domini sic tradiderunt, quia cum usque ad nos veniens Filius Dei post tot millia annorum, otiosus eo usque non fuerit, sed prædicans remissionem angelis, potestatibus, atque universis superioribus, cum qualitatem formæ eorum quos visitaret assumeret, usque ad palpabilitatem carnis assumptionis specie transivisse [e]: hoc passione et resurrectione determinans, rursus donec usque ad Patrem veniret ascendendo tenuasse: ita neque depositum unquam fuisse corpus, nec in corpore ullo regnantem circumscribi Deum. Creaturam quoque subiectam corruptioni, non volentem, intellegendam esse dicebant, solem et lunam et stellas; et hæc non elementarios esse fulgores, sed rationales potestates: præbere autem servitium corruptioni, propter eum [669] qui subiecit in spe (cf. Rom 8,20).

4. Hoc, sicut retinere potui, breviter expositum est, ut perspectis omnibus morbis medicinam adhibere festines. Est veritas Christi in me (cf. 2 Cor 10,11), quia propter venerabilem reverentiam Sanctitatis tuæ esse impudens non auderem, nisi evidenti iudicio et ordinatione [670] Dei ad illius tanti et talis populi, cui sicut peccanti plaga imposita est (cf. Ex 9,14), sic post plagam cura debetur, *(163)* remedia proferenda te electum, me missum esse cognoscerem. Memor mei, beatissime pater, multorumque qui mecum velut ros eloquium tuum ut super eos descendat exspectant, esse dignare.

e) crassuisse CCL.

A OROSIO, CONTRA LOS PRISCILIANISTAS Y ORIGENISTAS

(Libro único)

TESTIMONIO DEL MISMO AGUSTIN

Del libro de las *Revisiones* (II 44)

A Orosio, contra los priscilianistas y origenistas, un libro

Entre otras cosas respondí con la concisión y claridad que pude a la consulta de Orosio, célebre presbítero español, sobre los priscilianistas y sobre algunas interpretaciones de Orígenes que reprueba la fe católica. El título de este opúsculo es: *A Orosio, contra los priscilianistas y origenistas.* Al principio he unido también la misma consulta a mi respuesta. Este libro comienza así: *Respondere tibi quaerenti, dilectissime fili Orosi* (cf. *Epist.* 166,1 [*ad Hieronymum*]; 169,4,13 [*ad Evodium Uzaliensem*]).

AD OROSIUM CONTRA PRISCILLIANISTAS ET ORIGENISTAS, LIBER UNUS

[PL 42,669]

EX LIBRIS RETRACTATIONUM (II 44[70])

[PL 32,648-649] *(CSEL 36,183)*

Ad Orosium, contra Priscillianistas et Origenistas, liber unus.

Inter hæc Orosii cuiusdam Hispani presbyteri consultationi de Priscillianistis, et de quibusdam Origenis sensibus quos catholica fides improbat, quanta potui brevitate ac perspicuitate respondi: cuius opusculi titulus est ad Orosium, contra Priscillianistas et Origenistas. Et ipsa enim consultatio responsioni meæ a capite adiuncta est. Hic liber sic incipit: *Respondere tibi quaerenti, dilectissime fili Orosi.*

CAPITULO I

EL ALMA NO ES DE LA SUSTANCIA DE DIOS

1. Querídisimo hijo Orosio: Ni debo responder a todo lo que me preguntas en tu consulta ni debo abstenerse del todo, ya que pudiera parecerte que desprecio tu trabajo, sumamente grato para mí, y así te ofendería sin consideración. En varios de mis opúsculos, que has leído o puedes leer, hay mucho que sirve para rechazar la herejía de los priscilianistas. Y aunque no me propuse refutarlos, pues trataba otros asuntos, sin embargo, por lo que me dices que piensan, veo ahora que ya lo he hecho [1]. Pues, al disputar contra los maniqueos, he tocado en muchos lugares el tema del alma, la cual, aunque en cierto modo sea inmortal, sus cambios a peor o mejor demuestran que es mudable, y, en consecuencia, aparece con claridad meridiana que no es de la sustancia de Dios [2].

I. 1. Respondere tibi quærenti, dilectissime fili Orosi, nec ad omnia debeo, quæ in tuo Commonitorio posuisti, nec omnino non debeo, ne studium tuum, quod mihi gratissimum est, contempsisse videar, et ob hoc intemperanter offendam. Nam in quibusdam opusculis nostris, quæ vel legisti, vel legere poteris, multa dicta sunt, quæ valeant adversus hæresim Priscillianistarum, quamvis non mihi eos proposuerim refellendos; sed cum aliud agerem, etiam hoc me egisse nunc intellego, quando ex te audio quid illi sentiant. Quod enim est adversus Manichæos multis a me locis de anima disputatum, quæ licet secundum quemdam modum suum sit immortalis, tamen in deterius deficiendo et in melius proficiendo mutabilis esse convincitur, et per hoc non esse de Dei substantia dilucidissime ostendi-

[1] La referencia a sus escritos antimaniqueos es clara, como lo vamos a comprobar por lo que a continuación dirá sobre el alma. El Santo sintió una gran preocupación, desde el momento de su conversión, por rebatir esa aberración religiosa, que le había tenido esclavizado no pocos años de su juventud y que, según la expresión de F. Hoffmann, destruía la sustancia misma del cristianismo (*Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus* [Munich 1938] p.124). Ya en Roma comienza *De moribus ecclesiae catholicae,* y rematará su actividad polémica con *Contra Secundinum manichaeum.*

[2] Ya hemos hecho referencia a la sentencia clara y precisa de Agustín al respecto. Según escribirá a San Jerónimo, está completamente seguro de que el alma no es una emanación o partícula de Dios: «El alma no es parte de Dios. Y si así fuera, sería absolutamente inmutable e incorruptible. Y si esto fuera, no empeoraría ni mejoraría; no empezaría a tener en sí misma lo que no tenía ni dejaría de tener lo que tenía, por lo que toca a sus afecciones. No es necesario el testimonio externo para demostrar que todo ocurre de muy diverso modo; quien se mira a sí mismo lo sabe. Los que quieren que el alma sea parte de Dios dicen en vano que la mancha o torpeza que advertimos en los inicuos y la debilidad y enfermedad que advertimos en todos los hombres no le compete al alma por su naturaleza, sino por el cuerpo. Nada importa la causa de su enfermedad. ¿Cómo podría enfermar si fuese inmutable? Lo que es de verdad inmutable e incorruptible no puede mudarse ni corromperse al agregarse otra cosa; toda carne sería vulnerable, y no sólo la de Aquiles, como narran las

Así, también se refuta la opinión priscilianista. Puesto este sólido y verdadero principio, que cada uno advierte en sí mismo, se verá fácilmente que ni aquéllos ni éstos encuentran base para tejer sus fábulas. ¿Para qué vamos a detenernos en podar las ramas de este error, plagado de vanas palabras, cuando resulta más práctico extraer y extirpar su raíz? Sobre todo, teniendo en cuenta que tú te sientes satisfecho de que esos delirios fantásticos ya han quedado al descubierto entre vosotros.

CAPITULO II

AUNQUE EL ALMA HAYA SIDO HECHA POR DIOS DE LA NADA, LA VOLUNTAD DE DIOS NO ES LA NADA

2. Pero acerca del alma aún hay que insistir. Si podemos sostener que Dios la ha creado de la nada, ya que consta que no es una partícula o emanación de El, parece duro e impío decir que la voluntad de Dios es la nada, pues, porque El quiso, el alma ha sido creada [3]. Esto, sin embargo, no se refiere a la refutación de la vani-

tur, simul quoque Priscilliani dogma subvertit. Hoc enim uno firmissime constituto, quod et verissimum est, et in seipso unusquisque admonitus facillime agnoscit, neque illi, neque isti inveniunt unde suas fabulas texant. Quid autem opus est ire per amputandos ramos loquacissimi erroris, cuius radicem effodere atque exstirpare compendium est, cum præsertim et ipse gratuleris, iam illa fabulosissima deliramenta apud vos esse convicta?

II. 2. Sed de anima quæstionem adhuc usque versari, utrum eam Deus (quoniam particulam vel defluxionem eius non esse iam constat) ex nihilo creasse dicendus sit, eo quod durum et impium videatur voluntatem Dei dicere nihil esse, quo volente [670] creata est: hoc quidem iam non perti-

fábulas, si ningún accidente la tocase. Luego no es inmutabe aquella naturaleza que es mudable por algún modo, causa o parte. Y como Dios es de verdad y solamente inmutable, y sería un crimen creer otra cosa, se sigue que el alma no es parte de Dios» (*Epist.* 166,2,3). Son numerosos los textos que podemos citar, pero resulta interesante destacar que la prueba se basará constantemente en la diferencia entre el ser inmutable y el mudable (*De Gen. contra manich.* 2,8,11; *Sermo* 182,4); *De actis cum Felice manich.* 2,18; *De anima et ejus origine,* 1,4,4).

[3] Rechazada la teoría de la emanación, San Agustín no se va a pronunciar sobre el origen del alma, aunque lo parezca a primera vista, pues no sabe a qué carta quedarse. Trapé ha reflejado la indecisión del Santo Doctor en las líneas siguientes: La cuestión del origen del alma lo atormentó por mucho tiempo... Su mente oscila entre una suerte de traducianismo espiritual y el creacionismo (*Retract.* 1,1,3); era del sentir que ni la razón ni la Escritura ofrecían argumentos decisivos (*De anima et eius or.* 1); en todo caso, no oculta su preferencia por la segunda opinión (*Ep.* 166,8,25; 190,4,15), y trató de comprender la propagación del pecado original en una u otra hipótesis (*C. Iul.* 5,4,17) (*Patrología,* vol 3, p.493). De todos modos, tenemos que resaltar que la insistencia de Agustín sobre un tema que le preocupa y no ve su solución muestra el gran interés que tiene por destruir el sofisma de aquellos maestros que jugaban al equívoco, confundiendo la causa eficiente con la material

dad sacrílega de Prisciliano. Pues el alma, o ha sido hecha de la nada, o esto no puede sostenerse, ya que ha sido hecha por voluntad de Dios, voluntad que con toda certeza no es la nada. Pero, puesto que ha sido hecha y no es de la naturaleza de Dios, sin duda alguna se desmiente aquella herejía que defiende por encima de todo que el alma es de la naturaleza de Dios, herejía que, para poder hacerse escuchar, añade todo lo contrario de la falsedad. Pero como no es conveniente desdeñar o dejar sin discutir esta cuestión, hay que preguntar a estos que no quieren creer que el alma ha sido hecha de la nada, para no afirmar que la voluntad de Dios, por la que ha sido hecha, es la nada; hay que preguntarles, repito, si confiesan que ninguna criatura ha sido hecha de la nada. Si esto opinan, es de temer que traten de introducir otra naturaleza, que ni sea Dios ni sea la nada, como una especie de materia prima que, si Dios no la tuviere, no hubiera podido tener de dónde hacer lo que hizo. Pues cuando se indaga de dónde hizo Dios su criatura, se busca cierta materia; lo mismo que el artesano es totalmente incapaz de hacer lo que se espera de su oficio si no dispone de madera u otro material. Y cuando se responde «de la nada», ¿qué otra cosa se responde sino que ninguna materia prima existió que El no haya hecho, para que si algo quisiere hacer tuviera de dónde hacerlo, y si no lo tuviera nada podría hacer? Así, la materia del mundo, conocida siempre en lo mudable, ha sido hecha por El, lo mismo que el mundo. En consecuencia, dado el caso

net ad redarguendam Priscilliani sacrilegam vanitatem. Sive enim ex nihilo facta sit anima, sive hoc propterea dicendum non sit, quia Dei voluntate facta est, quæ voluntas utique non est nihil: tamen quia facta, et Dei natura non est, profecto hæresis illa refellitur, quæ animam primitus naturam Dei esse contendit, ut habeat unde concinnet ibi quidquid aliud falsitatis adiungit. Verum quia et istam quæstionem spernere et indiscussam relinquere non oportet, quærendum est ab istis, qui propterea nolunt animam ex nihilo factam credere, ne voluntatem Dei qua facta est nihil esse asserant, quærendum est ergo ab eis, utrum nullam creaturam ex nihilo factam esse fateantur. Si enim id putant, verendum est ne aliam quamdam naturam conentur inducere, quæ neque Deus sit, nec tamen nihil sit, quam velut materiam sibi subiectam nisi Deus haberet, unde faceret quidquid fecit invenire non posset. Nam dum quæritur unde creaturam suam Deus fecerit, quædam materies quæritur: sicuti est fabro lignum, vel quodlibet corpus, quod nisi habuerit, ea facere quæ ab eius arte expetuntur, omnino non poterit. Cum ergo respondetur: Ex nihilo, quid respondetur, nisi nullam ei subiectam fuisse materiam, quam ipse non fecerat, ut haberet unde faceret, si quid vellet, et quam nisi haberet, facere non valeret? Materies quippe mundi, quæ in rebus mutabilibus utcumque dignoscitur, ab ipso constituta est, a quo constitutus est mundus. Quapropter etsi fecit aliquid

de que Dios hizo o hace algo de una cosa cualquiera, no lo hizo ni lo hace de algo que El no haya hecho. Por consiguiente, y prescindiendo de momento de la naturaleza del alma, si confiesan que Dios ha hecho algo de la nada, piensen y vean que, lo que esto sea, lo ha hecho por su voluntad; no ha hecho cosa alguna coaccionado [4]; ni tampoco puede sostenerse que esa voluntad sea la nada, ya que por ella ha hecho algo de la nada. ¿Por qué, pues, temen afirmar del alma lo que no dudan decir de otras cosas? Pero si sostienen que sólo el alma ha sido hecha por voluntad de Dios, y todo lo restante no ha sido hecho por esa voluntad, ¿se puede decir mayor absurdo o mayor necedad? Porque si todo lo que ha hecho, lo ha hecho ciertamente por su voluntad, sin embargo, cuando esto decimos, no afirmamos que esa voluntad sea la nada. Así, pues, que apliquen esto también al alma.

CAPITULO III

Prosigue el mismo tema

3. Pero cuando se dice: «Dios ha hecho algo de la nada», no se dice otra cosa sino que no tenía materia de dónde hacerlo, y, sin embargo, lo hizo porque quiso; hasta tal punto, que en lo que

Deus aut facit ex alia quacumque re; non tamen ex ea re fecit aut facit, [671] quam ipse non fecerit. Quamobrem sequestrata paululum animæ natura, si fatentur Deum aliquid fecisse de nihilo, attendant et videant, quidquid illud est, eum voluntate fecisse; non enim aliquid fecisset invitus: nec tamen ideo eamdem voluntatem nihil esse, quia voluntate ab illo aliquid ex hihilo factum est. Cur ergo de anima timent dicere, quod de aliis quibuslibet rebus non dubitant dicere? Aut si animam tantummodo voluntate Dei perhibent factam, cetera eum non voluntate fecisse contendunt; quid absurdius, quid insanius dici potest? Quod si omnia quæ fecit, voluntate utique fecit; nec tamen, cum hoc dicimus, eamdem voluntatem nihil esse dicimus: hoc et de anima accipiant.

III. 3. Cum enim dicitur, Deus ex nihilo fecit, nihil aliud dicitur, nisi: Non erat unde faceret, et tamen quia voluit fecit. Usque adeo igitur in eo quod ex nihilo fecit, voluntas non nihil dicitur, ut ipsa præcipue commen-

[4] Un texto del comentario a los salmos deja bien patente la diferencia abismal entre el obrar de la criatura y el del Creador: *«El Señor hizo en el cielo y en la tierra, en el mar y en todos los abismos, todas las cosas que quiso.* ¿Quién las conocerá? ¿Quién enumerará las obras que hay del Señor en el cielo y en la tierra, en el mar y en todos los abismos? Por tanto, si no podemos conocerlas todas, indudablemente debemos retener y creer que todo lo que hay en el cielo, en la tierra, en el mar y en todos los abismos fue hecho por Dios porque *hizo todo lo que quiso en el cielo, en la tierra, en el mar y en todos los abismos,* según ya dijimos. No se vio obligado a hacer todo lo que hizo, sino que *hizo todo lo que*

Dios hizo de la nada resplandece precisamente la voluntad, que no es la nada. Pues al que se aplica: *con sólo quererlo, lo puedes todo,* ya tenga de dónde hacerlo o no lo tenga, le basta la voluntad, pues tiene sumo poder. Pero ¿cómo se asegura que al crear algo de la nada, la voluntad del Creador sea la nada, cuando precisamente algo puede ser creado de la nada, porque la voluntad del Creador es suficiente y no necesita materia alguna? Y aun en el caso de que quieran mantener que, no sólo el alma, sino ninguna criatura en absoluto, ha sido hecha de la nada, en razón de que Dios ha hecho algo, lo ha hecho por su voluntad, la cual no es la nada. Vean, en cuanto al cuerpo, de dónde ha sido hecho el hombre: según el testimonio de la Escritura, Dios lo hizo del barro o del polvo de la tierra, y sin la menor duda lo hizo por su voluntad; sin embargo, la voluntad de Dios ni es polvo ni es barro. Así como en lo que ha sido hecho del barro, aunque ha sido hecho por la voluntad, ésta no es barro, lo mismo en aquello que ha sido hecho de la nada, aunque hecho por la voluntad, ésta no es la nada.

CAPITULO IV

Los libros de Orígenes, eficaces para refutar el sabelianismo de Prisciliano

4. Ahora bien: cuando añades con dolor que entre vosotros algunos han pasado de la herejía de Prisciliano al error de Oríge-

detur. Nam cui dicitur: *Subest enim tibi cum voles posse* (Sap 12,18), sive adsit unde fiat, sive non adsit; sat est voluntas, ubi summa est potestas. Quomodo ergo in eo quod de nihilo creatur, voluntas creantis nihil esse perhibetur; cum propterea de nihilo creari aliquid possit, quia voluntas creantis etiam sine materia sibi sufficit? Quod si forte, non solum animam, sed nullam omnino creaturam volunt fateri ex nihilo factam, ideo quoniam quidquid Deus fecit, voluntate fecit, quæ voluntas utique non est nihil; respiciant unde secundum corpus factus sit homo. Certe enim, sicut Scriptura testatur, eum de limo vel de pulvere terræ Deus fecit (cf. Gen 2,7), et procul dubio voluntate fecit: nec tamen voluntas Dei pulvis aut limus est. Sicut ergo in eo quod ex limo factum est, quamvis voluntate sit factum, non est voluntas limus; ita in eo quod ex nihilo factum est, quamvis voluntate sit factum, non est voluntas nihil.

IV. 4. Iam vero quod dolendum addidisti, ex Priscilliani hæresi ad

quiso. La causa de todo lo que hizo es su voluntad. Tú construyes la casa porque, si no quieres hacerla, te quedas sin morada; la necesidad te obliga a construirla, no el libre querer. Te haces el vestido porque, si no te lo hicieses, andarías desnudo; luego la necesi dad te impele a hacer el vestido, no la libre voluntad. Plantas el monte de viñas, siembras

nes, y que de aquella peste no han podido ser curados, a no ser que la misma medicina contuviera algo de tipo enfermizo, este dolor que sientes no puede ser reprobado. Pero la verdad, y no la falsedad, debió desterrar la falsedad; pues este cambio es malo, no el evitarlo. Sin embargo, porque sobre el mismo Dios, Creador de todas las criaturas, esto es, sobre la misma Trinidad coeterna e inmutable, dices que los que os trajeron los libros de Orígenes os comunicaron la verdad, contra la que Prisciliano había resucitado el antiguo dogma de Sabelio, según el cual el mismo es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, esto es peor que lo que opina del alma, no queriendo concederle naturaleza propia y atreviéndose a afirmar con los maniqueos que es una partícula que fluye del mismo Dios, que torpemente se ha manchado y se ha envilecido. No poco bien ha recibido vuestra nación de esos libros, máxime cuando se había equivocado en lo fundamental, a saber: en mantener sentencias tan falsas y tan impías sobre el Creador y no sobre la criatura. Pues es saludable que los que se habían desviado de la fe se hayan convertido, y que los que todavía la ignoraban la hayan aprendido por esas discusiones y se muestren satisfechos de haberla aprendido [5]. Respecto a los errores, contenidos en esos libros, aunque compruebo que tú ya los has descubierto, sin embargo creo que

errorem Origenis apud vos homines fuisse delapsos, nec ab illa peste potuisse sanari, nisi et ipsa medicina morbidum aliquid intulisset; non est quidem dolor iste culpandus: veritas enim debuit, non falsitas pellere falsitatem; nam hoc, mutare est malum, non evitare. Verumtamen quia de ipso Deo creaturarum omnium conditore, hoc est, de ipsa coæterna et incommutabili Trinitate, ab eis qui ad vos libros Origenis attulerunt, id traditum esse commemoras quod veritas habet; contra quam veritatem Priscillianus Sabellianum antiquum dogma restituit, ibi ipse Pater qui Filius, qui et Spiritus sanctus perhibetur, hoc iste peior, quod etiam de anima ita sentit, ut non eam propriam velit habere naturam, sed de ipso Deo tanquam particulam defluere, et tam deformiter inquinari atque in deterius commutari cum Manichæis audeat affirmare: non parum boni ex libris illis provincia vestra percepit, in ea re maxime in qua capitaliter erratur; de Creatore quippe, non de creatura, tam falsa et tam nefaria sentiuntur. Sive ergo in hanc fidem *qui devia[672]verant restituti sunt, sive qui eam nondum noverant, illarum* disputationum lectione didicerunt, hoc se gaudeant didicisse quod sanum est. Quod autem et in eis erroris est, quanquam te cognovisse iam videam;

la semilla, porque, si no lo haces, no tendrás alimentos; todas estas cosas las haces forzado por la necesidad. Dios obró por bondad; no necesitó nada de lo que hizo; por eso *bizo todo lo que quiso»* (*Enarrat. in ps.* 134,10). No añadimos otras citas, pues la doctrina agustiniana fue sobradamente clara y constantemente mantenida.

[5] Véase la nota complementaria n.11: *Los Avito.*

donde mejor podrás aprender a disputar contra ellos es donde el error nació y no donde se ha propagado [6].

CAPITULO V

Rechaza la apocatástasis de los demonios

5. En cuanto me es posible, te recomiendo también que no pretendas saber absolutamente nada sobre la conversión del diablo y sus ángeles y su retorno al estado anterior [7]. No porque envidiemos al diablo y a los demonios, y de este modo casi nos asemejaríamos a su estado de malevolencia, pues sólo se mueven por los estímulos de la envidia, pretendiendo desviar nuestros caminos por los que tendemos a Dios, sino porque no debemos añadir nada que provenga de nuesta presunción, ya que la sentencia definitiva pertenece al sumo y veracísimo Juez. Pues El predijo que había de decir a los semejantes a los demonios: ***Id al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles.*** Aquí no debemos cambiar el término eterno por prolongado, ya que en otro lugar está escrito: ***Para siempre y por los siglos de los siglos,*** pues el intérprete latino no quiso traducir: eternamente y por la eternidad de la eternidad. Y como la palabra griega αἰών admite un doble significado, siglo y

tamen quemadmodum contra talia disseratur, ibi melius discere poteris, ubi error ipse et olim exortus est, et non olim proditus.

V. 5. Quantum possum tamen etiam ego commoneo, ut de diaboli angelorumque eius correctione et in pristinum statum reparatione sapere nihil audeas: non quia diabolo et dæmonibus invidemus, et eo modo quasi vicem malevolentiæ rependimus, cum illi non ob aliud nisi invidentiæ stimulis agitati, nostra itinera quibus in Deum tendimus perturbare conentur; sed quia ultimæ sententiæ summi et veracissimi Iudicis, ex nostra præsumptione addere nihil debemus. Ipse enim se similibus eorum dicturum esse prædixit: ***Ite in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius.*** Nec movere debet, ut hoc loco æternum pro diuturno accipiamus, quod alibi scriptum est: ***In aeternum et in saeculum saeculi*** (Ps 9,6). Latinus quippe interpres noluit dicere: In æternum et in æternum æterni. Sed quoniam id quod αἰών græce dicitur, et sæculum et æternum interpre-

[6] Sabemos que Orosio fue enviado a Palestina para perfeccionar su formación bíblico-teológica al lado de San Jerónimo: «Le he enseñado lo que he podido, y lo que no he podido, le he indicado dónde puede aprenderlo; le he aconsejado que acuda a ti. El ha aceptado mi consejo o mandato sumisamente y con gusto» (*Epist.* 166,1,2). Aunque en sentido estricto los errores de Orígenes y sus secuaces tuvieron origen en Alejandría, muy bien pudo el Obispo de Hipona decir al presbítero español que habían nacido en Tierra Santa, pues la polémica de finales del siglo IV se produjo allí, entre Epifanio y Jerónimo por una parte y Juan y Rufino por otra

[7] Véase la nota complementaria n.12: *La apocatástasis de los demonios.*

eternidad, otros intérpretes, por comodidad, tradujeron: «En los siglos y por los siglos de los siglos». Pero esto no se afirma en el lugar donde se dijo: ***Id al fuego eterno.*** No se lee αἰῶνα, sino αἰώνιον. Si se derivase de siglo, en latín habría que decir secular y no eterno, lo cual ningún intérprete se ha atrevido jamás a decir. Por eso, aunque en latín no se acostumbre llamar siglo sino a lo que tiene fin, y eterno a lo que no lo tiene, sin embargo el término αἰών unas veces significa eterno y otras siglo. Pero la palabra αἰώνιον, que se deriva de ese nombre, en cuanto sé, ni siquiera los mismos griegos la emplean si no es para indicar lo que no tiene fin. Nosotros, sin embargo, acostumbramos traducir αἰῶνα y αἰώνιον por eterno; pero αἰῶνα también significa siglo, mientras que αἰώνιον sólo significa eterno. Hay algunos que se atreven a emplear el término eternal, para que no se piense que en latín no se tiene un derivado de ese nombre [8].

6. Posiblemente los origenistas, siguiendo el uso de la Escritura, encuentren algún texto en el que αἰώνιον exprese algo que no tenga fin. Así, Dios, en los libros del Antiguo Testamento, dice de modo continuo: ***Esto será para vosotros un decreto eterno.*** Y aunque en griego se emplea el término αἰώνιον, mandaría frecuentemente ciertos sacramentos que habían de tener fin; pero, si pres-

tari potest, commodius alii interpretes transtulerunt: ***In saeculum et in saeculum saeculi.*** Sed non hoc dictum est ubi dictum est: ***Ite in ignem aeternum.*** Non enim dictum est αἰῶνα, sed αἰώνιον: quod si a sæculo declinatum esset, sæculare latine diceretur, non æternum, quod nemo interpres unquam ausus est dicere. Quapropter licet latine sæculum cum aliquo fine intellegatur, æternum vero nisi id quod sine fine est, non soleat appellari; αἰών autem græce aliquando æternum, aliquando sæculum significare intellegatur: tamen quod ex hoc nomine derivatur et appellatur αἰώνιον, nec ipsi Græci, quantum existimo, solent intellegere, nisi id quod non habet finem. Nos autem sive αἰῶνα sive αἰώνιον non solemus dicere nisi æternum; sed αἰῶνα dicimus et sæculum, αἰώνιον autem non nisi æternum. Quamvis quidam interdum etiam æternale audeant dicere, ne latinæ linguæ deesse videatur ab eodem nomine derivatio.

6. Et fortasse quidem secundum morem Scripturarum inveniant isti aliquid etiam αἰώνιον dictum, quod sine fine non sit, sicut Deus in libris Veteris Testamenti assidue dicit: ***Hoc vobis erit legitimum aeternum*** (Ex 28,43; Lev 16,34, etc.); quod græcus habet αἰώνιον: cum de talibus sacramentis eo modo sæpe præciperet, quæ finem fuerant habitura; quanquam

[8] San Agustín trata de precisar el significado de esas dos palabras griegas en su traducción latina. Aunque lo intenta, se las ve y se las desea. Para nosotros, como puede comprobarlo el lector, es una empresa imposible, pues no conseguimos establecer la adecuada correspondencia con los términos de nuestra lengua.

tamos mayor atención a esas expresiones, quizá se insinuaba que lo significado en aquellos sacramentos no tendría fin [9]. Así, pues, y para no divagar más, llamamos a Dios eterno no porque estas dos brevísimas sílabas lo sean, sino por lo que ellas significan. El Apóstol dijo: *tiempos eternos primeros y antiguos,* que en griego se lee: πρὸ χρόνων αἰώνιον; y en la carta a Tito escribe: *Dios, que no es mentiroso, prometió antes de los tiempos eternos la esperanza de la vida eterna.* A la inversa, cuando desde la creación del mundo parece que el tiempo tiene principio, ¿cómo puede ser eterno sino porque llamó eterno a lo que antes de sí no tiene tiempo alguno? [10].

CAPITULO VI

LAS PENAS DEL INFIERNO SON ETERNAS

7. Sin embargo, el que advierte prudentemente que la afirmación *Id al fuego eterno* se refiere a lo que no tiene fin, prueba lo

si diligentius dicta intellegantur, ea fortasse quæ illis sacramentis significabantur, finem non erant habitura. Ita enim, ne longius abeam, dicimus æternum Deum, non utique istas duas brevissimas syllabas, sed quod eis significatur. Et dixit Apostolus æterna tempora priora et antiqua (cf. 2 Tim 1,9), quod in græco legitur πρό χρόνων αἰωνίων. Ad Titum enim scribens ait: ***Spem vitae aeternae quam promisit non mendax Deus ante tempora aeterna*** (Tit 1,2). Cum autem retrorsum tempora a constitutione mundi habere videantur initium, **[673]** quomodo sunt æterna, nisi quia æterna dixit quæ ante se non habent ullum tempus?

VI. 7. Sed quisquis prudenter advertit quod dictum est: ***Ite in ignem aeternum,*** illud esse dictum quod non habet finem, a contrario probat eo

[9] Sobre los sacramentos en San Agustín, la materia de estudio es inagotable. Por ejemplo, el mismo Santo, aludiendo a los que se extrañan de la diversidad de ritos según los tiempos, escribe: «Sería demasiado largo estudiar convenientemente la variedad de los símbolos que por pertenecer a la divinidad se llaman sacramentos... Hay que decir a éstos que este cambio de los sacramentos del Antiguo Testamento y del Nuevo estaba también anunciado en las predicciones proféticas». Pues «era menester anunciar a Cristo en unos sacramentos antes de venir, y anunciarle en otros después de haber venido» (*Epist.* 138,1,7-8). Y comentando la aparición de los dos discípulos de Emaús, dice: «Les declaró las Escrituras y les mostró que convenía que padeciese Cristo y se cumpliesen todas las cosas que de El estaban escritas en la Ley de Moisés, en los profetas y en los salmos. Abarcó todo el Antiguo Testamento, pues todo él pregona a Cristo» (***In epist. Io. ad Part.***, tract.2,1). Este cristocentrismo le da juego para interpretar hechos, ceremonias y preceptos del Antiguo Testamento en sentido de eternidad. COUTURIER, C., ***«Sacramentun» et «mysterium» dans l'oeuvre de Saint Augustin,*** en ***Études Augustiniennes*** (París 1953) p.161 332; VAN DER MEER, F., ***Sacramentum chez saint Augustin:*** «La Maison-Dieu» 13 (1948) 50 65; MORÁN, J., ***La concepción de sacramento en San Agustín:*** «Estudio Agustiniano» 4 (1969) 321-364.

[10] Eternidad es un término que se aplica en sentido diverso a dos realidades radicalmente distintas: Dios y algunas criaturas. Respecto a Dios, implica la carencia de principio y de fin; en relación a ésos seres creados, indica que no tendrán fin, aunque hayan tenido principio (***Enarrat. in ps.*** 143,6). «La eternidad, simbolizada en el día octavo, no puede ni aumentar ni disminuir, y en ella siempre existe el hoy, porque nada sucede a otra cosa que haya fenecido. Y ese día de hoy no comienza al terminar el ayer ni termina al comenzar el mañana, sino que es un hoy eterno. Todas las cosas pasadas transcurrieron sin ponerse él y todas las futuras vendrán sin amanecer él» (*Sermo* 260C,7). La inmutabilidad desempeña, por tanto, un papel primordial: «Lo que es inmutable es eterno; pues es siempre del mismo modo. Pero lo que es mudable está sujeto al tiempo; no es siempre del mismo modo, y por eso no se llama eterno en sentido propio, pues lo que cambia no permanece y lo que no permanece no es eterno» (***De div. quaest. 83,*** q.19: PL 40,15; ***In Io evang.,*** tract 38,10). GUITTON, J., ***Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*** (París 1933).

contrario por el mismo pasaje evangélico, a saber: que los justos recibirán la vida eterna, ya que tampoco ésta tiene fin. Por eso concluyó: *Aquéllos irán al fuego eterno, pero los justos a la vida eterna.* En ambos casos se emplea el término griego αἰώνιον. Si, movidos por la compasión, creemos que el suplicio de los impíos tendrá fin, ¿qué hemos de creer del premio de los justos? Pues en ambas partes, en el mismo lugar, en la misma sentencia y con la misma palabra se dice eternidad. ¿Afirmaremos que también los justos de su estado de santidad y de la posesión de la vida eterna pueden caer de nuevo en la inmundicia del pecado y en la muerte? ¡Lejos esto de la ortodoxia de la fe cristiana! Pues a esos dos estados sin fin se aplica el término eterno. Además, por compadecernos de las penas del diablo, no vamos a dudar del reino de Cristo [11]. Por último, si eterno y eternal, es decir, αἰών y αἰώνιον, se emplean indistintamente en la Escritura para significar unas veces lo que no tiene fin y otras lo que tiene fin, ¿qué responderemos a las palabras del profeta Isaías, cuando escribió: *Su gusano no morirá y su fuego no se apagará?* Sea cual fuere la pena significada

ipso loco evangelico de vita æterna quam iusti accepturi sunt, non enim et ipsa habet finem. Ita enim conclusit: ***Ibunt illi in ambustionem aeternam; iusti autem, in vitam aeternam*** (Mt 25,41.46). In utroque græcus αἰώνιον habet. Si misericordia nos provocat credere, non futurum impiorum sine fine supplicium; quid de præmio iustorum credituri sumus, cum in utraque parte, eodem loco, eadem sententia, eodem verbo pronuntietur æternitas? An iterum etiam iustos ex illa sanctificatione et vita æterna in peccatorum immunditiam atque in mortem relapsuros esse dicemus? Absit hoc a christianæ fidei sanitate. Utrumque igitur sine fine dictum est æternum, hoc est, αἰώνιον, ne cum diaboli pœnas dolemus, de regno Christi dubitemus. Postremo si æternum et æternale, hoc est, αἰών et αἰώνιον, sub utroque intellectu in Scripturis poni solet, aliquando sine fine, aliquando cum fine; quid de illis prophetæ verbis responsuri sumus, ubi scriptum est: ***Vermis eorum non morietur, et ignis eorum non exstinguetur?*** (Is 66,24). Qualiscumque

[11] La comparación entre la suerte de los condenados y la de los santos sirve a San Agustín de argumento ***ad hominem*** para mantener la eternidad de las penas del infierno: «puesto que la vida eterna de los santos no tendrá fin, el suplicio eterno de quien lo merezca tampoco lo tendrá» (***De civ. Dei,*** 21,23; ***Enchiridion,*** 112).

con los términos gusano y fuego [12], ciertamente, si no muere ni se apaga, ha sido predicha sin fin; no otra cosa pretendía el Profeta al decir esto sino predecir que esa pena no tendría fin.

CAPITULO VII

Eternidad del reino de Cristo

8. También se dice esto mismo del reino de Cristo, no en cuanto que en el principio el Verbo Dios estaba con Dios, pues jamás nadie ha dudado que bajo este aspecto sea rey de todos los siglos, sino según la asunción del hombre y el misterio del mediador y la encarnación de la Virgen clarísimamente se afirma que su reino no tendrá fin. Así, el Angel, dirigiéndose a María, futura madre y a la vez virgen perpetua, entre otras cosas le dice: *Este será grande, y se llamará hijo del Altísimo, y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre, y reinará eternamente en la casa de Jacob, y su reino no tendrá fin.* ¿Cómo *su reino no tendrá fin* sino porque *reinará en la casa de Jacob?* Pues cuando dijo *eternamente,* a causa de la ambigüedad de esta palabra, añadió que *su reino no tendrá fin,* para que nadie piense que eterno significa aquí lo

pœna significata sit nomine vermis atque ignis; certe si non morietur nec exstinguetur, sine fine prædicta est, nec aliud agebat Propheta, cum hoc diceret, nisi ut eam sine fine prædiceret.

VII. 8. De regno etiam Christi, non secundum id quod in principio Verbum Deus apud Deum (cf. Io 1,1); nam illinc nemo unquam dubitavit, quod si rex omnium sæculorum, sed secundum hominis susceptionem et mediatoris sacramentum et ex virgine incarnationem, apertissime dictum est quod finem non sit habiturum, ubi angelus loquens ad Mariam matrem futuram virginemque mansuram, ait inter cetera: *Hic erit Magnus, et filius Altissimi vocabitur; et dabit illi Dominus Deus sedem David patris eius, et regnabit in domo Iacob in aeternum, et regni eius non erit finis* (Lc 1,32-33). Secundum quid *regni eius non erit finis,* nisi secundum id quod *regnabit in domo Iacob?* Nam hoc quod ait: *in aeternum;* propter ipsam ambiguitatem exposuit addendo, *regni eius non erit finis,* ne quisquam

[12] El Santo no se ha desentendido de este tema: «Eso de las penas de los malos, tanto el fuego inextinguible como el gusano imperecedero, lo han expuesto de diferentes modos los distintos autores. Unos refieren los dos al cuerpo, y otros los dos al alma, y unos terceros, el fuego *propiamente* al *cuerpo y el gusano metafóricamente* al alma, lo cual *parece más* verosímil Pero no es éste el lugar para discutir esa diferencia» (*De civ. Dei,* 20,22). Un poco más adelante, San Agusítín expondrá con mayor extensión estas opiniones; no se decide en favor de una de ellas, aunque se incline por ver en el fuego y en el gusano los tormentos que atañen al cuerpo: «Cuál de estos sentidos sea el verdadero, la realidad lo expresará más explícitamente cuando la ciencia de los santos será tan perfecta que éstos no necesitarán experimentar las penas para conocerlas, sino que les bastará su sabiduría, entonces colmada» (ibid., 21,9,2).

mismo que siglo, el cual tendrá fin [13]. ¿Por ventura el reino en la casa de Jacob y en el trono de David puede ser entendido si no es en la Iglesia y en aquel pueblo, que es su reino? A él se refiere el Apóstol: *Cuando entregue a Dios y Padre el reino,* a saber: cuando conduzca a sus santos a la contemplación del Padre y también a la suya, en cuanto que es Dios igual al Padre. Pues no entregó el reino de modo que él mismo lo perdiese; y, por cierto, no lo perdió, porque *el Padre ha dado al Hijo tener la vida en sí mismo,* la cual tampoco el Padre perdió. Por esto, si *su reino no tendrá fin,* en verdad sus santos, que son su reino, reinarán con El sin fin. En cuanto al texto del Apóstol: *Luego el fin, cuando entregue a Dios y Padre el reino,* se ha de entender este fin en sentido perfectivo, no derogatorio. Así, se dijo: *El fin de la ley es Cristo para la justificación de todo creyente,* esto es, para la perfección de la ley, no para su abolición; lo que también se expresa en aquel lugar: *No he venido a abolir la ley, sino a perfeccionarla* [14].

æternum hic sic acciperet, quemadmodum sæculum finem quandolibet habiturum. Numquid autem regnum in domo Iacob et in sede David intellegi potest, nisi in Ecclesia et in eo populo qui est regnum eius?, de quo etiam dicit Apostolus: *Cum tradiderit regnum Deo et Patri* (1 Cor 15,24), id est, cum perduxerit sanctos suos ad contemplationem Patris, utique et ad suam, secundum id quod Deus est æqualis Patri. Non enim sic tradit, ut ipse amittat, quia et *Pater dedit Filio habere vitam in semetipso* (Io 5,26), nec utique amisit ipse. Ac per hoc si regni eius non erit finis, profecto sancti eius qui sunt reganum eius, cum illo sine fine regnabunt. Quod autem illo loco dicit Apostolus: *Deinde* [674] *finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri,* ibi finem, non consumentem, sed perficientem significat, sicut dictum est: *Finis enim legis Christus, ad iustitiam omni credenti* (Rom 10,4), quo lex perficiatur, non quo aboleatur. Quod et illic significat, ubi ait: *Non veni legem solvere, sed adimplere* (Mt 5,17).

[13] San Agustín no parece referirse de modo claro a la herejía de Marcelo de Ancira. Este, antiarriano convencido, concibe a Dios como una mónada indivisible, y al Verbo, junto a El, como su *dýnamis,* que reposa en Dios como si estuviera en potencia y pasa al acto (*energía*) para crear el mundo. El Logos sería la facultad operativa de Dios. Sólo en el momento de la encarnación se convierte en Hijo, pues la mónada divina se dilata en una díada; y, con la efusión del Espíritu Santo, en una tríada. El proceso de retorno implica necesariamente que el reino de Cristo tendrá fin, una vez que ha cumplido su función creadora y salvífica con la victoria completa sobre los poderes del mal, ya que redimido el hombre y restituido a la inmortalidad, volverá El a estar en Dios como estaba antes de la creación; terminada su misión, quedará reabsorbido por la mónada originaria. SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma 1975) p.66-71; FONDEVILLA, J. M., *Las ideas cristológicas de Marcelo de Ancira* «Estudios Eclesiásticos» 27 (1953) 21-64. Iszak cree que el sambenito de hereje se debe o a los excesos de Fotino de Sirmio o a la exposición tendenciosa de Eusebio de Cesarea (*Marcello di Ancira,* en *Dizionario Ecclesiastico,* vol.2 [Turín 1955] p.816). Sin embargo, no podemos olvidar su condenación en el Concilio I de Constantinopla (ORTIZ DE URBINA, I., *Nicea y Constantinopla* [Vitoria 1969] p.206-210).

[14] En pocas palabras ha conseguido resumir C. Basevi el pensamiento del Santo Doctor, cuya riqueza de contenido a nadie se le escapa: «Queda claro, para San Agustín, que el punto de llegada del fiel, como del exegeta, no es Cristo, sino la Trinidad, sin embargo, el camino

CAPITULO VIII

El mundo no ha sido creado para purgar los pecados cometidos anteriormente en otra vida

9. No comprendo lo que dicen de las criaturas racionales, es decir, de los santos ángeles, de los demonios inmundos y de las almas de los hombres, que al de menor culpa correspondería un lugar más elevado. Con semejante insolencia pretenden convencer a la Iglesia de Cristo. Por el contrario, preferimos admitir que Dios no se ha determinado a crear el mundo a causa de los pecados de los espíritus racionales, a fin de que no se siga el absurdo de tener que poner dos soles, tres, o los que fueren necesarios, si con anterioridad gran número de espíritus hubiera cometido libremente una culpa a la que correspondería su inclusión en iguales cuerpos celestes del globo [15]. Pero por la bondad de Dios el mundo ha sido hecho, grande y bueno, por el Bien sumo e increado; en el cual se hicieron todas las cosas, verdaderamente buenas según su naturaleza, unas mejores que otras, ordenadas en diversos grados, desde las criaturas superiores hasta las ínfimas, para que de este modo existiesen no sólo las de mayor dignidad, sino todas, y su multitud tuviera un límite, que había de ser establecido por Dios, el Crea-

VIII. 9. Quod autem dicunt de rationalibus creaturis, id est, sanctis Angelis et immundis dæmonibus, et ipsis animabus hominum, quod maiorem locum minor culpa promeruerit, qua impudentia conentur Ecclesiæ Christi persuadere, non video. Melius itaque credimus, Deum non peccatis rationalium spirituum adductum esse ad fabricam mundi, ne illa sequantur absurda, quod duos soles, vel tres, vel quattor, vel quotquotlibet habere nobis esset necesse, si plurimum spirituum per liberum arbitrium tanta culpa præcederet, quanta illos in similibus corporum cælestium globis oporteret includi: sed factum esse mundum Dei bonitate, magnum, bonum, a summo et non facto bono; in quo fierent omnia bona valde secundum naturam, et aliis alia meliora, a summis creaturis usque ad infima distinctis gradibus ordinata, ut eo modo essent omnia, dum non essent sola potiora, et haberent eius numeri terminum, quem constituendum apud se vidit omnium naturarum creaturarum conditor Deus, qui ea non facta didi

es uno solo, porque una sola es la economía sacramentaria instituida por Dios: Cristo médico, mediador, y la Iglesia, que no es más que el mismo Cristo. Ahora bien: la figura de Cristo o el misterio de Cristo no solamente se sitúa en el centro de la teología sacramentaria y de la historia de la salvación, sino que ilumina y da sentido a los dos Testamentos; porque, ante todo, Cristo mismo quiso situarse en la línea espiritual de Moisés viniendo a perfeccionar la Ley, no a abrogarla; en segundo lugar, todo el Antiguo Testamento le prefigura, y sola mente en él se apoya la Nueva Alianza» (*San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento* [Pamplona 1977] p.181 182)

[15] Véase la nota complementaria n.13: *La preexistencia de las almas.*

dor de todas las naturalezas creadas, que las vio en sí mismo, pues no las conoció al ser hechas, sino que conocía que habían de ser hechas. Por consiguiente, se expresan inmoderadamente cuando dicen que todas las cosas, antes de manifestarse en sus formas y modos propios, antes de aparecer en sus respectivos órdenes, ya se encontraban hechas en la Sabiduría divina. Porque fueron hechas, ¿en el momento de hacerlas o antes de ser hechas? Pues las razones de todas las cosas que han de ser hechas pueden existir en la sabiduría de Dios, pero no las cosas hechas. Todas fueron hechas por ella, y ella no fue hecha, porque ella es el Verbo, del que se dice: *Todo fue hecho por El* [16]. Luego Dios conocía todo lo que hizo antes de hacerlo. No podemos afirmar que hizo lo que ignoraba y que lo conoció una vez hecho; que ignoraba lo que había de hacer y lo conoció después de haberlo hecho. Si dijéramos esto de cualquier artífice humano, diríamos un gran disparate. Así, pues, Dios conocía lo que había de hacer, no por ser hecho; conocía para hacerlo y no porque lo hizo. Por consiguiente, aunque ya fuesen conocidas, pues sólo el que las conoce puede hacerlas, sin embargo no comenzaron a ser hechas por ser conocidas para ser hechas, sino desde el instante en que fueron hechas, pues

cit, sed noverat esse facienda. Unde illud quod aiunt, in eius sapientia iam fuisse facta omnia, antequam in istas formas et modos proprios proferrentur, atque in suis ordinibus apparerent, non sobrie dicitur. Facta enim quando essent, antequam facta essent? Sed in Dei sapientia omnium faciendarum rerum rationes esse potuerunt, non tamen factæ. Omnia enim per ipsam facta sunt, non et ipsa facta est, quia et ipsa est Verbum de quo dicitur: *Omnia per ipsum facta sunt* (Io 1,3). Noverat ergo Deus omnia quæ fecit antequam faceret. Non enim possumus eum dicere ignorata fecisse, et ea non nisi facta didicisse; nescisse quid faceret, sed scisse quod fecit. Hoc enim si de aliquo artifice homine diceremus, insipientissime saperemus. Noverat ergo ea facienda, non facta: noverat ut facerat, non quia fecerat. Proinde quamvis iam nota essent, quia nisi a sciente non fierent;

[16] Es una de las ideas predilectas de San Agustín, que no se cansará de repetir: «En este *Principio,* ¡oh Dios!, *hiciste el cielo y la tierra,* en tu Verbo, en tu Hijo, en tu Virtud, en tu Sabiduría, en tu Verdad, hablando de modo admirable y obrando de igual modo... El que pueda, que te escuche cuando hablas interiormente, y yo confiadamente clamaré conforme a tu oráculo: *¡Qué excelsas son tus obras, Señor, y todas las has hecho con sabiduría!* Y ésta es el principio, y en este principio hiciste el cielo y la tierra» (*Conf.* 11,9,11). Nos parece más explícito otro pasaje en el que refuta a los maniqueos: «*En el principio hizo Dios el cielo y la tierra.* Preguntan en qué principio; y si en el mismo principio del tiempo hizo Dios el cielo y la tierra, ¿qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra? ¿Qué fue lo que repentinamente le agradó para hacer lo que nunca antes había hecho en los tiempos eternos? A éstos contestamos que Dios hizo el cielo y la tierra en el Principio, no en el principio del tiempo, sino en Cristo, ya que el Verbo, por quien y en quien fueron hechas todas las cosas, estaba junto el Padre» (*De Gen. c. manich.,* 1,2,3; *Conf.,* 12,20,29; *In Io. evang.,* tract. 1,5, *Contra Iul.,* 6,2,3).

sencillamente para ser hechas tenían que ser conocidas antes de ser hechas [17].

10. Pero cuando la Verdad, que no puede pensarse que carezca de ciencia o engañe a alguno, ha prometido para después de la resurrección de los cuerpos espirituales nuestra purificación, más aún, nuestra futura perfección hasta equipararnos a los ángeles, ¿cómo se afirma que los mismos santos ángeles, a los que nos asemejaremos una vez limpísimos, aún han de ser purgados de sus pecados? Y cuando Dios ha prometido un cielo nuevo y una tierra nueva como morada de los santos y limpios de toda mancha de este siglo, ¿con qué atrevimiento afirman que el mundo no existiría, es decir, el cielo y la tierra, si no fuera por la necesidad de purificación que tienen los espíritus racionales, los cuales no estarían en el cielo o en la tierra si no fuera a causa de sus pecados? ¿Para qué necesitarían los que ya están purificados un cielo nuevo y una tierra nueva si han de volver a aquel estado en el que se

non tamen facta esse cœperunt quæ ut fierent sciebantur, nisi post fierent, quæ ut recte fierent sciebantur antequam fierent.

10. Cum autem veritas, quæ neque opinatur incognita, nec aliquem fallit, purgationem nostram, immo vero et perfectionem etiam post resurrectionem corporum spiritualium usque ad Angelorum æqualitatem promittat futuram (cf. Lc 20,36), quomodo dicuntur ipsi sancti Angeli, quibus purgatissimi æquales erimus, adhuc a peccatis suis esse purgandi? Et cum cælum novum et terram novam polliceatur Deus **[675]** habitaculum sanctorum atque ab omni labe huius sæculi purgatorum (cf. Is 66,22), qua tandem affirmatur audacia, non futurum fuisse mundum, id est, cælum et terram, nisi propter necessitatem purgandorum spirituum rationalium, qui vel in cælo vel in terra non essent nisi pro meritis peccatorum? Quid ergo purgatis opus est cælo novo et terra nova, si purgati ad hoc restituuntur, ut

[17] La presciencia de todo lo creado y creable tiene necesariamente que darse en Dios: «No conoce todas sus criaturas, espirituales y corporales, porque existen, sino que existen porque las conoce. De hecho, no podía no conocer las cosas que un día habría de crear. Por tanto, porque las ha conocido, las ha creado, no porque las ha creado las ha conocido. Y después de haberlas creado, no las ha conocido de distinto modo de como las conocía antes de crearlas. Así, estos seres nada han añadido a su sabiduría; han venido a la existencia como y cuando fue oportuno, permaneciendo inmutable su sabiduría» (*De Trinit.*, 15,13,22). Este conocimiento previo e inmutable de las cosas no implica que éstas se encuentren en su misma realidad en Dios. El Santo aduce el siguiente ejemplo: los cuerpos tienen colores, que no hallamos en la Sabiduría divina, aunque en ella no falte «alguna razón de los colores, que habían de ser distribuidos a cada género de cuerpos, aunque no se llamase color esta razón en la Sabiduría» (*De Gen. ad lit.*, 4,5,11). Y continúa desarrollando el mismo pensamiento: ¿Dónde veía Dios todas las cosas que había de ordenar? «No podía divisarlas fuera de Sí mismo, al modo que nosotros contemplamos los cuerpos con los ojos, puesto que, cuando se ordenaban para que en adelante fuesen, todavía no existían. Tampoco divisaba estas cosas en Sí mismo, como vemos nosotros las imágenes sensibles de los cuerpos, que no están presentes a los ojos, ya que nosotros, imaginando, pensamos en los cuerpos o en las imágenes que de ellas vimos. Luego entonces, ¿de qué modo divisaba estas cosas, para que así las ordenase? ¿En qué forma? En aquella que El solo puede divisar» (ibid., 4,6,12).

encontraban antes del cielo y de la tierra, pero sin cielo ni tierra? En realidad, si esto fuera cierto, deberíamos tender esperanzados hasta lo que nos promete la Escritura. Y si después fuéramos trasladados a algo mejor, entonces sabríamos con mayor razón que ya habíamos estado allí; mientras que ahora no sólo lo creeríamos temerariamente, sino que también pretenderíamos enseñarlo con todo descaro. Pero ¿hay mayor absurdo que decir que el cielo y la tierra no existirían sino en cuanto estructura necesaria del mundo para los que se han de purificar, cuando la Escritura promete a los purificados otro cielo y otra tierra? [18]

11. Finalmente, sabemos que el sol, la luna y los otros astros son cuerpos celestes, pero no sabemos que estén animados. Si nos lo dicen los Libros Sagrados, lo creeremos [19]. Pues el testimonio de la Epístola del Apóstol, que copias, porque lo suelen citar, también puede aplicarse a solos los hombres, ya que en cada uno de ellos se encuentran todos los seres creados, no en su propia entidad, como son el cielo y la tierra y todo lo que en ellos existe, sino

sint quemadmodum fuerunt ante cælum et terram sine cælo et terra? Quod si omnino verum esset, nos usque ad illud quod promittit Scriptura spem nostram tendere deberemus. Et si inde essemus in aliquid melius transferendi, multo rationabilius hoc tunc iam ibi positi disceremus, quam nunc non solum temere crederemus, verum etiam impudenter docere conaremur. Quid est autem absurdius, quam dicere: Cælum et terra non essent, nisi necessaria esset mundi structura purgandis, cum alterum cælum et alteram terram promittat Scriptura purgatis?

11. Porro de sole et luna ceterisque sideribus, quod cælestia sint corpora videmus; quod animata sint non videmus. De divinis hoc Libris legatur, et credimus. Nam testimonium ex Apostoli Epistola quod ab eis dici solere posuisti, etiam de solis hominibus intellegi potest; quoniam in unoquoque homine est omnis creatura, non universaliter sicut est cælum et terra et

[18] Nos parece que M. Schmaus ha reflejado en breves líneas la idea primordial del Santo: «La fe en el cielo nuevo y en la tierra nueva es una confesión de la máxima dignidad de la materia. La materia será puesta algún día en un estado capaz de dar expresión no sólo al espíritu humano, sino también al espíritu divino. Esto será lo que le dé su máxima dignidad y belleza» (*Teología dogmática*, vol.7 [Madrid 1961] p.308). ¡Qué lejos está este pensamiento del concepto peyorativo de cárcel!

[19] Parece que el Obispo de Hipona no siempre estuvo tan convencido de su actual postura, aunque siempre se mostró sumamente prudente al respecto: «Suele preguntarse también si estos luminares del cielo, tan excelentes, están dotados sólo de cuerpo o tienen cierto espíritu propio que los gobierne. Se pregunta: ¿son vitalmente animados por él como es vivificada la carne por las almas de los animales, o por su sola presencia accidental? Aunque esto al presente no pueda fácilmente entenderse, creo, sin embargo, que en el decurso de la exposición de los Libros divinos podrá ofrecerse un lugar más oportuno donde, según las reglas de la santa autoridad, podamos, si no demostrar algo definitivamente cierto sobre este asunto, a lo menos patentizar que pueda ser creído lícitamente» (*De Gen ad lit.*, 2,18,38). De todos modos, su actitud será de dócil y reverente escucha a lo que enseñan las Escrituras Sagradas (ibid.).

de algún modo en general. Porque en el hombre existe la criatura racional, que demuestran o creen que la poseen los ángeles, y, por así decirlo, la sensitiva, de la cual no carecen las bestias (pues usan los sentidos y los impulsos sensitivos para apetecer lo útil y evitar su contrario), y la vegetativa, que está privada de sentidos, como puede apreciarse en los árboles, y también en nosotros crece el cuerpo sin que lo sintamos, y los cabellos no sienten cuando los cortamos y, sin embargo, crecen [20]. Pero la misma criatura corporal aparece con mayor claridad en nosotros, y aunque hecha y formada de la tierra, se encuentra en ella algunas partículas de todos los elementos de este modo corpóreo para el equilibrio de la salud. Pues los miembros se vigorizan a causa del calor, que procede del fuego, del cual también procede de la luz, que brilla por los ojos; y se llena de aire el recorrido de las venas, llamadas arterias, y las aberturas del pulmón; y sin la humedad no saldrían los esputos, y la sequedad agostaría la vida; también la misma sangre, llenando otras venas con su húmedo curso, se esparce como los arroyos y los ríos por todas las partes del cuerpo [21]. Así, no existe género

omnia quæ in eis sunt, sed generatim quodam modo: quia et rationalis in illo est, quam vel probantur habere Angeli, vel creduntur; et, ut ita dicam, sensualis, qua et bestiæ non carent: utuntur enim et sensibus et sensualibus motibus ad appetenda utilia et vitanda contraria, et vitalis privata sensu, qualis adverti in arboribus potest; nam et in nobis sine sensu nostro fiunt corporis incrementa, et capilli nec cum præciduntur sentiunt, et tamen crescunt. Iam vero ipsa corporalis creatura evidentius apparet in nobis, quæ licet ex terra facta atque formata sit, insunt tamen illi ex omnibus huius corporei mundi elementis quædam particulæ ad temperiem valetudinis. Nam et calore membra vegetantur, qui est ab igne, cuius etiam lux per oculos emicat; et aere venarum discursus, quas arterias vocant, atque spiramenta pulmonis implentur; et humor nisi esset, nulla sputamenta confluerent, vitamque absumeret siccitas. Nam et ipse sanguis humido lapsu alias

[20] Desde muy antiguo, por influjo de la filosofía hermética de los egipcios, el hombre ha sido considerado como un *microcosmos*, en el que se refleja o condensa todo el universo. San Agustín también se hace eco de esta afortunada intuición, que ha llegado hasta nosotros.

[21] Empédocles, en su física y antropología, conjugó los cuatro elementos o raíces de las cosas: el fuego, el aire, el agua y la tierra. Ninguno de estos elementos por separado es invención suya. «Pero a partir de él irán siempre unidos, hasta que en el siglo XVIII fueron destronados por la química moderna» (FRAILE, G., *Historia de la Filosofía*, vol.1 [Madrid 1956] p.164). Agustín recoge con la mayor naturalidad esta doctrina aplicada a los cuerpos. «Cuál sea su sustancia (la del alma), empero, no lo puedo decir; pues pienso que no es ninguna de las conocidas y ordinarias naturalezas que percibimos con los sentidos corporales. Creo, ciertamente, que no es tierra, ni agua, ni aire, ni fuego; ni un compuesto formado de todos ellos ni por sólo algunos. Y de la misma manera que, si me preguntas de qué se compone este árbol que tenemos a la vista, te diría que de los cuatro elementos de que constan todos los cuerpos; pero si continuaras preguntando de qué está hecha la tierra, el agua, el aire, el fuego, no hallaría qué responderte; así también, si me preguntas de qué está compuesto el hombre, te diré que de alma y cuerpo; y si insistes: y el cuerpo, ¿de qué?, te contestaré, de los cuatro elementos...» (*De quant. anim.*, 1,2; 31,62; *De serm. Dom. in monte,* 1,11,30).

alguno de criatura que no pueda encontrarse en el hombre; y, por eso, toda criatura gime y se aflige en él, esperando la revelación de los hijos de Dios [22]. También por la resurrección del cuerpo, aunque no en todos los hombres, toda criatura será liberada de la servidumbre de la corrupción, pues toda está en cada uno. Y aunque otra interpretación explique mejor este pasaje de la Carta apostólica, no por eso podemos concluir de dichas palabas que el sol, la luna y los astros giman hasta que al final de los siglos sean liberados de la servidumbre de la corrupción.

CAPITULO IX

La exégesis de un texto de Job es válida para otros de la Escritura

12. Ciertamente dije que si se encontrara en los Libros Sagrados, lo creeríamos. Pero no vayan a engañarte los que esto sostienen, pues suelen citar el pasaje del libro del santo Job, donde está

venas replens, quasi rivis et fluminibus per cuncta diffunditur. Ita nullum est creaturæ genus, quod non in homine possit agnosci: ac sic omnis creatura in eo congemiscit et dolet, revelationem filiorum Dei exspectans (cf. Rom 8,22-23); quæ per corporis etiam resurrectionem etsi non in omnibus hominibus, omnis tamen a corruptionis servitute liberatur, quia et in singulis omnis est. Et si quo alio modo melius potest idem locus apostolicarum Litterarum intellegi, non tamen ex eisdem verbis consequens est ut solem et lunam et sidera congemiscere credamus, donec in sæculi fine a corruptionis servi[676]tute liberentur.

IX. **12.** Sane quoniam dixi: De divinis Libris legatur, et credimus; ne te forsitan fallat quod de libro sancti Iob proferre assolent qui hæc asse-

[22] La concepción del hombre como microcosmos sirve al Santo Doctor para interpretar el pasaje de San Pablo (Rom 8,19-23) sobre la expectación angustiosa de la creación. El texto «ha de entenderse de tal modo que no pensemos que existe el sentido del dolor o del llanto en los árboles, en las hierbas, en las piedras y en las demás criaturas de tal condición, pues éste es el error maniqueo; ni tampoco pensemos que los ángeles santos están sometidos a la vanidad y, por tanto, juzguemos que ellos serán liberados de la servidumbre de la muerte, siendo así que no han de morir. Pero tengamos en cuenta que toda criatura se encierra sin impostura alguna en el mismo hombre. Porque no puede existir criatura alguna que no sea espiritual, como la que aparece en los ángeles, o animal, la cual también se manifiesta claramente en la vida de las bestias, o corporal, la cual puede observarse o palparse; y toda se halla reunida en el hombre, puesto que el hombre consta de espíritu, alma y cuerpo. Luego *la criatura espera la revelación de los hijos de Dios,* es decir, todo lo que ahora hay de enfermo en el hombre y está sometido a la corrupción, espera el descubrimiento de los hijos de Dios... Esta manifestación de los hijos de Dios la espera la criatura, que ahora, en el hombre, está sometida a la vanidad por el tiempo que se halla entregada a las cosas temporales, que pasan como sombra» (*Expos. q. prop. ex epist. ad Rom*, 53).

escrito: *¿Cómo será justo el hombre ante Dios o cómo se limpiará el nacido de mujer? Si manda a la luna y no luce, ni las estrellas son puras ante El, ¿cuánto menos el hombre, que es podredumbre, y el hijo del hombre, que es un gusano?*[23] De aquí, pues, pretenden deducir que las estrellas tienen un espíritu racional y no están limpias de pecado, y están en los cielos porque les corresponde un lugar mayor o mejor a causa de su menor culpa. Creo que esta opinión no se ha de admitir como si estuviera basada en la autoridad divina. Pues no pronunció la frase el mismo Job, del que se da en cierto modo un singular testimonio divino, según el cual *no pecó con sus labios ante el Señor,* sino que la pronunció uno de sus amigos, llamados *los consoladores de todos los males* y reprobados por la sentencia de Dios. Así como en el Evangelio, aunque sea totalmente verdadero todo lo que se dice, sin embargo no todo lo que se dice creemos que sea verdadero, ya que la escritura veraz del Evangelio atestigua muchos dichos de los judíos que son falsos e impíos; así también, en este libro, en el que se nos dice que han hablado muchas personas, hay que tener en cuenta no sólo lo que se dice, sino también quien lo dice, no sea que admitamos indistintamente como verdadero todo lo que está escrito en este

runt, ubi scriptum est: *Quomodo erit homo iustus coram Domino, vel quomodo se mundabit natus ex muliere?, si lunae praecipit, et non lucet, nec stellae sunt mundae ante eum; quanto magis homo putredo, et filius hominis vermis?* (Iob 25,4-6). Hinc enim volunt intellegi, et rationalem spiritum habere stellas, et mundas non esse a peccato: sed ideo in cælis esse, quia maiorem vel meliorem locum minor culpa promeruit. Non pro auctoritate divina istam sententiam recipiendam esse existimo: non enim eam ipse Iob enuntiavit, cui singulare quodam modo testimonium divinitus perhibetur, quod *non peccaverit labiis suis ante Dominum* (ib., 1,22); sed unus ex eius amicis, qui dicti sunt *consolatores malorum omnes* (ib., 16,2), et divina sententia reprobati sunt. Sicut autem in Evangelio, quamvis verum sit omnino quod dicta sint, non tamen omnia quæ dicta sunt vera esse creduntur; quoniam multa a Iudæis falsa et impia dicta esse verax Evangelii Scriptura testatur: sic in hoc libro, ubi multæ personæ locutæ esse narrantur, non solum quid dicatur, sed a quo etiam dicatur considerandum est;

[23] Anotando el pasaje del libro de Job, presenta Agustín el sentido alegórico del mismo. «¿Por ventura se insinúa aquí en sentido figurado la naturaleza del alma racional, para la que el sol inteligible es aquella Luz verdadera que ilumina a todo hombre? Y puesto que la luna tanto más ilumina las figuras terrenas cuanto más se aleja del sol, ya que, cuando se acerca al sol, desaparece lo terreno, entendemos que Dios ordena al alma, que, superando el nacimiento terreno y mortal, por el que su esplendor aparece a los que miran con sentido terreno, aparezca y se acerque y se someta a la Sabiduría y, gozosa con su luz secretísima, procure no obrar su justicia delante de los hombres, para ser vista por ellos, sino que cuando se gloríe, se gloríe en el Señor Porque también, cuando se hace visible a los hombres, hace visible el don del Creador. *Ni las estrellas son puras* ante El, en comparación de El» (*Annot. in Iob,* 25).

santo libro y tengamos que confesar, ¡no lo permita Dios!, que lo que sugería a su santo marido aquella mujer insensata era verdadero y justo, esto es, que maldijera a Dios y, muriendo, se librara de aquel tormento insoportable [24]. No por eso dije que aquellos amigos de Job, reprobados por Dios y culpados con razón por el mismo santo siervo de Dios, no pudieron decir algo verdadero; aunque lo que dijeron contra Job no era verdadero, sin embargo, el que sepa interpretar sabiamente esas afirmaciones, también puede sacar de sus palabras alguna sentencia correcta en favor de la verdad. Pero, si al investigar, queremos probar algo por el testimonio de los dichos sagrados, no se nos diga que también hay que creer lo que está escrito en el Evangelio, pues es posible que el evangelista refiera un dicho al que debemos dar crédito. Por ejemplo, allí se lee que los judíos afirmaron de Cristo el Señor: *¿Acaso no decimos con verdad que eres samaritano y estás endemoniado?* Cuanto más amamos a Cristo, con mayor energía rechazamos este insulto; con todo, los que tenemos por verdadera la narración evangélica no podemos dudar que fue proferido por los judíos; así, detestamos la blasfemia de los judíos sin negar la fe al evangelista que escribió esto. No sólo no creemos en virtud de la autoridad

ne passim quæ in sancto libro quolibet scripta sunt recipientes, cogamur fateri, quod absit, vera et iusta fuisse, quæ marito sancto mulier insipiens suggerebat, ut aliquid adversus Deum loquens ab illa intolerabili poena moriendo liberaretur (cf. ib., 11,9). Quod non ideo dixerim, quia illi amici a Domino reprobati, et ab ipso sancto Dei servo merito culpati, nihil veri loqui potuerunt: sed quia non omnia quæ locuti sunt, vera putanda sunt. Quamvis enim adversum Iob nihil verum dixerunt, potest tamen etiam ex eorum verbis aliquam sanam sententiam in testimonium veritatis assumere, qui novit sapienter dicta discernere: sed quando inquirentes, probari nobis aliquid volumus testimonio sanctorum eloquiorum, non nobis dicatur credendum esse etiam quod in Evangelio scriptum est, si forte evangelista eum hoc dixisse commemorat, cui fides habenda non est. Nam dictum est illic a Iudæis Domino Christo: *Nonne verum dicimus, quia Samaritanus es et daemonium habes?* (Io 8,48). Quam vocem tanto amplius detestamur, quanto nobis Christus est carior: emissam tamen esse a Iudæis dubitare non possumus, qui evangelicam narrationem verissimam credimus. Ita nec Evangelistæ derogamus fidem scribenti, et Iudæi vocem blasphemantis exsecramur. Nec solum impiis et nefandis hominibus, sed nec ipsis in fide

[24] San Agustín se ha preocupado, y mucho, de la interpretación correcta de la Sagrada Escritura. Como ejemplo inapreciable de su labor interpretativa podemos recordar los cuatro libros *De Doctrina Christiana,* en especial el tercero. Entre las directrices que ofrece no encontramos esta regla tan clara y sencilla: hay que fijarse no sólo en lo que se dice, sino también en quien lo dice. Posiblemente la omite por considerarla de sentido común. Cf. PRETE, B., *I principi esegetici di S. Agostino:* «Sapienza» 8 (1955) 553-594.

canónica a los impíos y nefandos, tampoco a los mismos pequeños en la fe, ni a los que aún son rudos e indoctos, que tal vez se les cita allí diciendo algo. Así, no debemos admitir por la autoridad evangélica la opinión del ciego de nacimiento, a quien el Señor abrió los ojos: *Sabemos que Dios no escucha a los pecadores,* no vayamos a oponernos a las mismas palabras del Señor, recogidas en el Evangelio, que con su divina voz aseguró de aquel que suplicaba: *Señor, apiádate de mí, que soy pecador,* que bajó del templo justificado, y no el fariseo, que recordaba sus méritos y se vanagloriaba de ellos. No se irrite éste, recientemente iluminado en la carne, si decimos que estaba en el noviciado de su fe, cuando aún ignoraba quién era el que le había sanado, y pronunció una sentencia poco sensata: *Dios no escucha a los pecadores.* También hallamos que los mismos apóstoles, elegidos entre todos los demás, en contacto directo con el Señor, y pendientes de sus labios, dijeron muchas cosas vituperables, que sería prolijo recordar, de tal modo que el bienaventurado Pedro, a causa de ciertas palabras suyas, no sólo mereció ser reprendido, sino también ser llamado Satanás.

CAPITULO X

LA JUSTICIA DE LOS ÁNGELES NO ES JUSTICIA COMPARADA CON LA DE DIOS

13. No me parece una sentencia impertinente sostener que, en comparación de la justicia de Dios, ni siquiera los santos ángeles en el cielo puedan ser llamados justos [25]. No han perdido la justicia por ser de este modo; sino, porque fueron hechos y no son Dios, no pueden tener tanta luz espiritual cuanta tiene Aquel que los ha hecho. Pues donde hay suma justicia, allí hay suma sabiduría. Y esto es Dios, de quien se dice: *A Dios, el único sabio.* Sin embargo, es otra cuestión la de saber cuánta justicia tengan los ángeles y cuánta no tengan. Los que son justos por participación, en comparación de El ni siquiera son justos.

CAPITULO XI

AGUSTÍN IGNORA EN QUÉ SE DIFERENCIAN LOS SERES CELESTES

14. Pero, como ya dije, una es esta cuestión y otra la de saber si los astros, el sol y la luna tienen espíritus racionales en sus cuerpos insignes y lúcidos. El que duda que sean cuerpos, ignora por completo qué es un cuerpo. Esto no nos interesa tanto que procuremos investigarlo con esmerado estudio, pues no sólo está alejado de nuestros sentidos y de la débil inteligencia humana, tampoco la misma Escritura habla de ello, como si su conocimiento nos estuviera preceptuado. Es más, para que no caigamos en fábulas sacrílegas por una imprudente opinión, la Sagrada Escritu-

parvulis atque adhuc rudibus et indoctis, qui forte ibi loquentes commemorantur, tanquam canonicæ auctoritati accommodamus fidem. Neque enim, quia ille cuius cæci nati oculos Dominus aperuerat, ait: *Scimus quia peccatores Deus non exaudit* (Io 9,31), ideo istam [677] sententiam pro evangelica auctoritate sic debemus accipere, ut ipsis Evangelio verbis Domini resistamus, qui eum qui dixit: *Domine, propitius esto mihi peccatori,* magis iustificatum descendisse de templo, quam Pharisæum iustitias suas commemorantem atque iactantem, divina voce firmavit (cf. Lc 18,10-14). Nec succenseat iste recens illuminatus in carne, quod eum diximus in suæ fidei tyrocinio, quando adhuc quis esset qui eum sanaverat nesciebat, minus circumspectam protulisse sententiam, *quia peccatores Deus non exaudit,* cum ipsi Apostoli, præ ceteris electi et Domini lateribus cohærentes eiusque ore pendentes, multa reperiantur improbanda dixisse, quæ commemorare prolixum est, ita ut beatus Petrus de quibusdam verbis suis, non solum reprehendi, sed etiam satanas appellari meruerit (cf. Mt 16,23).

X. 13. Quanquam in comparatione iustitiæ Dei, si nec sancti in cælis Angeli iusti esse dicantur, non mihi videtur importuna sententia: non quia ut hoc essent, a iustitia lapsi sunt, sed quia facti sunt, et Deus non sunt, tantumque spiritualis luminis habere non possunt, quantum habet ille a quo facti sunt. Ibi enim summa iustitia, ubi summa sapientia; et hoc Deus est, de quo dictum est: *Soli sapienti Deo* (Rom 16,27). Sed alia quæstio est, quantum iustitiæ ipsius capiant Angeli, quantumque non capiant. Cuius enim participatione iusti sunt, eius comparatione nec iusti sunt.

XI. 14. Sed alia est, ut dixi, ista quæstio; alia de sideribus et sole et luna, utrum vel rationales habeant spiritus in his conspicuis corporibus lucidisque: quæ corpora esse qui dubitat, quid sit omnino corpus ignorat. Neque ista multum ad nos pertinent, ut ea summo studio indagare curemus, quæ remota sunt a sensibus nostris et ab intellectu infirmitatis humanæ, nec in ipsis Scripturis ita posita, ut nobis eorum sit mandata cognitio. Immo vero ne præ[678]cipiti suspicione in fabulas sacrilegas irruamus, clamat Scriptura divina: *Altiora te ne quaesieris, et fortiora te ne*

[25] Esta apreciación del Santo responde perfectamente a los datos de la Revelación y de la recta razón: la distancia entre el Creador y la criatura, sin excluir la angélica, es abismal. Por eso Agustín, en la polémica pelagiana, afirmará: «Mas yo no quiero objetar a nuestro autor lo que otros le oponen, según dice, conviene a saber: "Que se iguala al hombre con Dios, cuando se afirma que está sin pecado". Como si el ángel, exento de pecado, pudiera compararse con Dios. Yo digo que, aun cuando tuviéramos nosotros la perfección de una justicia que no admitiera ningún aumento, nunca se igualará la criatura al Creador» (*De nat et. grat.*, 33,37).

ra advierte: *No busques lo que te sobrepasa y no trates de escrutar lo que excede tus fuerzas, pero lo que te ha mandado el Señor, medítalo siempre,* para que se vea que en esto es más culpable la presunción temeraria que la prudente ignorancia [26]. Ciertamente dice el Apóstol: *Ya sean los tronos, ya las dominaciones, ya los principados, ya las potestades.* Así, pues, creo firmísimamente que en la organización celeste existen los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades, y sostengo con inquebrantable fe que difieren algo entre sí. Pero para que me bajes del pedestal, pues piensas que soy un gran doctor, te diré que ignoro qué sean y en qué se diferencian entre sí [27]. En verdad, creo que por esta ignorancia no peligro, como peligraría por la desobediencia si desdeñara los preceptos del Señor. Y por eso opino que nuestros autores, que escribieron los Libros Sagrados bajo el influjo de Dios, no expusieron del todo estas cosas, sino que las tocaron y rozaron como de paso, para que si por ventura a alguno de nuestra misma condición le fuere mostrado, por una revelación más detallada,

scrutatus fueris; sed quae tibi praecipit Dominus, illa cogita semper (Eccli 3,22), ut magis in istis temeraria præsumptio, quam cauta ignoratio culpanda videatur. Certe ait Apostolus: *Sive Sedes, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates* (Col 1,16). Et esse itaque Sedes, Dominationes, Principatus, Potestates in cælestibus apparatibus, firmissime credo, et differre inter se aliquid indubitata fide teneo, sed, quo me contemnas, quem magnum putas esse doctorem, quænam ista sint, et quid inter se differant nescio. Nec ea sane ignorantia periclitari me puto, sicut inobœdientia, si Domini præcepta neglexero; et ideo puto Spiritu Dei per auctores nostros, scriptores sanctorum eloquiorum, non plene exposita, sed raptim tacta atque perstricta; ut si cui forte tali quales nos sumus, per altiorem revelationem aliquid huiusmodi fuerit demonstratum, non se inferiores fuisse cre-

[26] La moderación, que recomienda el Obispo de Hipona, es norma de elemental prudencia para los estudiosos de cualquier disciplina y, con mayor razón, de la sabiduría del cielo. «Ahora, pues, observando siempre la norma de la santa prudencia, nada debemos creer temerariamente sobre algún asunto oscuro, no sea que la verdad se descubra más tarde y, sin embargo, la odiemos por amor a nuestro error, aunque se nos demuestre que de ningún modo puede existir algo contrario a ella en los Libros Sagrados, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento» (*De Gen. ad lit.*, 2,18,38; 1,18,37). Con un ejemplo, el de la figura del cielo, esclarece la finalidad salvífica de la Escritura: «Nuestros autores sagrados conocieron sobre la figura del cielo lo que se conforma a la verdad, pero el Espíritu de Dios, que hablaba por medio de ellos, no quiso enseñar a los hombres estas cosas, que no reportaban utilidad alguna para la vida eterna» (ibid., 2,9,20). Pero es que, además, la excesiva curiosidad puede llevarnos a sostener como revelado un auténtico disparate, que produce un gran perjuicio a la veracidad de la fe cristiana entre los infieles conocedores de la materia (ibid., 1,19,39).

[27] El texto de San Pablo no sólo fue oscuro para San Agustín. Tampoco los exegetas modernos han encontrado una explicación convincente y, por eso, prefieren destacar, sin más detalles, el papel de Cristo en la creación. Por ejemplo, K. Staab prácticamente no dice nada (STAAB, K.-BROX, N., *Cartas a los Tesalonicenses. Cartas de la cautividad. Cartas pastorales* [Barcelona 1974] p.119-120).

algo sobre esto no se crea superior a los que nos han transmitido los dichos sagrados de las Escrituras canónicas. Cuanto más se perfecciona uno por su saber tanto más se ha de someter a aquellas Letras, que Dios puso como firmamento sobre todos los corazones humanos [28]. Así, no es necesario *saber más, sino saber sobriamente, como a cada uno Dios le ha otorgado según la medida de su fe.* Acaso otros más doctos te enseñarán estas cosas si les manifiestas tanto deseo de aprender cuanto afán de saber tienes [29]. No opines de lo desconocido por lo conocido; tampoco vayas a creer lo que no hay que creer, o no vayas a no creer lo que hay que creer. Es más, el único y verdadero Maestro, que ve en tu interior cómo trabajas por su Iglesia y El mismo puso en ti esto, te instruirá por medio de esas personas doctas o del modo que quisiere; El, que conoce perfectamente al que llama y se ha dignado otorgar la caridad, manifestará con mayor amplitud la verdad.

dat eos, per quos nobis canonicarum Scripturarum sancta præconia ministrata sunt. Quantum enim quisque sciendo profecerit, tanto se infra illas Litteras inveniet, quas Deus tanquam firmamentum supra omnia humana corda constituit. Non itaque opus est *plus sapere, sed sapere ad temperantiam, sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei* (Rom 12,3). Docebunt te ista fortasse doctiores, si ad illos afferas tantam discendi scientiam, quantam sciendi habes curam; ne incognita pro cognitis opineris, ne non credenda credas, vel credenda non credas. Immo docebit ille unus Magister et verus, sive per illos, sive quibus modis voluerit, qui te pro sua Ecclesia laborantem intus inspicit, ubi et hoc in te contulit: ipse reserabit latius veritatem, qui pulsantem pervidet, quam donare dignatus est, caritatem.

[28] Según Agustín, las Escrituras canónicas contienen las enseñanzas necesarias para la salvación del hombre (*De Doct. chr.*, 2,42,63; *Enarrat. in ps.*, 8,8; (*De civ. Dei*, 11,3; 18,40; *Serm.*, 95,1). Este se ha de someter a lo que dicen las Letras Sagradas por razón de su autoridad divina (*De civ. Dei*, 11,3; 18,42; *Conf.*, 13,15,16, *C. Faust.*, 32,19; *Epist.*, 93,10,35). Pero aún hay más, puesto que el Santo, en este párrafo, ha tocado otras cuestiones: la revelación privada y la condición moral de los escritores sagrados. ***a)*** Respecto a los hagiógrafos, el Obispo de Hipona no les regatea elogios, dando a entender que sus cualidades han de estar en consonancia con su misión excepcional. Así, les llama santos, grandes, divinos (*Enarrat. in ps.*, 8,8; *De util. cred.*, 5,12). Es lógico que nadie se crea superior a ellos, aunque reciba de Dios conocimientos especiales, que no afectan a la salud del género humano, pues, como ya hemos dicho, todos los encontramos en la Escritura, de modo que ni siquiera los obispos católicos pueden «mantener algo contra las Escrituras canónicas de Dios» (*De unit. Eccl.*, 11,28). ***b)*** Sobre la revelación privada prácticamente nada podemos añadir, cuando la cuestión de mayor importancia, la de la revelación pública, está en mantillas. La breve referencia de L. Cilleruelo nos parece elocuente: «En cuanto a la identificación de la inspiración con la revelación es un problema harto difícil, no sólo en San Agustín, sino en todos los autores antiguos, porque les faltaban medios para resolver las dificultades» (*Agustín y la Biblia.* Introducción general al volumen XV de las *Obras de San Agustín* [Madrid 1957] p.25).

[29] Recordamos lo que en la carta a San Jerónimo escribió de Orosio: «Le he enseñado lo que he podido. Cuando no he podido, le he mostrado cómo puede aprender. Y, en fin, le he exhortado a ir a ti. Recibió con gusto y docilidad mi consejo o precepto» (*Epist.*, 166,1,2).

REPLICA AL ADVERSARIO DE LA LEY Y LOS PROFETAS

Versión, introducción y notas de
TEODORO C. MADRID

INTRODUCCION

Esta obra de San Agustín, *Réplica al adversario de la ley y los profetas, en dos libros,* es una obra de madurez y de estudio. Importante por la defensa que hace en ella de la Sagrada Escritura y por la aclaración de muchos problemas. A la vez, es testimonio de la sagacidad y sentido especulativo teológico que San Agustín demuestra tener sobre la problemática maniquea, que había tratado ya en otras obras, y sobre la compleja controversia gnóstica. Todo lo cual vuelve a plantear ahora el *adversario* de la ley y los profetas con sus interpretaciones erróneas. Por otra parte, ha sido una obra muy poco estudiada en profundidad por los especialistas [1] y que, sin embargo, puede aportar no pocas sorpresas, tanto en su estilo como en su contenido, que no son nada fáciles de comprender y mucho menos de simplificar.

Ocasión de esta obra de San Agustín.—Lo dice en las primeras líneas de la obra (1,1) y en las *Revisiones* (2,58): Un libro herético que estaba en venta y se leía públicamente en la plaza Marítima de Cartago lo compraron unos hermanos, y se lo envían a San Agustín para que cuanto antes dé una contestación, siquiera brevemente.

Según esto, San Agustín no había tenido conocimiento de esta enseñanza, a pesar de su actividad bibliográfica como estudiante o visitante frecuente de Cartago. Por otra parte, aparece la libertad con que se enseñaba públicamente, a pesar de la prohibición del *Codex Theodosianus* [2] a toda secta o herejía, y que por esto el *adversario* se hacía pasar por cristiano (1,3). Pero como a Cristo hay que aceptarlo del todo como Dios verdadero y sumo (2,36), y no basta aparentar serlo como quiere todo hereje [3], porque también cualquier herejía cristiana tiene algo contra Cristo (1,3), San Agustín le contesta y le refuta detalladamente para que no sean engañados los sencillos que lo oyen (1,1; *Retractationes* 2,58).

Autor y título del panfleto.—San Agustín recibe este libro, cuyo autor es un hereje anónimo. Se trata de un panfleto asimismo anónimo, que San Agustín no está seguro en qué secta o herejía clasifi-

[1] El primer estudio monográfico acaba de ser publicado en alemán THOMAS RAVEAUX, *Augustinus, Contra adversarium legis et prophetarum. Analyse des Inhalts und Untersuchung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds* (Augustinus-Verlag, Würzburg 1987) xx + 224 págs.

[2] *Codex Theodosianus,* 16,5,34,66.

[3] *In Io. Evangelium,* tract.97,3.

car, o como prosélito de Manés, o de Marción, o de otros sectarios (1,1; 5; 2,40; *Retract.* 2,58)[4]. Para él no es ni un simple maniqueo ni un simple gnóstico, como lo indica el pensamiento del *adversario* sobre la creación del mundo por el Dios bueno de otra «naturaleza» o «materia» (1,1; 2,36; *Retract.* 2,58). Y San Agustín sabe muy bien lo que dice, porque conoce perfectamente la cosmogonía maniquea, según la cual la creación buena tiene una función soteriológica, como es la sujeción del poder de las tinieblas y la purificación de las almas, mientras que en la tesis del *adversario* es la negación radical de la creación; lo mismo que se advierte en Marción, para quien hay separación entre todo otro Dios y el mundo de los demiurgos. Pero el Dios de la creación ya se ve que es muy diferente del Dios de la gnosis, sin mezcla alguna entre el mundo y Dios[5]. Por otra parte, en las citas que hace el *adversario* de los apócrifos tampoco se le ve como simple maniqueo ni como simple marcionita (2,3)[6]. Por tanto, el texto del *adversario* es más bien un texto mixto o una mezcolanza de pensamientos fuertemente marcionitas, gnósticos y maniqueos. San Agustín utiliza argumentos antimaniqueos, aunque en un contexto cristiano antignóstico, antimarcionita y antimaniqueo, sosteniendo a la vez firmemente los argumentos de la tradición católica[7].

Es verdad que muchos argumentos son afines a los argumentos de sus obras *Contra Faustum Manichaeum* y *Contra Adimantum* (2,41); sin embargo, esta obra no está contada entre sus obras antimaniqueas[8], pero sí entre las obras polémicas, aunque alguno, desde Harnack[9], encuentre semejanzas con Patricio-Fabricio (2,40); F. G. Sirna cree casi poder identificarlo con Arnobio y la herejía marcionita; otros, como Maria Pia Ciccarese, lo aproximan a alguna secta gnóstica. Y lo más probable es que se trate de un gnóstico maniqueo del norte de Africa.

De todas formas, la polémica de San Agustín con el *adversario*

[4] Según las investigaciones modernas, el *adversario* no es ni maniqueo ni marcionita según Zahn; Harnack lo señala como un nuevo marcionita y patriciano; Scheidweiler, como arnobiano-marcionita; Maria Pia Ciccarese, como gnóstico; A. Trapè, como marcionita, en J. QUASTEN, *Patrología 3* (BAC n.422, Madrid 1981) p.469.

[5] Cf SAN IRENEO, *Adversus Haereses,* 4,33,2.

[6] 1 Cor 9,19-22 y 1 Cor 2,6. El *adversario* hace su exégesis de estos textos paulinos (2,3), pero sin que tenga nada que ver ni con marcionitas ni con maniqueos. Cf. SAN IRENEO, *Adv. Haer.*, 3,5,1.

[7] Cf. T. RAVEAUX, o.c., p.40ss.

[8] G. BARDY, *Manichéisme:* DThC (París 1927-9) col.1856-1857.

[9] A. HARNACK, *Von Marcion* (Leipzig 1924), con el análisis de Marción.

es como con un hereje (1,1) disfrazado de cristiano, y al que llama «blasfemo» (1,1; 10; 23; 29; 32; 35-36), «vanidoso» (1,10; 2,35); «impío» (1,2; 32; 50), «peste» (2,4; 6), «ignorante» (1,17; 2,12; 13), «miserable» (1,52; 2,29), «que escribe como un necio» (1,11), o «con vanidad escolar» (1,29), «con ceguera admirable» (1,43; 2,1), etc.

El título.—El panfleto anónimo tampoco tiene título alguno, pero San Agustín, al replicarle, le da el título de *Réplica al adversario de la ley y los profetas, en dos libros.* Este título que ofrece San Agustín plantea dos preguntas: ¿apunta a una persona o secta concreta? o, con ese título y epígrafe, ¿quiere refutar en general cualquier error contra el Antiguo Testamento, y en este sentido ese título parece fundamental?

En primer lugar, está claro que San Agustín, después de haberlo investigado, no quiere identificar a nadie en concreto como *adversario* personal (1,1; 17; 2,40-41). Sin embargo, San Agustín se está refiriendo a toda la Sagrada Escritura de los judíos[10]. Además, remite a sus escritos *Contra Faustum Manichaeum* y *Contra Adimantum* (2,41; 1,1; 5; 2,40), advirtiendo que son diversas las sectas que condenan la ley y los profetas o interpretan mal ambos testamentos[11], y que muchos argumentos son los mismos ya escritos por él, que, leyéndolos, no es necesario repetir (2,41-42).

Finalidad de esta obra.—San Agustín atiende al ruego que le han hecho los hermanos de Cartago, pero responde generosamente, porque le pedían una respuesta breve y compendiada y les ha contestado con detalle y extensamente con dos libros, ya que ha visto la utilidad que puede proporcionar todo esclarecimiento del error para que lo eviten hasta los más sencillos e incautos. Sin embargo, al cumplir con esta obra de caridad y de apostolado pastoral, utiliza en la exposición muchas ideas que había desarrollado antes ampliamente desde el año 392 en *Contra Adimantum* y en 397-398 *Contra Faustum Manichaeum,* como lo advierte (2,41). Por otra parte, la interpretación torcida del *adversario* le obliga a corregirle exponiendo diversos puntos especulativos, sobre todo

[10] *Contra Epist. Petiliani,* 3,4,12, dice que por la ley y los profetas se entiende al Antiguo Testamento y todos los profetas hasta San Juan, incluidos los Salmos (3,4,38); y lo mismo en *Contra Gaudentium,* 1,31,38.

[11] De hecho, según Tertuliano, también el marcionita tiene como principio principal la separación de la ley y el evangelio *(Adv. Marcionem,* 1,19,4); por otra parte, el *adversario* rechaza a Dios como creador del mundo, mientras que los maniqueos, que no admiten el Génesis, afirman que el Dios bueno hizo el mundo... (1,1; 2,36; *Retract.*, 2,58); y, por tanto, el *adversario* no es simplemente un maniqueo, a pesar de sus cosmogonías *(De Haeresibus,* 46,6).

desarrollando detalladamente la interpretación literal del Génesis comenzada en el año 393 y concluida en el 415, con las normas *De Doctrina christiana.* Aquí, San Agustín arguye, además, desde el mismo campo del *adversario* (1,7), y reclama una visión crítica sana de la pedagogía de Dios a través de la historia en la obra de la creación [12].

Fecha y lugar.—Para la fecha en la que San Agustín escribe esta obra como réplica al *adversario,* hay que tener en cuenta las referencias que en ella hace a Fabricio-Patricio de Roma (2,41), al *Contra Faustum Manichaeum,* escrito entre 397-398, y el *Contra Adimantum,* escrito en el 392, así como la cita del libro 14 de *La ciudad de Dios* (1,18), que fue escrito después del año 417. Por otra parte, según el lugar de las *Revisiones* (2,58), la *Réplica al adversario de la ley y los profetas* fue escrita entre el 418 y 422, y teniendo además en cuenta que en esta obra estudia el texto del Génesis 2,7, texto que había tratado en la obra *De anima et eius origine* (1,17), cuyo libro primero lo escribió a finales del año 419 y es ya una réplica al *adversario* (1,14,19), se sigue que este panfleto del *adversario* de Cartago le ha recordado estas ideas en el viaje que tuvo que hacer a Cartago en diciembre del año 419 [13]; de vuelta a Hipona, escribe aquí la *Réplica al adversario de la ley y los profetas, en dos libros,* en la primavera del 420.

Estructura y contenido.—San Agustín, en la *Réplica,* no se ciñe estrictamente al orden del panfleto, sino que se fija más bien en los temas de la discusión (2,35). Por eso, en el primer libro se ocupa sobre todo de la crítica del *adversario* al Antiguo Testamento, mientras que en el segundo se ocupa del Nuevo (2,1). Al tratar el primer libro de algunas cuestiones, da idea de los problemas complejos que toca, por ejemplo: *problemas y dificultades que presenta el relato de la creación* (1,2-17). San Agustín tiene muy en cuenta la controversia antimaniquea, las cosmogonías, la tradición de la Iglesia y utiliza a la vez pensamientos de influencia platónica (1,4-5); incluso emplea argumentos de orden físico para defender la información bíblica de la creación (1,17), siempre bien apoyado en el texto bíblico para que el *adversario* no encuentre resquicio para replicar (1,11-13). Por eso puede dar la impresión de que ataca a un maniqueo (1,9-11; 15-16; 17); sin

[12] Cf. T. Raveaux, o.c., p.76-81

[13] O. Perler, *Les voyages de Saint Augustin,* p.470.

embargo, también utiliza argumentos catalogados dentro de la tradición gnóstica en general (1,2; 14-15;17), porque ve que el *adversario* conoce la crítica veterotestamentaria y la utiliza [14].

Las dificultades sobre el árbol del conocimiento en el Paraíso (Gén 2,16) *y la caída en el pecado* (1,18-28).—Como el *adversario* hace algunas afirmaciones que a San Agustín le parecen problemas serios, que son trasunto de la tradición gnóstica, sabe aprovechar la ocasión para replicar e iluminar a la vez con toda clase de argumentos.

Los castigos del Dios del Antiguo Testamento (1,28-37).—En la caída están bien claras las palabras que anuncian los castigos concretos de Dios-Creador al hombre transgresor, pero la interpretación del *adversario* da pie a San Agustín para refutarle con el texto bíblico.

El problema de los sacrificios (1,37-39).—Lo mismo le ocurre al *adversario* con el problema de los sacrificios, que ve en ellos una prueba de inferioridad en el Creador; en consecuencia, se suprimen en el Nuevo Testamento.

Los afectos de Dios (1,40-44).—No sólo los castigos y los sacrificios, también los afectos del Creador, son para el *adversario* una prueba de inferioridad. En el AT se refieren afectos de arrepentimiento, ira, celo, misericordia, olvido-distracción de Dios, como si fueran cambios defectuosos en Dios. La crítica a estos textos es muy antigua y amplia, y el *adversario* intenta apoyar su argumentación, que San Agustín sabe llevar hábilmente a su recto sentido, coincidiendo con Orígenes, Tertuliano o San Efrén [15]. Lo mismo le ocurre al *adversario* con el significado del diluvio (1,45).

Dios y las preguntas sobre el origen del mal (1,46-49).—En esta ocasión nuevamente el *adversario* resalta la inferioridad de Dios para desfigurar la relación entre Dios y el mal con textos falsos de Isaías (1,2-4; 45,7) y de Mateo (7,17-18), que San Agustín le rectifica con citas exactas y exégesis seria, pero que el *adversario* explica con su tesis del dualismo para llevar la oposición a los dos Testamentos.

Cuestiones de exégesis alegórica (1,50-50; 2,34).—Finalmente,

[14] Cf. Nota complementaria n.14: *Las obras de Dios y el descanso el día séptimo*

[15] San Agustín dice sobre el arrepentimiento de Dios: «En Dios se denomina arrepentimiento al cambio de sentencia. Esto no es inicuo, sino justo. ¿Por qué justo? Cambió el reo, permutó el juez la sentencia. No te aterrorices. Cambió la sentencia, no la justicia. La justicia permanece íntegra, porque quien es justo debe perdonar a quien ha cambiado. Como no perdona al obstinado, así perdona a quien se ha convertido» *(Sermón* 22,6-7).

al plantear el *adversario* cuestiones de exégesis, no le falta alguna originalidad, porque no va contra toda alegoría, sino sólo contra la que no tiene belleza o calidad estética.

San Pablo y el Antiguo Testamento (2,1-3; 3-6 y 9-33).—El *adversario* quiere enfrentar a San Pablo con el AT, sobre todo con los Patriarcas y Profetas, tema importante en las controversias, pero San Agustín le deshace ese esquema ficticio de hermenéutica con unas sencillas contraposiciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento (2,35-38) [16].

Correcciones y paralelismos.—Desde un principio, San Agustín advierte que el *adversario* utiliza un canon bíblico apócrifo, se sirve de textos apócrifos (tal vez marcionitas o maniqueos). Hay muestras de San Lucas en 2,39; de San Mateo en 2,15; 20; de San Juan en 2,10; 16-17; de las Cartas pastorales en 2,1; 13; por tanto, las citas son apócrifas (1,39); incluso en 2,14 cita expresamente el *logion* 52 del evangelio de Santo Tomás. San Agustín le corrige, y especialmente en cuatro pasajes con la traducción latina según el texto griego [17]: 1 Cor 10,20; Jer 45,7; Jn 1,17 y 10,8 [18].

En cuanto a los paralelismos, es muy notable la relación que hay entre esta obra y *De Genesi ad litteram; De Genesi ad litteram opus imperfectum; Confessiones,* 11-13; *De civitate Dei,* 11. Y como el *adversario* aduce argumentos de la cosmogonía maniquea, también son frecuentes los paralelismos con *De Genesi contra manichaeos, Contra Faustum Manichaeum* y *Contra Adimantum.*

16 Además de la Biblia y del escrito que le han enviado, San Agustín cita a CICERON, *De oratione,* 3,164, en 1,52.

17 *De Doctrina christiana,* 2,8,12; 2,11,16.

18 Los textos son: 1 Cor 10,20: «sed quae immolant, daemoniis et non Deo immolant», en *C. adv. leg.,* 1,38 y en *C. Adimantum,* 14. En la Vulgata: «sed quae immolant gentes daemoniis immolant et non Deo». Jer 45,7: «Ego creans lucem et faciens tenebras, faciens pacem et creans mala» (*C. adv. leg.,* 1,49); en *C. Adimantum,* 27: «ego sum Deus, qui facio pacem et constituo mala». En la Vulgata: «formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum». Jn 1,17: «Lex per Moysen data est, gratia et caritas per Iesum Christum facta est», en *C. adv. leg.,* 2,10. Igual en la *Vulgata.* Jn 10,8: «Omnes quotquot venerunt fures sunt et latrones», en *C. adv. leg.,* 2,16, y lo mismo en la Vulgata; pero lo cita de otra forma en *Contra Faustum Manichaeum,* 16,12: «et ommes, qui ante Christum venerunt, fures fuisse et latrones». Desde el año 400, San Agustín aprovecha la Vulgata, aunque también tiene en cuenta las variantes de otras traducciones. Cf. Nota complementaria n.15: *San Agustín y el gnosticismo.*

BIBLIOGRAFIA

Texto: Ed. MIGNE: PL 42,603-666.

Ediciones:

CORPUS CHRISTIANORUM LATINORUM (CCL) 59 (Turnholti 1985) 1-131.
MAURINA, t.10, 659.
VENECIANA, t.8, 549.
VIENENSE o Corpus de Viena.

Traducciones:

Alemana: A. HARNACK, en *Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche,* texto y revisión en 1920-1924 (Leipzig).
Francesa: M. BURLEREAUX, en ed. Bar-le-Duc 1864, t.14, 479-530.

Estudios:

CAMELOT, F.-Th., *Sacramentum. Notes de théologie sacramentaire augustinienne:* «Revue Thomiste» 57 (1957) 429-449.

CICCARESE, MARIA PIA, *Un testo gnostico confutato da Agostino:* «Vetera Christianorum» 15 (1958) 23-44.

ID., *Sulla tradizione manoscritta del «Contra Advers. legis el prophetarum» di Agostino:* «Studi storico-religiosi» 1 (1977) 325-338, y en REAug 25 (1979) 324.

FOLLIET, G., *Les Citations de Actes 17,28 et Tite 1,12 chez Augustin:* «Revue des Études Augustiniennes» 11 (1965) 293-295.

HARNACK, ADOLF VON, *Marcion. Das Evangelium von Freunden Gnott.* Eine Monographie für Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, 1920-1924. Texte und Untersuchungen BD 45 (Leipzig). Impresión anast. (Darmstadt, Wissensch. Buschgesellschaft [1960], 18,236-456; u. *Neue Studien zu Marcion,* 1-28.

PUECH, HENRI-CHARLES, *Doctrines éxotériques et thèmes gnostiques dans «l'Évangile selon Thomas», christologie et sotériologie,* en *Annuaire du Collège de France,* 72 année (1972) 287-322.

RIEDIMGER, RUDOLF, *Zur antimarkionitischen Polemik des Klemens von Alexandrias:* «Vigeliae Christianae» 29 (1975) 15.

RAVEAUX, THOMAS, *Adversarium legis et prophetarum (Contra) Augustinus-Lexicon,* vol.1 (Stuttgart 1986) col. 107-112.

ID., *Augustinus, Contra adversarium legis el prophetarum. Analyse des Inhalts und Untersuchung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds* (Augustinus-Verlag. Würzburg 1987), xx + 224 págs.

TESTIMONIO DEL MISMO SAN AGUSTIN

Tomado del libro de las *Revisiones (Retractationes* 2,38)

Por entonces [1] leían en Cartago, a un grupo de oyentes muy atentos que se reunían en la plaza Marítima, un libro de cierto hereje o marcionita o de otra secta [2], cuyo error opina que Dios no creó este mundo ni que el Dios de la ley dada por medio de Moisés y de los Profetas, que pertenecen a la misma ley, es el Dios verdadero, sino un pésimo *démon*. Algunos hermanos, cristianos celosísimos, llegaron a conseguirlo y me lo enviaron para que lo refutara sin ninguna dilación, rogando encarecidamente que yo no tardara en responder. Lo he refutado en dos libros, que he titulado: *Réplica al adversario de la ley y los profetas*, porque el manuscrito que me enviaron no tiene el nombre del autor.

Esta obra comienza así: *Libro quem misistis, fratres dilectissimi* («Al libro que me habéis enviado, hermanos queridísimos»).

EX LIBRIS RETRACTATIONUM (II 58[84])

[PL 32,654] *(CSEL 36,197)*

Contra Adversarium Legis et Prophetarum, libri duo.

Interea liber quidam cuiusdam hæretici sive Marcionistæ, sive cuiuslibet eorum quorum error opinatur quod istum mundum non Deus fecerit, nec Deus Legis quæ data est per Moysen, et Prophetarum ad eamdem Legem pertinentium, verus sit Deus, sed pessimus dæmon; cum apud Carthaginem multis confluentibus et attentissime audientibus, in platea maritima legeretur, pervenerunt ad eum fratres studiosissime christiani, eumque mihi redarguendum sine ulla dilatione miserunt, multum rogantes, ut nec ego respondere differrem. Refelli eum libris duobus, quos ideo prænotavi, *Contra Adversarium Legis et Prophetarum*, quia codex ipse qui missus est, nomen non habebat auctoris. Hoc opus sic incipit: *Libro quem misistis, fratres dilectissimi.*

[1] Hacia el año 419-420.

[2] El panfleto no tenía título ni autor; era un anónimo, tal vez porque pretendía aparecer como cristiano, y así poder enseñar públicamente a pesar de la prohibición del *Codex* teodosiano (16,5,34,66) a todo lo que fuera secta o herejía.

TESTIMONIO DE CASIODORO

Tomado de la obra Instrucción de las letras divinas, c. 1

(PL 70)

Agustín escribió además *Contra Fausto Maniqueo*, treinta y tres libros, en cuyo trato compartió también su depravación supersticiosísima, y disputó admirablemente por cierto sobre *El libro del Génesis*. De igual modo, el predicho varón escribió dos libros, a los que tituló *Réplica al adversario de la ley y los profetas*, donde de la misma forma resolvió muchos puntos sobre las cuestiones de ley divina. Contra quienes brilló de tal modo por el fervor de su piedad que habló contra ellos más diligente y vivazmente que disputó contra otras herejías [3].

Cassiodorus, *De institutione litterarum* c.I

[PL 70]

(Augustinus) scripsit etiam contra Faustum Manichaeum triginta tres libros ubi et eius nequissimam prauitatem manifesta ratione conuiuit, et de libro Genesis iterum mirabiliter disputauit. Pari quoque modo duos libros uir praedictus effecit, quibus titulum posuit *Contra inimicum legis et prophetarum*, ubi simili modo multa de legis diuinae quaestionibus enodauit. Contra quos ita feruore pietatis incanduit, ut diligentius atque uiuacius aduersus eos dixerit, quam contra haereses alias disputauit.

[3] Casiodoro da a entender que la obra *Cont. Adv. legis et proph* va contra los maniqueos. También los Maurinos y Migne lo relacionan con las obras antimaniqueas *ex professo* o por referencia: *De libero arbitrio libri III; De Genesi contra Manichaeos libri II; De moribus Eccl. Cath., et de moribus manichaeorum libri II; De vera religione liber I;* multa contra eosdem in libris *Confess.; Enarratio in ps.* 140; *Sermo* 1.2.12.50.153 182 237, liber *De Agone christiano;* liber *De continentia; Epistulae* 79 et 236 (PL 42,601 602).

REPLICA AL ADVERSARIO DE LA LEY Y LOS PROFETAS

LIBRO PRIMERO

San Agustín defiende los pasajes del Antiguo Testamento que el adversario de la ley y los profetas censura calumniosamente.

CAPITULO I

MOTIVO Y PLAN

1 1. En primer lugar, he indicado de qué error se trata para responder compendiadamente, en cuanto pudiese, al libro que me habéis enviado, hermanos carísimos, escrito no sé por qué hereje. Según me habéis escrito, cómo el presente manuscrito estaba expuesto a la venta en la plaza Marítima, y era leído a las multitudes que concurrían con curiosidad peligrosa y con agrado. En realidad, los maniqueos no son los únicos que condenan la ley y los profetas, sino también los marcionitas y algunos otros, cuyas sectas no se han dado a conocer tanto a los pueblos cristianos [1]. Ahora bien:

CONTRA ADVERSARIUM LEGIS ET PROPHETARUM

Libri duo

LIBER PRIMUS

[PL 42,603] *(CCL 49,35)*

I. 1. Libro, quem misistis, fratres dilectissimi, nescio cuius hæretici, invento, sicut scripsistis, in platea maritima, cum venalis codex ipse ferretur, et concurrentibus turbis periculosa curiositate et delectatione legeretur, ut quanto possem compendio responderem, prius quæsivi cuiusnam esset erroris. Non enim soli Manichæi Legem Prophetasque condemnant; sed et Marcionistæ, et alii nonnulli quorum sectæ non ita innotuerunt po-

[1] *De utilitate credendi* 2,4. San Agustín declara la ocasión y el modo como escribió esta obra, y por qué, como en *Retractationes* 2,58 (84). Señala también la libertad con que se enseñaba públicamente, bajo el disimulo del nombre cristiano, para evitar la prohibición del *Codex theodosianus* (16,3,34,66) contra todo lo que fuera secta o herejía.

ese individuo, cuyo nombre no he descubierto en el libro, rechaza a Dios como creador del mundo, mientras que los maniqueos, aunque no admiten el libro del Génesis y blasfemen de él, sin embargo confiesan que Dios creó el mundo bueno, si bien de una sustancia ajena y de materia. Con todo, aunque no se haya encontrado de qué secta es ese individuo blasfemo, es deber mío defender de su lengua la Escritura divina, a la que ataca con sus malévolas discusiones. Además, porque intenta aparecer de algún modo cristiano, ya que aduce algunos testimonios del Evangelio y del Apóstol, debo refutarle también con las escrituras que pertenecen al Nuevo Testamento para que se vea mejor en la refutación que delira sobre el Antiguo con más irreflexión que malicia.

CAPITULO II

LA PRIMERA CUESTIÓN: EL PRINCIPIO DEL TODO

2 2. En primer lugar, ese sujeto impío pregunta con boca sacrílega lo que uno piadoso podría preguntar religiosamente: «¿Cómo hay que entender lo que está escrito: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra»?* aunque él no haya añadido *la tierra* de la que luego habla. Pregunta, pues: «¿De qué principio se trata? ¿Tal vez de aquel en el que Dios mismo comenzó a ser o de aquel en el que se asqueó de que era un inmenso vacío?» Respuesta: Ni Dios ha comenzado a ser ni se ha asqueado de su vaciedad el que

pulis christianis. Iste autem, cuius nomen in eodem libro non comperi, detestatur Deum mundi fabricatorem: cum Manichæi, quamvis librum Geneseos non accipiant, atque blasphement, Deum tamen bonum fabricasse mundum, etsi ex aliena natura atque materia, confiteantur. Sed quanquam non mihi apparuerit, cuius sectæ sit iste blasphemus, defendenda est adversus eius linguam Scriptura divina, quam maledicis disputationibus insectatur. Et quoniam quoquo modo christianum se videri cupit, unde et ex Evangelio et ex Apostolo ponit aliqua testimonia; etiam Scripturis ad Novum Testamentum pertinentibus refellendus est, ut ostendatur in reprehensione veterum inconsiderantius quam versutius insanire.

(36) II. 2. Ac primum, quod pius poterat religioso, quærit iste impius ore sacrilego, quomodo accipiendum sit quod scriptum est: *In principio fecit Deus caelum et terram* (Gen 1,1), quanquam non addiderit, *terram,* de qua post loquitur. Quærit ergo: [604] «Quo principio? eiusne quo idem Deus esse cœpit, an ex eo quo illum esse vacuum tæduit?» Cui respondetur, quia nec Deus esse cœpit, nec eum vacationis suæ tæduit, qui neque aliquando non fuit, nec cessando torpuit, nec operando laboravit, nec sine cælo sedis indiguit, nec facto cælo sedem tanquam finitis erroribus pere-

siempre ha sido; que ni por cesar se ha entumecido ni por obrar ha trabajado; que ni antes de crear el cielo ha carecido de trono ni una vez creado el cielo encontró el descanso, como un peregrino después de sortear los peligros. En efecto, El es poderoso para permanecer dichosísimamente en sí mismo; y en su templo, que son todos los santos, tanto ángeles como hombres, para hacerlos partícipes de su habitación, de tal modo que ellos reciben de El mismo ese bien con el que pueden ser dichosos y no El de ellos esa morada sin la cual no pueda ser dichoso. En consecuencia, o habrá que entender lo que está escrito: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra* como el principio de todo del cual comenzaron a ser, porque no han sido siempre coeternos con Dios, sino que creados recibieron un principio del todo, desde el cual comenzaron a ser. O es cierto que Dios creó el cielo y la tierra en un principio del todo coeterno a El, esto es, en el Hijo Unigénito [2]. Porque El mismo es la sabiduría de la cual dice el Apóstol: que *Cristo es la fuerza de Dios y la sabiduría de Dios* [3]. Y en el salmo se dice a Dios que hizo el cielo y la tierra: *Hiciste todas las cosas con la sabiduría.* O si ese individuo no quiere aceptar del salmo este testimonio, que oiga al Apóstol hablando de Cristo: *Porque en El fueron hechas todas las cosas, en el cielo y en la tierra, visibles e invisibles.*

grinus invenit. Potens est enim beatissime manere in semetipso; templo autem suo quod sunt omnes sancti, et Angeli et homines, sic impertiri habitationem suam, ut illi ex ipso habeant talem domum sine qua beatus esse non possit (cf. 1 Cor 3,16-17; Eph 2,21-22). Aut ergo sic intellegendum est quod scriptum est, *In principio fecit Deus caelum et terram* (Gen 1,1), ut principium sit ex quo esse cœperunt; non enim Deo coæterna semper fuerunt, sed facta initium ex quo esse inciperent acceperunt: aut certe quia in principio sibi coæterno fecit Deus cælum et terram, hoc est, in unigenito Filio (cf. Io 3,16-18). Ipse est enim Sapientia, de qua dicit Apostolus: *Christum Dei Virtutem et Dei Sapientiam* (1 Cor 1,24). Et Deo qui fecit cælum et terram, dicitur in Psalmo: *Omnia in Sapientia fecisti* (Ps 103,24). Aut si de Psalmo iste non vult accipere testimonium, Apostolum audiat de Christo loquentem: *Quia in ipso condita sunt omnia, in caelo et in terra, visibilia et invisibilia* (Col 1,16).

[2] *Confessiones* 11,9,11; 12,20,29. *Enarrat. in ps.* 101,2,10; *De Genesi contra Manichaeos* 1,3-4; *De civitate Dei* 11,4; 11,12, donde formula casi con las mismas palabras esa pregunta sobre «el principio». «El principio es algo propio de la paternidad», dice *In Epistolam Ioannis ad Parthos,* 2,5, BAC, n.°187,220. Antes de todos los tiempos *(Contra Sermonem arianorum* 1,2). La creación «ab initio temporis» dice el Vaticano I en *Dei Filius,* DenzSchon n.3002, FIC (BAC n.446, Madrid 1983) n.218.

[3] *De libero arbitrio* 2,15,39; *Confess.* 11,10; 12,11,30,40. San Agustín ha tocado el tema de la creación en cinco obras: *De Genesi contra manichaeos, De Genesi ad litteram imperfectum opus; Confessiones* 11-13; *De Genesi ad litteram; De civitate Dei,* 11, donde ha desarrollado una verdadera teología de la creación que aquí resume

CAPITULO III

El principio sin fin

3. Dios, pues, ni ha comenzado a ser ni tiene fin; sino que algunas obras suyas, que tienen principio, tienen también fin, con un final cierto, como son los tiempos y las cosas temporales; otras, que tienen principio, no tendrán ya fin, como la misma vida eterna que han de recibir los hombres santos. Esto no lo ha captado ese individuo que creyó que había que decir y definir que no existe ningún principio sin final. Tampoco cayó en la cuenta de los números, cuyo principio es desde el uno y el final está en el cero. ¡Como que no hay número, por grande que se diga, o, si no se puede decir, que se piense, al que no se le pueda añadir otro para que sea mayor! [4] Y creo que ese individuo, cualquiera que sea la herejía que sostenga en nombre de Cristo contra Cristo, se promete una vida muy feliz en Cristo, cuyo principio comenzará entonces cuando haya sido el final de esta vida miserable, que me responda, pues: Aquella vida, que no niega que ha de tener o que tiene principio, ¿ha de tener o no ha de tener final? Si responde que sí, ¿cómo se atreve a llamarse cristiano? Si responde que no, ¿cómo se atreve a decir que no hay principio sin final?

3. Deus igitur nec cœpit esse, nec desinet, sed opera eius quædam incipientia certo fine esse desistunt, sicut tempora et temporalia; quædam incipien[605]tia permanebunt, sicut ipsa sanctorum hominum, quam percepturi sunt, vita æterna. Quod iste non vidit, qui putavit esse dicendum ac definiendum, nullum esse sine fine principium: nec ipsum potuit attendere numerum, *(37)* cuius initium est ab uno, et finis in nullo. Nullus quippe numerus quamlibet magnus, vel dicitur, vel si dici iam non potest, cogitatur, cui non addi possit ut maior sit. Et puto quod iste, quamlibet hæresim sub nomine Christi teneat contra Christum, vitam sibi promittit in Christo, utique beatam, cuius tunc poterit esse principium, cum vitæ huius miseræ finis fuerit. Respondeat itaque, beata illa vita, quam non negat habituram vel habere principium, utrum habitura, an non habitura sit finem? Si dixerit habituram, quomodo se audebit dicere christianum? Si dixerit non habituram, ubi est quod ausus est dicere, nullum esse sine fine principium?

[4] *De Musica,* 1,18; *Confess.,* 12,15; *De civitate Dei,* 11,4; *De Trinitate,* 4,18,24. Aquí el *adversario* se opone al pensamiento maniqueo, y el principio lo toma de Platón *(Política,* 546a, y *Leges,* 895f). San Agustín, en *De Trinitate,* 4,24, dice: «no podemos ir a lo eterno sin aquel de quien hemos nacido»; y en *Contra Felicem:* «lo que nace tiene fin; lo innato no tiene fin».

CAPITULO IV

La segunda pregunta: sobre la creación y el mejor bien posible

3 4. Pregunta también: «Si este mundo es algo bueno, ¿por qué no fue hecho por El desde entonces del principio del todo lo mejor que fuese?» ¡Como si Dios pudiese hacer un mundo algo mejor que El mismo; y, por tanto, que este mundo no ha podido llegar a ser bueno porque no es igual a su Hacedor!

A lo que pregunta: ¿por qué el mundo no fue hecho bueno desde entonces del principio del todo? Respondo: Sí, por cierto, lo hizo bueno de una vez desde el principio del todo. Desde el principio del todo ciertamente suyo, no del de Dios, que no tienen ningún principio del todo. Ahora bien: si ha podido darse a entender ese principio del todo, puesto que está escrito: *En el principio hizo Dios,* ¿qué es lo que calumnia ése al preguntar en qué principio de todo lo hizo, cuando él mismo repite la pregunta: por qué no fue hecho bueno desde entonces desde el principio del todo? Por tanto, sus propias palabras le dan la réplica. En efecto, así como por lo que está escrito: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra,* él mismo argumenta y dice: «¿en qué principio?, ¿en el de aquel en el que Dios mismo comenzó a ser, o en el de aquel en el que se asqueó de ser un inmenso vacío?»; así, también yo, a lo que dice: «¿Por qué no fue hecho eso por él de una vez desde el principio del todo?», le contesto y digo: «¿desde qué principio

III. 4. Quærit etiam: «Si mundus iste bonum aliquid est, cur non olim ex initio ab eo factum est, quod melius fuit?» Quasi se ipso aliquid melius Deus fecerit mundum, aut ideo non debuerit hoc bonum fieri, quia non est æquale facienti. Quod autem quærit, cur non istud olim ex initio factum sit; responsum habeat, immo vero olim ex initio factum est: ex initio utique suo, non Dei, cui nullum est initium. Si autem hoc initium significari potuit, eo quod dictum est: *In principio fecit Deus,* quid est quod calumniatur velut interrogans, in quo principio fecerit, cum ipse rursus quærat, cur non olim ex initio factum sit? Proinde sua verba illi replicanda sunt. Nam sicut ipse propter id quod scriptum est: *In principio fecit Deus caelum et terram,* argumentatur et dicit: «In principio igitur quo?, eiusne quo idem Deus esse cœpit, an ex eo quo illum esse vacuum taeduit?», ita et nos ad id quod ait: «Cur non istud olim ex initio factum est ab eo?» respondeamus et dicamus ei: Ex initio igitur quo?, eiusne quo idem Deus esse cœpit, an ex eo quo illum esse vacuum tæduit? Hoc quippe illi displicet, quod non olim ex initio Deus fecerit cælum, cum dicit: «Cur non olim ex initio?» Tanquam ex illo initio facere debuerit, ex quo est ipse qui fecit. Cur non

del todo?, ¿de aquel por el que el mismo Dios comenzó a ser o desde aquel en el que se asqueó de ser un inmenso vacío?» ¡Como que le desagrada el que Dios no hiciese desde entonces desde el principio del todo el cielo, cuando dice: «¿por qué no desde entonces desde el principio de todo?» Como si hubiera debido hacerlo desde aquel principio de todo desde el cual existe el mismo que lo hizo. ¿Por qué ése no ha temido que al decir: desde el principio del todo, desde el que existe el mismo Dios, debió hacer el cielo, se le replicase: luego Dios tiene un principio del todo, y por eso, según tu opinión, también tendrá fin, pues tú has dicho que no hay principio sin fin? Ahora bien: si Dios carece de un principio del todo, ¿cómo va a hacer algo desde el principio del todo desde el que El existe? Y por eso lo hizo desde aquel principio del todo desde el que El lo hizo, esto es, desde el principio del todo desde el que comenzó a ser lo que El hizo. Una de dos: o bien el Dios de ésos nunca ha hecho nada bueno, o bien, según éste, lo bueno que ha hecho lo ha hecho desde aquel principio del todo desde el que El existe. Y al que tiene un principio del todo hay que amenazarle con un fin. O bien debe tranquilizarse con las palabras de la Escritura santa y comprender que Dios, que comenzó a ser desde ningún principio de todo, hizo el cielo en el principio de todo, sea desde el que comenzó a existir el cielo, sea en el Hijo, el cual respondió a los judíos que le preguntaban quién era: que El era el principio de todo [5].

hic timuit, ne dicendo, ex initio ex quo est ipse *(38)* Deus, eum debuisse facere cælum, diceretur ei: Habet ergo Deus initium, ac per hoc secundum sententiam tuam habebit et finem; tu enim dixisti, nullum esse initium sine fine? Porro si Deus caret initio, quomodo faceret aliquid ex initio ex quo ipse est? Ac per hoc ex initio fecit illo ex quo fecit, id est, ex quo cœpit esse quod fecit. Aut ergo deus ipsorum nihil boni unquam fecit, aut secundum istum, quodcumque boni fecit, ex illo initio fecit ex quo ipse est; et habenti initium, metuendus est finis, aut santæ Scripturæ verbis debet acquiescere, et intellegere Deum, qui ex nullo cœpit esse principio, fecisse cælum in principio, vel ex quo cælum esse cœpit, vel in Filio, qui Iudæis interrogantibus, quis esset, principium se esse respondit (cf. Io 8,25).

[5] *De civitate Dei*, 11,6; *De Genesi and litteram imperf.*, opus 3; *De Genesi ad litteram*, 1, *De Trinitate*, 3,9,16; 8,3,4; *Confess.*, 13,8. San Agustín distingue «principio» como origen de todo, que es algo propio de la paternidad, de «inicio» como principio del todo o comienzo de las cosas y del tiempo.

CAPITULO V

Inicio (principio del todo) y principio de todo

5. ¡Que no vaya a decir ése que una cosa es el inicio (principio del todo) y otra cosa el principio de todo! Pues si estuviese escrito que: En el principio del todo Dios hizo el cielo y la tierra, nada tendría que objetar ese que ha afirmado: «¿Por qué no lo hizo bueno desde entonces desde el principio del todo?», puesto que leería: En el principio del todo Dios lo hizo bueno, sin pensar que era impío creer que Dios tiene inicio (principio del todo), pero que no tiene principio de todo. Si esto es así, ¡que ese individuo corrija el Evangelio, donde está escrito: *En el principio era la Palabra!* ¿Por qué ese tal no dice también aquí: ¿en qué principio de todo, pues? ¿Tal vez en el de aquel en el que la misma Palabra comenzó a ser? Y porque Dios era la Palabra, también puede decirlo así, como lo dijo en ese libro: «¿Tal vez en el de aquel en el que el mismo Dios comenzó a ser?» Que repita ése, si le agrada, también aquella opinión suya definitiva al oír: *En el principio era la Palabra;* que repita también, si se atreve, «no hay principio sin fin» ¡Y hasta los mismos maniqueos, que quizás le leen con muchísimo gusto, porque han hallado al enemigo de la ley y los profetas, le tendrán por un insensato! Pues si le desagrada el Dios que hizo el mundo, ¿por qué no le desagrada Aquel por medio del cual fue hecho el mundo? Ya que está escrito de Cristo: *En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por medio de El.*

[606] 5. Nisi forte dicturus est, aliud initium, aliud vero esse principium. Si ergo ita esset scriptum: In initio fecit Deus cælum et terram, nihil contra hoc iste moveretur, qui dixit: «Cur non olim ex initio factum est?», quandoquidem legeret: In initio fecit Deus, non existimans impium, si credatur Deus habere initium, sed non habere principium. Quod si ita est, emendetur hoc auctore Evangelium, ubi scriptum est: *In principio erat Verbum* (Io 1,1). Cur enim non etiam hic iste dicat, In principio igitur quo?, eiusne quo idem Verbum esse cœpit? Et quia Deus erat Verbum, potest etiam sic dicere, quemadmodum in hoc libro dixit: Eiusne quo idem Deus esse cœpit? Dicat hic, si placet, etiam illam definitivam suam, ubi audit: *In principio erat Verbum;* dicat etiam hic, si audet: «Nullum est principium sine fine», ut ab ipsis etiam Manichæis, qui eum fortasse, quia inimicum Legi Prophetisque reperiunt, libentissime legunt, iudicetur insanus. Quia vero displicet ei Deus qui fecit mundum, cur non displicet per quem factus est mundus? De Christo enim scriptum est: *In hoc mundo erat, et mundus per eum factus est* (Io 1,10).

CAPITULO VI

ENCANTADORA GRADACIÓN DE BIENES

4 6. Que entienda que Dios puede hacer bienes, pero que no puede tener necesidad de los bienes hechos por El; por tanto, tampoco tuvo necesidad de hacerlos quien no necesita de los que ha hecho. Sin embargo, el sumamente bueno hizo todas las cosas, sin duda inferiores a El, pero buenas. Realmente el bien, aunque no sea sumo; más aún, aunque sea ínfimo, nunca podría ser sino del sumo bien. Rematadamente mal piensa de Dios quien niega que algo sea bueno precisamente porque conoce que no es igual a Dios. Así, pues, no será el bien sumo, sino un bien ínfimo, cuando todo lo que es menor que El deja de ser bueno. ¿Quieres conocer que no es el bien sumo, sino un bien ínfimo? Por tanto, si entre las cosas que ha creado, todas las que son bienes principales son también muy inferiores al Creador, por eso mismo que El las hizo y fueron hechas como son, sin duda que quien no necesitó de ellos para aumentar su felicidad mucho menos ha necesitado de los inferiores, y en absoluto de los ínfimos. Que es lo que hizo como creador de todos los bienes.

En efecto, el Señor Jesús, por quien fue hecho el mundo, nos indica claramente que Dios creó y crea no sólo las cosas celestiales, sino también las terrenas, y hasta de las terrenas las que parecen insignificantes, cuando dice: *Si, pues, Dios viste así a la hierba del campo, que hoy existe y mañana se echa al horno, ¿cuánto más a vosotros, hombres de poca fe?* En consecuencia, uno y el

IV. 6. Intellegat utique[a] Deum facere bona posse, bonis autem a se factis egere non posse: unde nec faciendis eguit, qui factis non *(39)* eget. Sed summe bonus fecit omnia, sibi quidem imparia, sed tamen bona. Bonum quippe etiam non summum, immo vero etiam infimum, nisi a summo bono esse non posset. Nimis autem de Deo male sentit, qui propterea bonum esse aliquid negat, quia æquale Deo non esse cognoscit. Ita enim non erit ille summum, sed infimum bonum, si quidquid eo minus est, iam non est bonum. Porro si en rebus quas condidit, ea quæ sunt prima bona valde sunt imparia Conditori, quia ille fecit, hæc facta sunt; profecto qui talibus non eguit ad augendam beatitudinem suam, multo minus inferioribus atque omnino infimis eguisse credendus est. Quæ tamen fecit tanquam bonorum omnium constitutor. Nam Dominus Iesus, per quem factus est mundus, non sola cælestia, sed etiam terrestria, eorumque terrestrium quæ videntur exigua, Deum creasse et creare sic indicat, cum dicit: *Si ergo fenum agri quod hodie est, et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit,*

a) itaque CCL.

mismo Dios es el autor del cielo y de la tierra, de las estrellas y de las hierbas, de todo lo que tiene su medida, su forma, su orden en el cielo y en la tierra, todo lo que vive en el cielo y en la tierra, todo lo que siente en el cielo y en la tierra, todo lo que entiende en el cielo y en la tierra. Todo esto convenía no sólo que no fuese igual al que las hizo, pero ni siquiera iguales entre sí. Y por eso son todos bienes diferentes en bondad. Porque si fuesen iguales habría una sola clase de bienes, pero no todos los bienes. En cambio, así están todos los bienes, porque unos son mejores que otros; y la bondad de los inferiores redunda en alabanza de los mejores. Como también en la desigualdad de las cosas buenas existe la misma encantadora gradación: donde una confrontación de las cosas más pequeñas resalta mejor a las más importantes[6].

CAPITULO VII

EL MAL ES PRIVACIÓN DEL BIEN

5 7. En cuanto a lo que llamamos males[7], o son vicios de las cosas buenas, que fuera de las cosas buenas no pueden existir por sí mismos en parte alguna, o son castigos de los pecados, que proceden de la belleza de la justicia. ¡Y hasta los mismos vicios dan testimonio de la bondad de todas las naturalezas! En efecto, lo que es malo por vicio, ciertamente es bueno por naturaleza. Porque el vicio es contra la naturaleza, ya que perjudica a la naturale-

quanto magis vos modicae fidei? (Mt 6,30). Unus ergo atque idem Deus est institutor cæli et terræ, stellarum et herbarum, quidquid mensura, forma, ordine suo constat in cælo et in terra, quidquid vivit in cælo et in terra, quidquid sentit in cælo et in terra, quidquid intellegit in cælo et in terra. Quæ non solum illi a quo sunt condita, sed nec inter se esse oportebat æqualia, et ideo sunt omnia. Nam si essent æqualis, unum genus bonorum esset, non omnia. Nunc vero ideo sunt omnia bona, quia sunt aliis alia meliora, et bonitas inferiorum addit laudibus meliorum, et in rerum bonarum inæqualitate ipsa [607] est iucunda gradatio, ubi minorum comparatio ampliorum est commendatio.

V. 7. Ea vero quæ dicuntur mala, aut vitia sunt rerum bonarum, quæ omnino extra res bonas per se ipsa alicubi esse non possunt; aut supplicia peccatorum, quæ de iustitiæ pulchritudine veniunt. Sed ipsa quoque vitia testimonium *(40)* perhibent bonitati naturarum. Quod enim malum est per vitium, profecto bonum est per naturam. Vitium quippe contra naturam est,

[6] *De civitate Dei,* 11,18.
[7] *De libero arbitrio,* 3,13,36ss.

za, y no le haría daño si no disminuyese su bien. Entonces el mal no es otra cosa que privación de bien [8]. Y por lo mismo no existe en parte alguna, sino en alguna cosa buena. Siempre que no sea la naturaleza sumamente buena, porque la sumamente buena permanece incorruptible e inmutable, como lo es Dios.

Con todo, únicamente el mal está en la naturaleza buena, porque no hace daño sino disminuyendo lo que es bueno. Por consiguiente, puede haber bienes sin males, como es el mismo Dios y todos los bienes celestiales. En cambio, los males no pueden existir sin los bienes. Pues si no perjudican en nada, no son males, y si hacen daño, disminuyen el bien. Con todo, si siguen haciendo daño es porque todavía tienen el bien que disminuyen. En cuanto lo destruyen todo, ya no quedará nada de la naturaleza a la que hacían daño y, por tanto, tampoco existirá el mal que causaba el daño, al faltar la naturaleza, cuyo bien disminuía haciendo daño.

CAPITULO VIII

Los bienes son mudables por su creación de la nada

6 8. Disputa sutilísima sobre si una naturaleza o sustancia puede ser reducida completamente a la nada. La fe canta con toda verdad a Dios: *Los cambiarás, y serán cambiados; pero tú permaneces siempre el mismo.* Pues el bien inmutable, que es Dios, es quien hizo y gobierna todos los bienes mudables. Por eso los bienes mudables son bienes, porque los hizo el sumo bien, y son

quia naturæ nocet; nec noceret, nisi bonum eius minueret. Non est ergo malum nisi privatio boni. Ac per hoc nusquam est nisi in re aliqua bona, et si non summe bona, quoniam summe bona incorruptibilis et immutabilis perseverat, ut Deus est; non tamen nisi in bona, quoniam non nocet nisi minuendo quod bonum est. Ac per hoc bona sine malis esse possunt, sicut ipse Deus, et quæque superiora cælestia, mala vero sine bonis esse non possunt. Si enim nihil nocent, mala non sunt; si autem nocent, bonum minuunt; et si amplius nocent, habent adhuc bonum quod minuant; et si totum consumunt, nihil naturæ remanebit cui noceatur; ac per hoc nec malum erit a quo noceatur, quando natura defuerit, cuius bonum nocendo minuatur.

VI. 8. Utrum autem aliqua natura, hoc est, substantia prorsus ad nihilum redigatur, disputatio subtilissima est. Sed fides veracissima Deo cantat: *Mutabis ea, et mutabuntur; tu autem idem ipse es* (Ps 101,27-28). Nec fecit igitur, nec regit mutabilia bona, nisi immutabile bonum, quod est

[8] Definición del mal aceptada universalmente, cf., *De Natura boni,* 6; *De civitate Dei,* 14,2; *De vera religione,* 13,26; *Enchidrion,* 2; *Confess.* 3,7,12; 4,15,14; *De diver. quaest.,* 83; S. Ambrosius, *De Isaac vel anima,* 60.

mudables, porque los hizo no de sí mismo, sino de la nada. Por lo cual, hasta los mismos bienes mortales, aunque parcialmente sufran y sólo la inmortalidad pueda colmar la medida de su felicidad perfecta, tienen, sin embargo, un lugar propio de honor en la armonía de los tiempos. Pero es más que humano el sentido que capta tamaña belleza. Con todo, la fe que dice a su Dios: *Has constituido todas las cosas con medida, número y peso,* aunque por amor a la vida aborrezca la condición de la muerte, sin embargo, alaba al creador de todos los bienes hasta por los bienes mortales.

Por lo que respecta a ese que critica y no cree que hay un Dios, cuyas obras terrenas ve que son mortales, él no ha podido exponer su propio discurso, que le ha agradado tanto que lo encomienda a la literatura y a la memoria, sino mediante voces, apropiadas a cada palabra, que mueren. Del mismo modo que no puede existir la belleza de esta disputa, con la que quiere persuadir que todo lo que nace y muere no puede ser un bien, sino es por medio de las sílabas que nacen y mueren. ¿Y qué tiene de particular, cuando en tan inmensa universidad de la naturaleza hay algún bien ínfimo en la armonía de los tiempos, que sea bello en su género, no por la duración indefinida como algunos sublimes bienes espirituales, sino hasta por la fugacidad de su condición terrena con que nace y muere? [9]

Deus. Porro bona mutabilia propterea bona sunt, quoniam a summo bono facta sunt; propterea mutabilia, quia non de ipso, sed de nihilo facta sunt. Quamobrem et ipsa mortalia, quamvis ex aliqua parte pœnalia sint eis quibus sola immortalitas potest perfectæ beatitudinis implere mensuram; habent tamen proprium decoris locum in pulchritudine temporum, sed maior quam humanus est sensus, quo talis pulchritudo sentitur. Fides tamen illa quæ Deo suo dicit: *Omnia in mensura, et numero, et pondere constiuisti* (Sap 11,21), quamvis amore vivendi condicionem mortis exhorreat. Creato *(41)*rem tamen omnium bonorum etiam de bonis mortalibus laudat. Nam iste ipse qui reprehendit, nec Deum esse credit, cuius terrena opera videt esse mortalia, eumdem sermonem suum, qui usque adeo illi placuit, ut eum litteris memoriæquæ mandaret, nisi vocibus ad sua quæque verba pertinentibus, et incipientibus tamen et deficientibus, implere non posset, ita pulchritudinem disputationis, qua vult persuadere, quidquid oritur et moritur bonum esse non posse, nisi orientibus et morientibus syllabis non potuit explicare. Quid ergo mirum si in tam magna universitate naturæ est aliquod infimum bonum in ordinibus temporum, quod non permansione rerum, sicut nonnulla sublimia spiritualia, sed pro decore sui **[608]** generis, immo atque terreno exortu occasuque sit pulchrum?

[9] *De magistro,* 8,22ss; *De libero arbitrio,* 3,15,42; *De natura boni,* 8; *De vera religione,* 21,41; *Confess.,* 3,7,14; *Contra Secundinum,* 15; *Contra epist. Fundamenti,* 41.

CAPITULO IX

Dios creó todos los bienes mudables porque son buenos

9. Así las cosas, que no calumnie ése a la Escritura, que dice: *Vio Dios que la luz es buena.* Y no sólo la luz, a la que llamó día, y el firmamento, al que llamó cielo, y el sol y la luna y los demás astros, sino también los árboles y las hierbas y todo lo que es mortal en el agua y en la tierra, lo creó Dios sumamente bueno; y vio que todas esas cosas son buenas en su género y orden [10].

El autor sagrado, que escribió este libro revelándoselo el Espíritu de Dios, no temió a los futuros impíos, críticos vanidosos y seductores de la mente, en primer lugar de la suya y después de la de los otros a quienes halaga su locuacidad blasfema, ya que también a éstos, en cuanto son hombres, en cuanto que constan de cuerpo y alma racional, en cuanto que los miembros de sus cuerpos se distinguen por sus funciones propias, y en su armoniosa diferencia están todos de acuerdo en la unidad de su paz con admirable disposición [11], en cuanto que el alma los aventaja por su excelencia natural y manda, en cuanto que anima y vivifica los cinco sentidos de la carne repartidos con energía desigual y en perfecto acuerdo social, en cuanto que hasta la mente y la razón puede saborear y entender lo que el alma de las bestias no puede, vio Dios que todos ellos son buenos; y por eso los creó [12].

9. Quæ cum ita sint, non calumnietur dicenti Scripturæ: *Vidit Deus lucem quia bona est* (Gen 1,4). Non solum enim lucem quam vocavit diem, et firmamentum quod vocavit cælum, et solem et lunam et cetera sidera, verum etiam ligna et herbas, et in aquis ac terris quæcumque mortalia, et creavit Deus summe bonus, et vidit quia bona sunt in genere atque ordine suo. Nec timuit qui Spiritu Dei revelante scripsit hunc librum, futuros impios reprehensores, vaniloquos, et mentis seductores, primitus suæ, deinde aliorum, quos delectat blasphema loquacitas: quia et ipsos in quantum homines sunt, in quantum corpore atque anima rationali constant, in quantum membra corporis eorum suis distinguuntur officiis, et concordissima differentia in unitatem suæ pacis mirabili ordinatione consentiunt (cf. 1 Cor 12,12), in quantum anima eis naturali excellentia præstat atque imperat, in quantum sensus carnis quinque partitos implet ac vegetat, *(42)* dissimili potentia, sociali convenientia, in quantum etiam mente atque ratione, quod bestialis anima non valet, potest sapere atque intellegere, vidit Deus quia boni sunt; et ideo creavit. Non enim tantum creatos postea vidit, sed

[10] *De civitate Dei,* 12,6; 14,5; *De Musica,* 6,28; *De libero arbitrio,* 3,5,15.
[11] *De vera religione,* 30,55.
[12] Ibid., 29,53

En efecto, Dios no sólo vio a los hombres después de creados, sino que también conoció de antemano a los que había de crear. Y por lo mismo que se hacen malignos por la perversión de la voluntad y la ceguera del error, no por eso vio que no había que crearlos, sino que previó ya de antemano cómo habían de ser ordenados. Y así, para que sirvan de provecho a los vasos de misericordia, Dios ha hecho vasos de ira a esos que proceden de la misma masa de la primera prevaricación condenada justamente, si perduran hasta el fin en su malignidad, hasta que sus caletres vanidosos traten de descubrir con mayor diligencia los arcanos de la verdad. *Porque las obras del Señor son grandes y dignas de estudio para los que las aman.* Y ¿qué tiene de extraño que desagrade a la necedad humana el que sus obras agraden a la sabiduría divina? Y ¿qué otra cosa es *vio la luz, que es buena,* sino que le agradó?

CAPITULO X

Una cosa es la luz que es Dios y otra la luz que Dios hizo

7 10. Semejante charlatán blasfemo, quienquiera que haya escrito ese libro lleno de improperios sacrílegos (que ¡ojalá se disguste de su propia obra y que no la crea buena, sino que vea que es mala!), he aquí lo que ha dicho: «De tal modo Dios no conoció antes lo que era la luz, que ahora, al verla por vez primera, llega a considerarla buenísima» [13]. Lo mismo cuando el Señor Jesús se

et creandos ante prævidit; et quod perversa voluntate et cæco errore maligni sunt, non ideo vidit quod non essent creandi; prævidit enim ubi sint ordinandi: et sic eos ex eadem massa primæ prævaricationis merito damnata fecit vasa iræ, si usque in finem in hac malignitate perdurant, ut prosint vasis misericordiæ (cf. Rom 9,22-23), quo per eorum acumina vanitatis diligentius arcana veritatis inquirant. *Magna* quippe *opera Domini, exquisita in omnes voluntates eius* (Ps 110,2). Quid autem mirum est quia displicet humanæ stultitiæ, quod opera sua placent divinæ sapientiæ? Quid est enim aliud: *Vidit lucem quia bona est* (Gen 1,4), nisi quia placuit ei?

VII. 10. Sed iste vaniloquus blasphemator, qui scripsit librum sacrilegis conviciis plenum (in quo utinam opus eius displiceret ei, et non putaret quia bonum est, sed videret quia malum est), videte quid dixerit: «Adeo

[13] *De Genesi contra Manich.,* 1,13,14; *De civ. Dei,* 11,21; *Contra Faustum manich,* 22,12,21; 13; *De Genesi ad litt. imperf.,* opus 15. Los gnósticos, hablando de «la diestra de la luz», la consideran como luz intermedia entre la luz o región suprema de la luz del Dios supremo y la izquierda o región inferior dominada por el diablo. Y era admitida por los maniqueos occidentales según San Agustín, *Contra Felicem,* 1,16; *Contra epist. Fundamenti,* 13

admiró al oír las palabras del centurión y dijo a sus discípulos: ***En verdad os digo: no he encontrado tanta fe en Israel,*** de tal modo no conocía antes qué cosa fuese esa fe que ahora, al verla por vez primera, llega a considerarla buenísima. ¿O es que la trabajaba en el corazón del centurión otro que el mismo que la admiraba? Por cierto, ¡hay mucho más donde los insensatos e infieles puedan blasfemar de qué se admiró Jesús, por muy grande que fuera la fe de un hombre, que del *Vio Dios que la luz es buena!*

En realidad, cualquiera puede ver que hasta las cosas ordinarias son buenas, esto es, comprobar que le son agradables. En cambio, quien se admira, según la costumbre de hablar entre los hombres, da a entender que para él es algo inesperado e improvisado lo que admira. Pero Jesús, que sabía todo de antemano, estaba ya alabando cuando admiraba aquello que recomendaba a otros que admirasen.

Por lo mismo, ¿qué vio Dios hecho por El que no haya visto antes de haberlo hecho en la luz que es El mismo? Y ¿para qué la Escritura santa repite con insistencia tantas veces que Dios vio que eran buenas las cosas que El hizo sino para que por ello la piedad de los fieles se dispusiese a juzgar de la criatura visible o invisible, no según el sentir humano, que a veces hasta se escandaliza de las cosas buenas cuyas causas y orden desconoce, sino a creer a Dios que alaba y a aprender de El? Porque uno conoce una cosa tanto más fácilmente progresando cuanto más religiosamente cree en

antea nescivit», inquid, «lux quid esset, ut modo eam primum videns optimam iudicaret». Ergo et Dominus Iesus quando auditis verbis Centurionis miratus est, et dixit discipulis suis: ***Amen dico vobis, non inveni tantam fidem in Israel*** (Mt 8,10), nescivit antea fides illa quid esset, ut tunc eam primum videns optimam iudicaret. An vero alius eam in corde Centurionis operabatur, quam ipse qui mirabatur? Et profecto amplius est unde possint blasphemare insipientes et infideles, quod miratus est Iesus quantamcumque hominis fidem, quam quod vidit Deus lucem quia bona est. Potest enim quisque etiam solita videre quia bona sunt, hoc est, sibi ea placita comprobare: quisquis autem miratur, profecto secundum consuetudinem qua homines loquuntur, in [609] opinatum atque improvisum sibi esse significat quod miratur. Sed Iesus qui omnia præsciebat, quod mirandum aliis commendabat, *(43)* mirando laudabat. Quid autem Deus vidit a se factum, quod non in luce, quod ipse est, prius vidit esse faciendum? Et quid tam necessario sancta Scriptura toties repeteret, quam quod vidit Deus bona esse quæ fecit; ut hinc informaretur pietas fidelium, non pro humano sensu, qui sæpe etiam bonis rebus offenditur, quarum causas atque ordinem nescit, de creatura visibili atque invisibili iudicare, sed laudanti Deo credere et discere? Tanto enim quisque facilius aliquid profi-

Dios antes de llegar a conocerla. Dios vio que la luz que había hecho era buena, porque lo que iba a hacer le agradaba hacerlo y porque lo hecho le plugo conservarlo. Por cuanto tan gran Hacedor ha establecido para cada cosa la medida de su existencia y conservación.

Pero una cosa es Dios-Luz esencial, y otra la luz que Dios ha hecho. Incomparablemente mejor la Luz, que es el mismo que la hizo, y en modo alguno va a necesitar de esa luz que El ha hecho. ¿Y de dónde ese tal calumnia, porque Dios no hizo esos bienes tan desde el principio del todo como desde el principio es El? Más bien hay que entender que no los creó por una necesidad de ellos, sin los cuales ha podido existir en su beatitud perfecta el sempiterno sin principio del todo. En efecto, la causa de haberlos creado fue únicamente la bondad de Dios, porque no tuvo necesidad alguna. Por consiguiente, cuando ése insulta a Dios, como si entonces hubiese visto la luz por vez primera, porque antes la desconocía, ¡qué considere cuán necio y vano es, si es que tiene algo de luz en el caletre!

CAPITULO XI

La materia informe, que es buena en cuanto formable, también fue hecha por Dios

8 11. Es más, aún atribuye «a necedad del escritor sagrado el haber dicho que las tinieblas existieron siempre sin principio del todo, pero que la luz tomó el principio del todo de las tinieblas»,

ciendo cognoscit, quanto religiosius antequam cognosceret, Deo credidit (cf. Is 9,9). Vidit ergo Deus lucem quam fecit, quia bona est, quoniam quod faciendum placebat ut fieret, factum placuit ut maneret, quantum cuique rei existendi sive manendi a tanto fabricatore fuerat constituenda mensura. Sed aliud est lux quod est Deus, aliud lux quam fecit Deus. Incomparabiliter autem melior lux ipse qui fecit, nullo modo indigens ea luce quam fecit. Et unde iste calumniatur, cur non ista bona tam olim, quam olim est ipse, fecerit Deus; hinc potius intellegendum est, quod non ea fecerit eorum indigus, sine quibus esse in sua perfecta beatitudine potuit sine initio sempiternus. Ideo quippe istorum faciendorum causa sola Dei bonitas fuit, quia necessitas eius ulla non fuit. Quidquid itaque iste conviciatur Deo, quod velut tunc primum lucem viderit qui fuisset lucis ignarus, quam sit insulsum et vanum videret, si lucis ipse intus aliquid haberet.

VIII. 11. Quin etiam stultitiæ scribentis assignat, quod tenebras dixerit sine initio semper fuisse, lucem vero initium sumpsisse de tenebris,

como si hubiese leído en el libro al que calumnia que las tinieblas son sempiternas, cuando se escribió: ***En el principio hizo Dios el cielo y la tierra. La tierra era invisible e informe, y las tinieblas estaban sobre el abismo.*** Las tinieblas comenzaron, pues, a ser de eso de lo que comenzó a ser la mole caótica del cielo y de la tierra, antes de que fuese hecha la luz, que iluminaría todo lo que sin luz era tenebroso. ¿Qué inconveniente puede haber en que, cuando los comienzos de la materia mundana habían sido tenebrosos, al venir la luz se volviera mejor lo que ya estaba hecho, y de este modo se diese a entender, por así decirlo, la disposición de ánimo del hombre proficiente, como habría de suceder después? [14] Aunque cualquiera que haya podido escudriñar con el favor de Dios más agudamente, puede que encuentre en la criatura, que una vez hecha es relatada sin intervalos de pausas temporales, un orden de cosas maravillosamente variado.

En efecto, tampoco la materia es completamente nada [15], ya que se lee en el libro de la Sabiduría: ***Tú que has hecho el mundo de la materia informe.*** Luego, al llamarla informe, no es completamente nada, ni ha sido coeterna a Dios como no hecha por nadie, ni la ha hecho ningún otro [16], para que Dios tuviese materia de la cual hiciese el mundo. ¡Lejos de nosotros decir que el Omnipotente no hubiese podido crearla si no hubiese hallado de dónde hacerla! Y, por tanto, Dios también la hizo [17].

quasi legerit in eo libro, cui calumniatur, tenebras sempiternas; cum scriptum sit: ***In principio fecit Deus caelum et terram: terra autem erat invisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum*** (Gen 1,1-2). Ex illo ergo tenebrœ esse cœperunt, ex quo confusa moles cæli esse cœpit ac terræ, antequam facta esset lux, qua illuminaretur quod sine luce fuerat tenebrosum. Quid autem inconveniens, si munda *(44)* næ materiæ fuerant tenebrosa primordia, ut accedente luce melius quod factum est redderetur; et tanquam proficientis hominis, quod postea futurum erat, hoc modo significaretur affectio? Quanquam qui munere Dei potuerit perspicacius ista rimari, inveniet fortasse in creatura, quae ita facta narratur sine intervallis temporalium morarum, distinctum mirabiliter ordinem rerum. Neque enim materies omnino nihil est, de qua in libro Sapientiæ legitur: ***Qui fecisti mundum de materia informi*** (Sap 11,18). Non ergo quia informis dicta est, omnino nihil est, neo Deo fuit vel ipsa coæterna, tanquam a nullo facta,

[14] Cf Ef 5,8; *C. Adv leg.*, 1,15-16; ***Contra. epist. Petiliani***, 2,7,15; ***De Genesi contra Manichaeos***, 1,7, *Confess* , 12,3; BEDA, *In Gen.*, 1,1,2.

[15] ***De natura boni*** 18 (Plotinus, 1,6,2); ***De vera religione***, 18,38; ***De diversis quaestionibus***, 54, ***Contra Faustum***, 20,14; *Confess.*, 12,6,6; PORPHIRIUS, ***Ad Proclum in Tim.***, 392,9.

[16] *Confess*, 12,3,3; 12,7,7; 12,8,8.

[17] ***De vera religione***, 18,35 36; ***De Genesi ad litt. imperf.***, 3; ***De Genesi contra Manich.***, 1,9, *Confess* , 12,3, ***De Genesi ad litt.***, 1,14

Tampoco hay que considerarla nada, porque es informe, sin saber apreciarla buena porque es formable, esto es, capaz de formación. Puesto que si la forma es algo bueno, algo bueno es ser capaz del bien. Así como la voz confusa es un griterío sin palabras y, en cambio, la voz resulta articulada cuando es modulada en palabras, análogamente aquélla es formable y ésta formada; aquélla la que recibe la forma y ésta la que ya la tiene. ¿Cómo sucede eso? Está a la vista [18]. En efecto, nadie va a decir que el sonido de la voz resulta de las palabras, sino ¿quién no va a comprender, más bien, que son las palabras sonoras las que resultan de la voz?

CAPITULO XII

DIOS HIZO LA MATERIA INFORME Y A LA VEZ CREÓ EL MUNDO

9 12. Tampoco hay que pensar que Dios hizo primeramente la materia informe y, pasado algún intervalo de tiempo, fue dando forma a lo que primeramente había hecho informe, sino, lo mismo que el que habla emite las palabras sonoras y no primero una voz informe, que después toma forma, sino que emite ya la voz formada; así hay que entender que Dios hizo el mundo de la materia ciertamente informe, pero que a la vez la creó El con el mundo [19]. Sin embargo, no es inútil tratar primero de dónde se hace algo, y luego lo que de ahí se hace. Porque, aun cuando las dos cosas

nec alius eam fecit, ut haberet Deus de qua faceret mundum. Absit enim ut dicatur omnipotens non potuisse facere, nisi unde faceret, [610] inveniret. Ergo et ipsam Deus fecit. Nec mala est putanda, quia informis, sed bona est intellegenda, quia formabilis, id est, formationis capax. Quoniam si boni aliquid est forma, nonnihil est boni esse capacem boni. Sicut vox confusa est clamor sine verbis, vox vero articulata fit cum formatur in verba: est ergo illa formabilis, ista formata; illa quæ formam capit, ista quæ habet, nam quid horum unde fiat, in promptu est. Neque enim quisquam dixerit de verbis fieri sonum vocis, sed potius de voce fieri verba sonantia quis non intellegat?

IX. 12. Nec putandus est Deus informem prius fecisse materiam, et intervallo aliquo interposito temporis formasse quod informe prius fecerat, sed sicut a loquente fiunt verba sonantia, ubi non prius vox informis post accipit formam, sed formata profertur; ita intellegendus est Deus de materie quidem informi *(45)* fecisse mundum, sed simul ecam concreasse cum mundo. Non tamen inutiliter prius narratur unde aliquid fit, et postea quod

[18] *De Magistro*, 2,36.

[19] ***De vera religione***, 18,35,26,49; ***De Genesi ad litt.***, 4,9.

pueden ser hechas a la vez, las dos cosas a la vez no pueden ser contadas [20].

CAPITULO XIII

Qué se quiere designar con las palabras cielo y tierra

10 13. Bien sea en primer lugar que esa misma materia informe viene designada con el nombre de cielo y tierra, o con el de tierra invisible e informe, o con el de abismo tenebroso, que son denominaciones de las cosas conocidas. (Porque los sentidos humanos no pueden tener ninguna percepción, tampoco se puede tener apenas una idea cuando las cosas se van deteriorando de mal en peor; por ejemplo, si la idea se compara con lo que parece más deforme, pero sin llegar a la deformidad absoluta, como la idea visible permanente o como una forma inteligible.) Bien sea que con las palabras cielo y tierra en general esté insinuada más bien la naturaleza espiritual y la corporal. Bien sea alguna otra cosa que pueda entenderse aquí, salvando la regla de la fe: que no puede dudarse de que el Dios verdadero, sumo y bueno, hizo siempre todas las cosas, las que vemos y las mejores que nos vemos, aunque la mente humana no pueda comprender el modo como las

inde fit; quia etsi potest utrumque simul fieri, non simul potest utrumque narrari.

X. **13.** Sive ergo prius nomine cæli et terrae, vel terræ invisibilis et incompositæ atque abyssi tenebrosæ, materies ipsa informis significata est rerum notarum appellationibus; quia ipsa prorsus ignota est humanis sensibus, et vix utcumque intellegitur, cum res in deterius commutantur; tanquam ei propinquet quidque deformius, nec perveniat tamen ad illam informitatem quantulacumque vel visibilis remanens vel intellegibilis species, sive per cælum et terram generaliter prius insinuata sit spiritualis corporalisque natura, sive aliquid aliud, quod hic salva fidei regula intellegi potest: Deum tamen verum et summum et bonum fecisse cuncta quæ cernimus, et quæ meliora non cernimus, quamvis modus quo ea fecerit comprehendi humana mente non possit, dubitare fas non est. Sed cum istis indoctis blasphematoribus Litterarum sacrarum non ea rationum subtilitate

[20] *Confess*, 12,12,15. San Agustín parece dar a entender claramente dos momentos o fases de la creación. Primero, la creación de una densidad de materia informe como una singularidad espaciotemporal indefinida, sea el átomo primitivo, sea la nebulosa informe. Después, la creación detallada o expansión-explosión universal, que es la creación de todas las cosas individualizadas según sus especies y leyes. Intuición que coincide con el Big-Bang de la física y ciencia moderna, o con la evolución ordenada y armoniosa.

haya hecho. Pero con tales ignorantes blasfemos de las Escrituras sagradas no se ha de discutir con sutileza de razones, como deben ser investigadas y discutidas entre los hijos pacíficos de Dios.

CAPITULO XIV

La iluminación interior del corazón

11 14. Si ése cree conocer, en contra de los libros de la ley y los profetas, lo que él dice saber, que «el Dios Supremo es el resplandor incomparable de la luz incomprensible», quisiera oír de él, en primer lugar, de qué luz cree que es resplandor el Dios Supremo, si también Dios es la misma luz. Y si entiende al Padre como luz, y como su resplandor al Hijo Unigénito, al que, sin embargo, ha confesado Dios Supremo. Porque si piensa así, lo apruebo y alabo. Pero lo que él no cree: que Aquel, a quien cree que es luz de luz y esplendor incomparable de la luz incomparable, sea el artífice del mundo, lo desapruebo y censuro, cuando lea allí: *El mundo fue hecho por El* [21], donde lee: *Era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo* [22].

Repruebo también si lo ignora, y más aún lo repruebo y detesto si lo sabe y pone trampas para engañar a los que desconocen lo que está escrito en las más antiguas Escrituras divinas: *Acercaos a El y seréis iluminados;* y *El precepto del Señor es lúcido que ilumi-*

agendum est, qua ista quærenda sunt et inter pacificos Dei filios (cf. Mt 5,9) disputanda.

XI. **14.** Sed si putat iste adversus libros Legis et Prophetarum se nosse, quod dicit se scire, «summum Deum incomparabilem splendorem incomprehensibilis esse lucis», primo audire ab eo vellem, cuius lucis existimet esse splendorem summum Deum; utrum et ipsa lux Deus sit, et utrum Patrem intellegat lucem, eiusque splendorem unigenitum Filium, quem tamen confessus est summum Deum. Quod si ita sentit, approbo et laudo. Sed quod eum quem credit esse lumen de lumine, vel incomparabilem splendorem incomprehensibilis lucis, non credit esse opificem mundi, improbo et culpo, cum ibi legat: *Mundus per eum factus est;* ubi legit: *Erat lumen verum quod (46) illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* [611] (Io 1,10.9). Improbo etiam, si nescit; magisque improbo atque detestor, si scit, et insidiatur ut decipiat nescientes in veteribus prius divinis Litteris scriptum: *Accedite ad eum, et illuminamini* (Ps 33,6); et:

[21] *Confess.*, 8,10,22; 13,5,12; *De civitate Dei*, 11,24.

[22] Ibid., 10,34,52; *De vera religione*, 28,51; *In Psal.* 25,II,26,2-3; *De peccat meritis*, 1,2,5 (sobre el tema de la iluminación).

na los ojos; e *Ilumina mis ojos para que nunca me duerma en la muerte.*

En efecto, el hombre ciertamente mortal tampoco pedía esto: no morir nunca en el cuerpo, ni deseaba que la muerte llegara sobre los ojos corporales, sino que pedía ciertamente que le iluminara aquellos ojos de los cuales dice el Apóstol: *los ojos iluminados de vuestro corazón.*

CAPITULO XV

Cristo, Hijo, día del día, luz de luz, salvación de Dios

15. Si le desagrada a ése que la luz haya tomado el principo del todo de las tinieblas, porque también critica esto con palabras de vanidad charlatana, que se lo diga el mismo Apóstol, quien, escribiendo a los fieles, dice: *Fuisteis en un tiempo tinieblas, mas ahora sois luz en el Señor.* ¿Quién hizo eso sino Aquel que, cuando las tinieblas eran sobre el abismo, dijo: *Hágase la luz, y la luz fue hecha?* Lo cual el mismo Apóstol lo expresó más claramente en otro pasaje al decir: *El Dios que dijo que clarease la luz de las tinieblas la hizo clarear en nuestros corazones.* Pero si cree que no está en las Escrituras proféticas que el Hijo sea luz de luz o el esplendor de la luz, que lea lo que se dice en las mismas Escrituras sobre la Sabiduría: *porque es el esplendor de la luz eterna;* o lo del salmo profético: *Cantad al Señor un cántico nuevo; cantad*

Praeceptum Domini lucidum, illuminans oculos (Ps 18,9); et: *Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in mortem* (Ps 12,4). Neque enim hoc orabat homo utique mortalis, ne unquam corpore moreretur, aut corporalibus oculis somnus ne veniret optabat: sed eos utique oculos sibi illuminari petebat, de quibus Apostolus dicit: *Illuminatos oculos cordis vestri* (Eph 1,18).

15. Porro, si huic displicet lucem initium sumpsisse de tenebris, etiam hoc enim verbis garrulæ vanitatis exagitat; eidem apostolo hoc dicat, qui scribens ad fideles ait: *Fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino* (Eph 5,8). Quis enim hoc fecit, nisi ille, qui, cum tenebræ essent super abyssum, dixit: *Fiat lux; et facta est lux?* (Gen 1,3). Quod apertius alio loco idem apostolus expressit, dicens: *Deus qui dixit de tenebris lumen clarescere, claruit in cordibus nostris* (2 Cor 4,6). Si autem hoc putat Scripturis deesse propheticis, quod Filius sit lumen de lumine, vel splendor lucis, legat quod in eisdem Litteris legitur de Sapientia: *Candor est enim lucis aeternae* (Sap 7,26), aut illud in prophetico Psalmo: *Cantate Domino canticum novum; cantate Domino, omnis terra: cantate Domino*

al Señor toda la tierra; cantad al Señor y bendecid su nombre; anunciad bien que el día que procede del día es su salvador. En efecto, ¿quién es el día que procede del día sino el Hijo, luz que procede de la luz? Y que lea en el Evangelio que la salvación de Dios es Cristo, en palabras del anciano Simeón, cuando lo reconoció en brazos de su madre, muy pequeño en la carne, máximo en el espíritu, y tomándolo en sus brazos dijo: *Ahora, Señor, deja a tu siervo ir en paz según tu palabra, porque mis ojos han visto a tu Salvador.*

CAPITULO XVI

La formación de la luz

12 16. Si se le ocurriese responder que una es la luz de la que se dijo: *Fuisteis alguna vez tinieblas, mas ahora sois luz en el Señor,* porque ésa es la luz espiritual de la mente, no la de la carne. Y que, en cambio, aquella de la que está escrito: *Dijo Dios: hágase la luz. Y la luz fue hecha,* es otra luz, porque se refiere a los ojos corporales, tendrá que confesar ante todo que de la luz suprema, que es el mismo Dios, ha podido sacar cualquier clase de luz, aún ínfima, pero siempre buena.

Después, ¿cómo conoce además cuál es su calidad y cuánta sea su cantidad? Y, en fin, ¿si es espiritual o corporal? A no ser que a los hombres fieles, viadores aún y peregrinos lejos del Señor, pueda con toda justicia llamárseles luz de la misma fe y, sin embargo,

et benedicite nomen eius, bene nuntiate diem ex die salutare eius (Ps 95,1-2). Quis est enim dies ex die, nisi Filius lumen de lumine? Salutare autem Dei esse Christum legat in Evangelio, dicente Simeone sene, quando illum cognovit in manibus matris, carne minimum, spiritu maximum, acceptoque in manus suas ait: *Nunc dimittis servum tuum, Domine, secundum verbum tuum in pace; quoniam viderunt oculi mei salutare tuum* (Lc 2,29-30).

(47) **XII.** 16. Hic si responderit, aliam esse lucem de qua dictum est, *Fuistis aliquandi tenebrae, nunc autem lux in Domino* (Eph 5,8); quia spiritualis lux mentis est ista, non carnis: aliam vero illam de qua scriptum est: *Dixit Deus, Fiat lux; et facta est lux* (Gen 1,3); quæ ad oculos pertinet corporales: primo confitebitur a luce summa, quod est ipse Deus, fieri potuisse qualemcumque infimam lucem, bonam tamen. Deinde, unde scit etiam qualis et quanta sit?, postremo, utrum spiritualis, an corporalis? Nisi forte fideles homines, qui quamdiu sunt in corpore, peregrinantur a Domino (cf. 2 Cor 5,6), possunt iam merito ipsius fidei lux vocari, et Angeli non possunt, qui semper vident faciem Patris (cf. Mt 18,10)? Unde ergo scit

no se les pueda llamar a los ángeles, que siempre están viendo el rostro del Padre? Y ¿cómo sabe que esa luz originariamente ha sido creada? ¿De dónde conoce cómo puede entenderse en esa luz una tarde y una mañana? Finalmente, ¿cómo es posible que la luz estuviese presente en los seis días con las obras de Dios y que Dios haya descansado en el día séptimo, de donde se hace una cierta traslación del mismo número siete a estos días tan conocidos de nosotros, que se reanudan con la órbita del sol? Y aunque la luz corporal fue creada, ¿de dónde conoce ése cómo ha podido existir antes que el sol y antes que el firmamento, que después es llamado cielo? Y ¿cómo fue retirada del campo visual terreno a las partes superiores del mundo, de modo que solamente Dios hace la separación entre la luz y las tinieblas?

En realidad fue Dios quien ordenó las luminarias, que nosotros vemos para hacer la separación entre esas tinieblas, que nos hacen clarísima la noche, y la luz, que nos hace clarísimo el día.

¿Quién va a decir, aunque no sea motivo de indignación, sino más bien de risa, que este sujeto nos viene a indicar que «las horas designan el día, pero que el sol divide y determina» también el querer para que creamos «que Moisés no llegó a conocer eso, y así nombró al día antes que fuere hecho el sol»? [23]

Pero ¡que se reúnan los hombres para escuchar el libro de esa eminencia!, y vamos a proponerles: ¿qué es más creíble: o que ese tal ignore semejante luz y semejante día que ya conocía Moisés, o,

utrum talis lux primitus facta sit? Unde scit quomodo in illa luce vespere et mane (cf. Gen 1,5) possit intellegi? Quomodo denique senario numero præsentata fuerit operibus Dei, et in ea septima requieverit Deus, unde ad istos dies nobis notissimos, qui solis circuitu revolvuntur, septenarii ipsius numeri quædam forma translata est? Sed et si lux facta est corporalis, unde novit quomodo esse po[612]tuerit ante solem et ante firmamentum, quod cælum postea nuncupatum est (cf. Gen 1,8), remota ab aspectibus terrenorum in superioribus partibus mundi, ut solus Deus inter illam tenebrasque divideret? Nam inter istas tenebras quæ nobis faciunt notissimam noctem, et lucem quæ nobis facit notissimum diem, luminaria nobis visibilia, ut dividerent, imperavit (cf. Gen 1,4-5.14-18). Quis autem ferat, quamvis non sit indignandum potius quam ridendum, indicare istum nobis quod diem horæ designent, horas autem sol discernat atque disterminet, et velle ut credamus quod Moyses ista nescierit, et ideo diem antequam sol fieret nominaverit? Sed conveniant homines ad librum istius audiendum, et proponatur eis quid sit credibi*(48)*lius, utrum istum nescire quamdam lucem et quemdam diem, quem sciebat Moyses; an Moysen nescisse istam lucem

23 *De civitate Dei,* 11,7.

más bien, que Moisés ignoraba semejante luz y día, que no sólo conoce ése, sino hasta quienes no entienden sus palabras?

CAPITULO XVII

LA FORMACIÓN DE LA TIERRA

13 17. ¿Y qué es lo que no sé quién ignorantísimo ha lanzado como cuestión «sobre la reunión de las aguas»? Peor aún, no como cuestión, sino como crítica, de «que no está bien dicho: *Que se reúnan las aguas en una concavidad y que aparezca la seca,* porque todo lo sostenían las aguas», ignorando cómo el agua sutilizada en vapores aéreos se rarifica y como nebulosa ocupa mucho espacio; en cambio, si recogida es condensada, ocupa poco; ni cómo cuando es vaporosa vuela, pero cuando está condensada gotea. ¿Qué hay de admirable en que cuando era vaporosa cubría la tierra y en que, una vez condensada, la dejó al descubierto? ¿Por qué admirarse si también por voluntad divina la tierra estaba debajo, y así lo que cubría toda su superficie, mientras estaba en estado nebuloso húmedo, al reunirse en los sitios cóncavos se retiró de las otras partes, y lo que cubría quedó descubierto, al ser reunida en las profundidades abismales donde el mar fluye y refluye, dejando descubiertas las cumbres para que apareciese la tierra?

Voy a prescindir de lo que aquí puede suponerse que está significado en esa materia informe insinuada con el nombre de agua y abismo, y de que haya tomado la forma de esos dos elementos pesados, como nebulosa húmeda y como tierra, y así se dijo: que

ac diem, quem non solum iste, verum etiam qui verba eius non intellegunt, sciunt.

XIII. 17. Quid, quod etiam de aquarum congregatione ingerit nescio quis imperitissimus quæstionem? immo vero non quæstionem, sed reprehensionem, tanquam non recte dictum sit: *Congregentur aquae in congregationem unam, et appareat arida* (Gen 1,9), eo quod aquis omnia tenebantur: ignorans quemadmodum aqua in aerios vapores tenuata rarescat, et nebulosa caligine multum occupet spatii, exiguum vero si congregata densetur, nec iam levis volitet, sed gravis fluitet.Quid ergo mirum, si rara terram texerat, spissata nudavit? Quid, si etiam divino nutu in magnos sinus terræ subsedit, atque ita quidquid naturæ humidæ per totum eius iacebat, in partes concavas confluens, recessit a ceteris, et quod operiebat aperuit, congregata in humiliora succumbentia qua mare interflueret et circumflueret, atque altiora deserens qua orbis emineret? Omitto quod potest hic intellegi significatum esse, quod informis illa materies aquæ vel abyssi

sea reunida el agua, porque tenía una forma vaporosa y móvil; en cambio, que *aparezca la seca*, porque fue concentrada e inmóvil.

En realidad, lo que el profeta autor de este libro (Génesis) intenta es que su relato de las cosas reales (sentido literal) sea también prefiguración de las cosas futuras, lo cual (sentido espiritual) no puede ser comprendido por doctrinas subversivas e impías.

De todas formas, como se ofrecen tantas salidas a los que buscan piadosamente la verdad, no hay que temer que tan grande autoridad (infalible del escritor sagrado) pueda ser desaprobada. Y ¿por qué razón, de no ser por instigación diabólica, ese adversario prefiere calumniar a las verdades que él no es capaz de investigar? [24].

CAPITULO XVIII

Conocimiento del bien y del mal

14 18. Que, ciego e ingrato, ataque «a Dios creador del hombre», y que se atreva a decir al que le ha hecho: *¿por qué me has hecho así?,* ignorando por completo cómo ha sido hecho, es atrevimiento de una cabeza muy precipitada. Pero ¡se les permite a tales vasos de ira que parloteen para que despierten como del sueño de la negligencia a los vasos de misericordia, y, con el afán de responder a las injurias pestilentes, apliquen el remedio con palabras saludables!

vocabulo insinuata sit, et species acceperit duorum istorum gravium elementorum, humoris et humi, et ideo dictum esse: *Congregetur aqua,* quoniam labilis et mobilis ei species data est; *Appareat* autem *arida,* quia immobilis fixa est. Nam illud quod magis Propheta libri huius auctor intendit, ut eius narratio rerum factarum esset etiam præfiguratio futurarum, non est contentiosis et infidelibus sensibus ingerendum. Cum ergo tot exitus pie quærentibus pateant, ne temere tanta reprehendatur auctoritas, unde iste, nisi diabolico instinctu, in eis rebus eligit calumniari, quas non est idoneus perscrutari?

XIV. 18. Quod vero in hominis conditorem Deum cæcus et ingratus invehitur, et audet dicere ei qui se finxit: «Quare sic me fecisti?», cum omnino quomodo sit factus ignoret, *(49)* multum præcipitis mentis audacia est. Sed vasa iræ permittuntur ista garrire, ut tanquam de negligentiæ somno excitentur [613] vasa misericordiæ (cf. Rom 9,20-23), et studio respondendi pestilentibus maledictis, adhibeant curam salubribus dictis. Ecce

[24] *De Genesi contra Manich.,* 1,18; *De Genesi ad litt.,* 1,12; 2,4; *De Genesi ad litt. imp.*, 10

Ved cómo censura ése «al Creador del hombre por haber prohibido tomar el alimento del conocimiento del bien y del mal, como si hubiese querido que el hombre fuese igual a las bestias, que no saben discernir eso, y se lo hubiese negado a quien le había dado potestad sobre las bestias», en lo cual solamente el hombre supera a las bestias. ¡Cuán necesario es para vivir bien el que aprendamos a conocer algunas cosas por medio del infortunio y a desconocer otras para mayor felicidad! En efecto, ¿cuánto más felizmente desconocemos las enfermedades y los dolores? Y si el médico nos prohibiese algún alimento, porque sabe que tomándolo nos enfermaría, y por esa razón le llamase el alimento del conocimiento de la salud y de la enfermedad, porque por medio de él el hombre, al sentirse enfermo, conocería por propia experiencia qué diferencia había entre una enfermedad contraída y la buena salud perdida, ciertamente que hubiera sido mucho mejor haberlo ignorado y haber permanecido en aquella buena salud perdida, dando crédito al médico por obediencia que no en la enfermedad por propia experiencia, ¿vamos a decir que ese médico nos estaba envidiando una ciencia semejante?

¿Quién va a dudar de que el pecado es un mal? Y, sin embargo, se dijo elogiosamente del Señor Jesucristo que *no había conocido pecado.* Desconocía, pues, ese mal, y por eso no tenía ese conocimiento del bien y del mal que se le prohibió a Adán. Si pregunta: ¿cómo condenaba lo que desconocía? Porque condenaba los peca-

enim in eo quod reprehendit iste hominis Conditorem, quia prohibuerit eum sumere cibum dignoscentiæ boni et mali (cf. Gen 2,17), tanquam eum pecoribus parem esse voluisset nescientibus ista discernere, et hoc ei negasset cui potestatem dedisset in bestias (cf. Gen 1,26), quo solo homo superat bestias; quam necessarium est vitæ bene agendæ, quod discimus quædam infeliciter disci, et felicius nonnulla nesciri? Morbos enim et dolores quanto felicius nesciremus? Si ergo medicus nos ab aliquo cibo prohiberet, quo accepto ægrotaturos esse præsciret, et ob hoc appellaret eumdem cibum dignoscentiæ sanitatis et imbecillitatis, eo quod per ipsum homo cum ægrotare cœpisset, experiendo dignosceret quid interesset inter contractam malam valetudinem et perditam sanitatem; quod utique melius ignorasset, et in illa quam perdidit sanitate mansisset, credens medico per obœdientiam, non morbo per experientiam, numquid talem medicum invidisse nobis eiusmodi scientiam diceremus? Quis dubitet malum esse peccatum? Et tamen cum laude dictum est de Domino Iesu Christo, quia *non noverat peccatum* (2 Cor 5,21). Non ergo noverat hoc malum, atque ideo illam unde Adam prohibitus est, boni et mali dignoscentiam non habebat. Hic si quæratur, Quomodo quod non noverat, arguebat?, neque enim peccata non arguebat: *Omnia autem quae arguuntur,* sicut dicit

dos: *Pues todo lo que se condena,* como dice el Apóstol, *lo denuncia la luz,* ¿cómo va a ignorarlo aquel que lo está condenando? ¿Acaso no responderá con exactitud que lo conocía y que no lo conocía? Con exactitud completa: puesto que lo conocía por sabiduría y no lo conocía por experiencia. Adán debió dar crédito a aquella divina Sabiduría, para que, obedeciendo al precepto de Dios, se abstuviese de esa ciencia del mal que se adquiere por la experiencia. De este modo, si no lo hubiese hecho, habría desconocido el mal. Pero se hizo el mal a sí mismo, no a Dios.

En efecto, nada pudo hacer con la voluntad desobediente, sino que tuvo que sufrir la ley de la justicia. En consecuencia, el castigo que el hombre desobediente recibe en sí mismo es tal que, como desquite, no se obedece ni a sí mismo. De lo cual ya he tratado más ampliamente en otros lugares, sobre todo en el libro decimocuarto de *La ciudad de Dios*[25].

CAPITULO XIX

LA OBEDIENCIA, ORIGEN Y MADRE DE TODAS LAS VIRTUDES

19. Ahora voy a responder brevemente a lo que ese sujeto dice: que «el Creador del hombre privó de un gran bien a quien El había hecho; y que, en cambio, hubiese preferido que fuese semejante a la bestia, sin el conocimiento del bien y del mal». Tal conocimiento no es la sabiduría del hombre feliz, sino la experiencia del hombre miserable. Por eso fue nombrado el árbol de cuyo fruto le fue prohibido comer el hombre[26], para recomendar la obediencia como la virtud principal, y, por así decirlo, origen y madre de todas las virtudes, en aquella naturaleza a la que le dio el libre albedrío de la voluntad, de modo que con todo sea necesario que viva bajo la potestad de un ser mejor. Aunque no hayan faltado algunos a quienes ha parecido que ese discernimiento del bien y del mal era un gran bien, del cual no fueron capaces ni siquiera quienes, al usurpar ese conocimiento en contra de la prohibición, pecaron por desobediencia.

Apostolus, *a lumine manifestantur* (Eph 5,13), quomodo igitur a quo arguebantur, ignorabantur? Nonne rectissime respondebitur, et noverat, et non noverat? Rectissime omnino: noverat enim per sapientiam, non noverat per experientiam. Huic itaque divinæ sapientiæ credere debuit Adam, ut ab illa mali scientia quæ fit per experientiam, præcepto Dei obœdiens temperaret. Sic enim malum nescisset, nisi fecisset. Fecit autem sibi, non *(50)* Deo. Nihil enim facere potuit voluntate inobœdientiæ, nisi quod ipse pateretur lege iustitiæ. Hæc est namque pœna inobœdienti homini reddita in semetipso, ut ei vicissim non obœdiatur nec a semetipso. De qua re uberius in aliis, et maxime in quarto decimo libro *De civitate Dei* disputavimus.

19. Nunc autem breviter responderim ad id quod ait iste, hominis institutorem a magno bono prohibuisse quem fecerat, dum eum pecori similem sine dignoscentia boni et mali esse voluisset. Hæc enim dignoscentia non est beati hominis sapientia, sed miseri experientia: unde lignum nomen accepit, a cuius cibo est homo prohibitus, ut obœdientia commendaretur quæ maxima est virtus, et, ut sic dixerim, omnium origo materque virtutum, in ea natura cui sic datum est arbitrium liberæ voluntatis, ut eam tamen necesse sit vivere sub potestate melioris. Quanquam non defuerint quibus visum est illam dignoscentiam boni et mali magnum aliquod bonum [614] fuisse, cuius capaces nondum fuerunt qui hanc usurpantes contra vetitum, per inobœdientiam peccaverunt.

25 Cf. 2,36-37; *De Civ. Dei,* 14,11; *In Io evang* tr.4,10.

CAPITULO XX

LIBRE VOLUNTAD, JUSTICIA Y GRACIA

20. A quienes opinan que el Creador debía haber hecho al hombre de modo que no quisiese pecar, no les disgusta, en cambio, el que lo haya hecho de modo que pueda pecar si quiere. ¿Es que, si hubiese sido mejor quien no hubiese podido pecar, por eso mismo no fue bien hecho el que también hubiese podido no pecar? ¿O es que hay que chochear, de modo que el hombre vea que algo debió ser mejor hecho en la creación, y no piense que esto ya lo vio Dios; o piense que lo vio, pero crea que no lo quiso hacer; o que lo quiso hacer ciertamente, pero que de ningún modo lo pudo hacer? ¡Que Dios aparte semejante blasfemia de los corazones piadosos! Si, pues, la recta razón demuestra que es mejor la criatura racional que no abandona a Dios con ninguna des-

20. Quibus autem videtur sic hominem fieri debuisse, ut peccare nollet; non eis displiceat sic esse factum, ut non posset peccare si nollet. Numquid enim, si melior esset qui non posset peccare, ideo non bene factus est qui posset et non peccare? Aut vero usque adeo desipiendum est, ut homo videat melius aliquid fieri debuisse, et hoc Deum vidisse non putet; aut putet vidisse, et credat facere noluisse quidem, sed minime po-

26 *De civ. Dei,* 14,17; *De Genesi c. Manich.,* 2,39.

obediencia que aquella que sí lo ha abandonado, advierta quien piensa eso que la criatura que nunca ha abandonado a Dios no va a carecer de los bienes celestiales, y además no hay fatalidad alguna que la obligue a abandonar a Dios por alguna necesidad. Y porque abandonó a Dios por voluntad propia, nada han disminuido por eso las disposiciones sapientísimas de Dios, que tanto usa bien de los malos como rectamente de los perversos. Y de todo el género humano condenado con toda razón y justicia afirma que se ha reservado una familia santa y numerosa, no por sus propios méritos, sino por su gracia, para trasladarle al reino eterno.

CAPITULO XXI

Presciencia y bondad de Dios

21. Siendo esto así, Dios no debió ocultar el árbol funesto, al que, por la desgracia que el hombre se iba a acarrear, lo llamó *árbol del conocimiento del bien y del mal;* a saber: por causa de ese árbol usurpado contra la prohibición divina iba a conocer de qué bien se separó y en qué mal se precipitó. ¿Por qué, pues, Dios iba a ocultar de qué iba el mandato y por qué recomendaba la obediencia? No ignoraba que el hombre iba a pecar, sino que a la vez conoció de antemano ciertamente la divinidad suprema qué justicia y qué bondad había de tener también del pecador. Ni dispuso lo que pudiese hacerle pecar si el hombre no hubiese queri-

tuisse? Avertat hoc Deus a cordibus piorum. Si ergo ratio recta demonstrat, rationalem creaturam illam esse meliorem, quæ nulla inobœdientia deserit Deum, quam istam quæ ita deseruit: sciat quisquis hoc sapit, nec illam deesse cælestibus rebus quæ nunquam deserit Deum, nec istam ita esse factam ut aliqua necessitate deserere cogeretur Deum; et quia voluntate deseruit, nihil ex hoc diminutum sapientissimis dispositionibus Dei, qui et malis bene et perversis recte utitur, et de humano genere iuste meritoque damnato familiam sanctam atque *(51)* numerosam, non eius merito, sed gratia sua factam, in æternum regnum se translaturum esse testatur (cf. Col 1,13; Io 4,24; 1 Io 3,14).

21. Quæ cum ita sint, nec Deus occultare debuit lignum, quod propter consecuturam hominis miseriam, si ex illo contra prohibitionem usurpato dignosceret a quo bono decidisset [a], et in quod malum incidisset, appelavit lignum dignoscentiæ boni et mali (cf. Gen 2,9). Cur enim occultaret de quo mandatum dabat, et per quod obœdientiam commendabat? Nec ignarus fuit hominem peccaturum, sed simul etiam, quid iusti et boni fuerat et

a) cecidisset CCL.

do hacerse daño pecando, sino que más bien instituyó lo que iba a aprovecharle, porque o el hombre habría obedecido no sin una buena recompensa, o habría pagado las penas de la desobediencia no sin un ejemplo útil para que sus santos descendientes obedeciesen. Dios tampoco quiso lo que no pudo, puesto que lo quiso para que, o bien el hombre fuese obediente, o bien, si fuese desobediente, no quedase impune. Ni quiso mandar sin fruto alguno lo que el hombre no iba a guardar, porque el castigo del despreciador enseñó a otros a obedecer. Tampoco en el hombre una parte de Dios resistió a Dios, porque, si el alma del hombre fuese una parte de Dios, no hubiese podido en absoluto ni ser engañada por sí misma ni por nadie, ni ser obligada por necesidad alguna a hacer algo malamente o a sufrirlo, ni a ser cambiada en mejor o peor [27].

CAPITULO XXII

El alma, creada de la nada

22. Aquel hálito de Dios que animó al hombre fue hecho por El y no de El. Porque ni el soplo del hombre es parte del hombre, ni el hombre lo hace de sí mismo, sino del hálito aéreo aspirado y expirado. En cuanto a Dios, pudo también sacarlo de la nada, tanto al ser vivo como al racional; lo cual no puede el hombre.

Aunque algunos crean que Dios no hizo entonces animado al

de peccante facturus, summa utique divinitate præscivit. Nec instituit quod obesset, si homo sibi obesse noluisset, sed potius instituit quod prodesset; quia homo non sine bona mercede obœdientiam custodisset, et non sine utili exemplo, ut eam sancti eius posteri custodirent, pœnas inobœdientiæ persolvisset. Nec voluit quod non potuit: hoc enim voluit, ut aut obœdiens homo esset, aut inobœdiens impune non esset. Nec infructuose voluit, quod homo non fuerat servaturus iubere, quia pœna contemptoris docuit alios obœdire. Nec in homine pars Dei restitit Deo, quia si hominis anima pars Dei esset, nec a se ipsa, nec ab aliquo decipi, nec ad aliquid male faciendum, sive patiendum, ulla necessitate compelli, nec in melius vel deterius mutari omnino potuisset.

22. Flatus autem ille Dei qui hominem animavit (cf. Gen 2,7), factus est ab ipso, non de ipso. Quia nec hominis flatus, hominis pars est; nec homo eum facit de se ipso, sed ex aerio halitu sumpto et effuso: Deus vero potuit et de nihilo, et vivum rationalemque, quod non potest homo. Quam

27 *De natura et origine animae,* 1,4,4; 2,3,5; 3,3,3; 3,15,22, 4,24,38; *Contra epist Pelagiani,* 2,2,2; *De duabus animabus,* 16; *De natura boni,* 42.

primer hombre, cuando le sopló en su rostro y fue hecho en animal vivo, sino que entonces recibió el Espíritu Santo [28].

Qué sea lo más creíble de todo esto es largo de disputar ahora. De lo que no se puede dudar es que el alma no es una parte de Dios, ni que ha sido creada o producida de la sustancia y naturaleza suya, sino hecha de la nada [29].

CAPITULO XXIII

INTERPRETACIÓN FALSA

15 23. Por tanto, «la serpiente no se encuentra, según dice ese blasfemo [30], en mejor situación que Dios, porque prevaleció al engañar al hombre que había hecho Dios». El hombre no hubiese sido engañado en modo alguno si él no se hubiese apartado de Dios con corazón soberbio hacia sí mismo. Ciertamente que aquella sentencia: *Antes de la ruina se ensoberbece el corazón*, es

vis nonnulli existiment non tunc animatum primum hominem, quando Deus in eius faciem *(52)* sufflavit, et factus est in **[615]** animam vivam (cf. ib.,), sed tunc accepisse Spiritum sanctum. Quodlibet autem horum credibilius ostendatur, unde nunc longum est disputare; animam tamen non esse partem Dei, nec de substantia et natura eius creatam sive prolatam, sed ex nihilo factam, dubitare fas non est.

XV. 23. Non itaque, sicut ait iste blasphemus, invenitur serpens in loco meliore quam Deus, quia prævaluit decipere hominem quem fecerat Deus (cf. Gen 3,1-6). Nullo enim modo homo deciperetur, si non in se exaltato corde recessisset a Deo. Vera quippe, quoniam divina est, illa

[28] *Quaestiones in Heptateuchum*, 1,9; *De civitate Dei*, 13,24. En relación a la controversia sobre el *canon bíblico*, es sabido que para el Antiguo Testamento había dos cánones o Biblias: el primero, llamado *palestinense* o *Biblia hebrea*, recogida por Esdras y Nehemías en el siglo IV antes de Cristo, y que dejó fijado en el siglo I después de Cristo la escuela de Jamnia sin reconocer los siete libros deuterocanónicos. Este canon era el que reconocían los fariseos, y que siguieron los protestantes en el siglo XVI contra la Iglesia. Reconocían sólo los libros más antiguos, o *protocanónicos*, que hacen unos 38 libros.

El segundo canon es el *alejandrino* o *Biblia griega* de los Setenta, que recoge 45 libros, siete más que el anterior, porque acepta la Sabiduría, el Eclesiástico, Baruc, Tobías, los dos Macabeos y Ester, llamados *deuterocanónicos* (terminología introducida por Sixto de Siena el año 1569). Esta Biblia de los Setenta es la que usaban los judíos de la diáspora y luego los cristianos. En cuanto a los apóstoles, usaron tanto una como otra (cf. Sant 1,19; 1 Pe 1,6-7; Heb 11,34; 1,3). San Agustín utiliza más la Biblia de los Setenta, cuyo canon fijó quizás en el año 382 el Decreto del papa San Dámaso (cf. MANSI 8,145 C: PL 19,790 791), y que repiten los Concilios hasta el Vaticano II. Los descubrimientos de Qumrán han confirmado que el canon completo de los judíos ya recogía los siete libros deuterocanónicos antes de la traducción de los Setenta, y, en consecuencia, demuestran que la escuela de Jamnia fue quien los excluyó del canon.

[29] BEDA, *In Genesim*, 1,2,7.

[30] *De civitate Dei*, 13,21; *Quaestiones in Heptateuchum*, 1,17.

veraz por ser divina. Y cuando se ensoberbece contra Dios, entonces es abandonado por El y se entenebrece en sí mismo. Y ¿qué tiene de extraño si, al estar en tinieblas, ignora lo que va a venir porque él no es la luz por sí mismo, sino que es iluminado por Aquel que es la luz? Que Dios siempre es invencible lo demuestra también el hombre vencido, porque no hubiese sido vencido si no se hubiese apartado del Invencible. ¿Cómo entonces va a ser vencedor el engañador del hombre cuando él mismo es engañado también por sí mismo? Luego tanto el que engaña como aquel a quien engaña, los dos son engañados al apartarse de Aquel que no puede ser engañado, y los dos son vencidos al apartarse de Aquel que no puede ser vencido. Y así el que más se aparte de El más vencido es, porque es tanto más inferior cuando es peor. Y por eso es necesario que quien parece que vence, causando antes el mal a otro, él mismo sea más ampliamente vencido al perder el bien. Y así no puede ser que tenga un lugar mejor cuando su situación es peor.

Y en cuanto a lo que parece que el diablo prevaleció temporalmente al haber vencido al hombre, también fue él bien vencido y definitivamente al haber sido reparado el hombre. No son aquellas palabras de un Dios que se declara vencido, sino más bien de Dios que reprocha irónicamente: *¡Mirad a Adán hecho como uno de nosotros!* [31] Lo mismo que cuando el Apóstol dice: *¡Perdonadme*

sententia: *Ante ruinam exaltatur cor* (Prov 16,18). Et ubi contra Deum exaltatur, ibi ab illo deseritur, et in se tenebratur (cf. Rom 1,21). Quid autem mirum, si dum tenebratur, nescit quid sequatur, quoniam non a se ipso lumen est, sed ab illo qui est lumen [a], illuminatur? (cf. Io 1,9). Quod ergo Deus semper invictus sit (cf. Eccli 18,1), etiam homo victus ostendit, quia victus non fuisset, si ab invicto non recessisset. Quomodo est autem victor hominis deceptor, cum a semetipso sit etiam ipse deceptus? Unde et ille qui decepit, et ille quem decepit, ambo decepti sunt, recedendo ab eo qui non potest decipi; et ambo sunt victi, recedendo ab eo qui non potest vinci. A quo utique qui plus recedit, plus vincitur; quia tanto est inferior, quanto deterior. Et ideo necesse est, ut qui malum alteri prius inferendo vincere videtur, amplius ipse bonum amittendo vincatur, nec fieri potest ut ei sit locus melior, cum causa sit peior. Et quod ad tempus prævaluisse visus est diabolus homine superato, etiam sic in æternum victus est homine reparato (cf. Apoc 20,2). Nec Dei confitentis verba sunt, sed *(53)* potius exprobrantis: *Ecce Adam factus est tanquam unus ex nobis* (Gen 3,22). Sicut et Apostolus ubi dicit: *Donate mihi hanc iniuriam* (2 Cor 12,13),

[31] BEDA, *In Genesim*, 1,3,22.

a) qui est lumen *omitt.* CCL.

esta injuria! De hecho quiere que se le entienda al revés, si es que hay un juez imparcial y no un calumniador ignorante.

CAPITULO XXIV

El árbol de la vida

24. En realidad, ¿qué es lo que quiere el pecador, a quien le molesta que le haya sido prohibido el árbol de la vida, sino vivir mal impunemente? Ni era gran cosa para Dios, incluso, quitar de cualquier manera la vida al hombre si lo hubiese querido; pero, porque las almas racionales viven de la sapiencia, ya que su muerte es la insipiencia, para significar esto el árbol de la vida en el paraíso, con su fruto, no dejaría morir al hombre ni en el cuerpo.

Y está bien claro que una vez separado de allí fue entregado a la muerte para consumirse con la edad, lo cual nunca le habría sucedido de comer siempre el alimento permitido, porque antes de ser excluida su alma del árbol espiritual de la vida por causa del pecado, el alma ya estaba muerta por cierta muerte interior suya.

En efecto, está escrito de la Sabiduría: *El árbol de la vida es para los que la abrazan.*

Lo que ése dice sin entender: «¿En qué medida, pues, antes de la maldición, podía vivir perpetuamente el hombre inmortal, que todavía no había tomado el alimento de ese árbol?» ¡Como si alguien le hubiese dicho o hubiese leído en alguna parte del libro que Adán aún no había comido del árbol de la vida! Al contrario,

utique a contrario vult intellegi, si adsit pronuntiator doctus, non calumniator indoctus.

24. Porro autem, cui displicet peccator prohibitus a ligno vitæ, quid nisi impune vult male vivere? Nec magnum erat Deo, et alio quolibet modo vitam subtrahere homini quem vivere noluisset, sed quoniam rationales animæ de sapientia vivunt, quarum mors est insipientia, huius rei significandæ gratia lignum vitæ in paradiso fructu suo mori hominem nec corpore sineret. Quod ergo inde separatus traditus est morti, consumendus ætate (cf. Iob 13,28), quod nequaquam illi accidisset, si semper eodem cibo frueretur, significatum est quod prius ab spirituali vitæ ligno propter peccatum anima eius exclusa est, et ita quadam sua interiore morte iam mortua. Nam de sapientia scriptum est: *Lignum vitae est amplectentibus eam* (Prov 3,18). Quod iste non intellegens ait: «Quatenus ergo ante maledictum immortalis homo perpetuo vivere poterat, qui nondum ex ista arbore cibum sumpserat?» Quasi ei aliquis dixerit, aut in illo libro alicubi legerit, quod

hay que entender más bien que de allí le venía la vida perpetua para el cuerpo, de modo que no fuese consumido por la vetustez de la edad. Por eso se le prohibió comer de allí, para que por el castigo del pecado tuviese ya necesidad de morir.

CAPITULO XXV

El símbolo de la sabiduría

25. Pregunta: «¿Cómo comenzó a morir desde la maldición de Dios, cuando la vida misma nunca había tenido principio de El?» ¡Como si Dios le hubiese deseado la muerte al hombre, como un hombre a otro hombre!, y como que las palabras de Dios pertenecen no a la sentencia del que castiga, sino a la ira del que maldice. En realidad, el castigar con la muerte corporal fue separarle del árbol de la vida, puesto que ya había muerto espiritualmente, cuando se separó principalmente con el alma del alimento de la sabiduría. De ese modo Dios quiso significar qué es lo que le había ocurrido ya en el alma al apartarlo del árbol de la vida, símbolo de la sabiduría.

CAPITULO XXVI

Cristo es el árbol de la vida

26. «Pero —insiste— ese árbol que en el paraíso daba los frutos de la vida, ¿a quién aprovechaba?» ¿A quién sino a los primeros hombres, varón y mujer, que habían sido colocados en el paraí-

nondum Adam sumpserat ex cibo arboris vitæ. Quin potius intellegendus est, quoniam inde illi vita in corpore perpetua suppetebat, ne vetustate consumeretur [616] ætatis, ad hoc inde prohibitus, ut ex peccati pœna iam illi esset necessitas mortis.

25. «Quomodo», inquit, «ex Dei maledicto mori cœperit, cum vita ipsa nunquam ex ipso initium sumpserit?» Quasi optaverit ei Deus mortem, sicut homo homini, ac non Dei verba ad sententiam pertineant punientis, non ad iram maledicentis. Punire autem morte corporali, fuit a vitæ arbore separare, cum iam fuisset spiritualiter mortuus, animo utique separatus ab alimento sapientiæ. Deus itaque quid ei contigisset in animo, significare voluit, separando eum a ligno vitæ, quo significabatur sapientia.

26. «Sed ista», inquit, «arbor quæ in paradiso vitæ fructus ferebat, cui proderat?» Cui, nisi [a] illis primis hominibus, masculo et feminæ, qui in

a] aprius *add.* CCL.

so? Después, arrojados del paraíso por el mérito de su iniquidad, quedó para recordar el significado de la vida espiritual del árbol, que es, como hemos dicho, la misma sabiduría, alimento inmutable de las almas bienaventuradas [32].

Pero, si actualmente alguien come de ese fruto, ese alguien sería Henoch y Elías, sin atreverme a asegurarlo. Sin embargo, si las almas de los bienaventurados no se alimentan de ese árbol de la vida que está en el paraíso espiritual, no leeríamos que como recompensa de la piedad y de la confesión fidelísima le fue concedido el paraíso el mismo día al alma del ladrón que creyó en Cristo: *En verdad te digo que hoy estarás conmigo en el paraíso.* Y estar allí con Cristo es estar con el árbol de la vida. Ciertamente El es la Sabiduría de la que, como he recordado antes, está escrito: *Es árbol de la vida para los que la abrazan* [33].

CAPITULO XXVII

BONDAD Y SEVERIDAD DE DIOS

16 27. ¿Es qué también habrá que refutar lo que ridiculiza, por así decirlo, con agudeza, según le parece? En primer lugar, «que Dios no supo de antemano lo que ha sucedido después». En segundo lugar, «que no pudo realizar lo que había planeado a lo grande». En tercer lugar, «que, desbordado, ha recurrido a las maldiciones».

paradiso fuerant constituti? (cf. Gen 2,15; 2,22). Deinde istis de paradiso pro merito suæ iniquitatis eiectis mansit ad memoriam significandæ spiritualis arboris vitæ: quod est, ut diximus, ipsa sapientia, beatarum cibus immutabilis animarum. Utrum autem illo cibo vescatur nunc aliquis, nisi forte Enoch et Elias (cf. Gen 5,21-24; 3 Reg 17; 4 Reg 2), non temere asseverandum puto: ligno tamen illo vitæ, quod est in spirituali paradiso, nisi alerentur animæ beatorum, non pro munere pietatis et fidelissimæ confessionis, latronis animæ credentis in Christum legeremus paradisum eodem die fuisse concessum: *Amen,* inquit, *dico tibi, hodie mecum eris in paradiso* (Lc 23,43). Esse autem ibi cum Christo, hoc est esse cum vitæ ligno. Ipse est quippe Sapientia, de qua, ut superius commemoravi, scriptum est: *Lignum vitae est amplectentibus eam* (Prov 3,18).

XVI. 27. Numquidnam et hoc refellendum est, quod velut acute, ut sibi videtur, irridet? Primo, Deum non præscisse quod contigit; deinde, implere non valuisse quod magnopere cogitavit; tertio, ad maledictum se

[32] *De vera religione,* 28,52.
[33] Beda, *In Genesim,* 1,3,24.

¿De dónde sabe ése que Dios no conoció de antemano lo que ha sucedido después? ¿Tal vez porque ha sucedido después? Sin duda que, de no haber sucedido, en modo alguno habría conocido de antemano el futuro, porque no iba a suceder. O, si es que cree que por eso no lo supo de antemano, porque, de haberlo sabido, habría tomado medidas para que no sucediese. Lo mismo puede decir de Cristo cuando entregó un talento al hombre que no iba a producir nada; porque se lo había dado precisamente por eso, para que aumentase su dinero, que es todo lo que el dinero representa. Como sucedió que el siervo aquel, por su pereza, no negociaba nada, ¿entonces no lo supo de antemano el padre de familia que se lo dio? También puede decir que Cristo no se preocupó de esa ganancia que planeó a lo grande.

Y lo mismo puede decir lo tercero, que, desbordado, recurrió a las maldiciones, porque dijo: *Atadle las manos y los pies y arrojadlo a las tinieblas exteriores.* Que es lo que se dijo de Adán para que, apartado del árbol de la vida, fuese castigado también con la muerte del cuerpo.

Porque a ese hombre tan despabilado la maldición del impotente le parece tiranía del poderoso; ¡que llame a Cristo impotente porque no pudo hacer lo que quería para conseguir la ganancia espiritual! ¡Que le llame rival y malicioso porque ha envidiado la luz y la salud en aquel siervo suyo al que mandó arrojar a las tinieblas, donde había llanto y rechinar de dientes! Si no se atreve a decir esto de Cristo, para no declarar de ese modo que él no es

convertisse superatum. Unde scit Deum non præscisse quod contigit? An quia contigit? Quinimo si non contigisset, nullo modo id præscisset futurum, qui non erat futurum. Aut si propterea putat non præscisse, quia si præscisset, ne contigeret providisset: potest hoc et de Christo dicere, qui talentum dedit homini nihil acquisituro (cf. Mt 25,14-18); quod propterea utique dederat, ut *(55)* eius augeretur pecunia, quidquid est quod illa significat. Ergo quia contigit ut ille sua pigritia nihil acquireret, hoc non præscivit ille qui dedit?, dicere etiam potest, non implesse de hoc lucro Christum quod magnopere cogitavit. Potest et illud tertium, ad maledictum se convertisse superatum, quoniam dixit: *Ligate illi manus et pedes, et proicite eum in tenebras exteriores* (Mt 25,30), sicut de Adam dictum est, ut a ligno vitæ separatus morte etiam corporis plecteretur (cf. Gen 3,24.19). Huic enim homini diserto, deficientis maledictum, videtur potentis imperium. [617] Dicat ergo impotentem Christum, quoniam de acquirenda spirituali pecunia non potuit quod cupiebat efficere; dicat æmulum ac malitiosum, quod servo suo inviderit lucem ac salutem, quem proici iussit in tenebras, ubi esset fletus et stridor dentium (Mt 25,30). Si autem

cristiano, ¿por qué se atreve a decir del Creador del hombre y del Juez justo del pecado lo que no se atreve a decir del Redentor del hombre y, por supuesto, también El mismo, vengador con el castigo de la muerte eterna, si hubiese despreciado sus preceptos? Porque ¿contra qué otro, si no contra Cristo, lanza ese ignorante tales injurias?, puesto que El dice: ***Si creyeseis a Moisés, me creeríais también a mí, porque él escribió de mí.*** En efecto, ¿qué es lo que el Padre hizo entonces o lo que jamás deja de hacer sin el Hijo?

Luego si la Escritura santa exalta saludablemente no sólo la bondad, sino también la severidad de Dios, porque Dios tanto es amado útilmente como es temido, por lo cual el Apóstol, en el mismo lugar, recuerda ambas cosas cuando dice: ***Así, pues, estás viendo la bondad y severidad de Dios.*** ¿A qué viene que ese loco y precipitado, a la vez que se jacta de ser cristiano, reprende en el Dios de los profetas lo mismo que ha encontrado en el Dios de los apóstoles, porque es el mismo Dios el de aquéllos y el de éstos? [34]

CAPITULO XXVIII

EL CASTIGO DE DIOS

28. Y lo que he recordado de ese siervo perezoso, a quien la severidad de Dios envió a las tinieblas exteriores, donde ni se le llama incapaz de prever las cosas futuras, porque le confió su dinero; ni impotente, porque no le orientó para que trabajase bien, sino que lo corrigió; ni émulo y malicioso, porque, habiéndolo separado de la luz, lo mandó a las tinieblas. El lector fiel debe advertir que todo esto se dice de los castigos de los hombres que, según se lee en los libros proféticos, fueron aplicados a los pecadores.

Lo mismo se dice también del diluvio. En efecto, el Señor Jesús anunció previamente que en su advenimiento sucederá algo semejante, cuando dice: ***Así como en los días de Noé comían, bebían, plantaban, edificaban, tomaban esposos y esposas. Vino el diluvio y los perdió a todos. Así será también la venida del Hijo del hombre.*** Igual lo de la dureza de corazón del faraón. Los escritos del Nuevo Testamento afirman también de algunos: ***Dios los entregó a sus propósitos réprobos para que hagan las cosas que no convienen.*** Lo mismo del espíritu mendaz, que Dios, usando bien aun de los malos, envió con rectísimo juicio para engañar a un rey impío, como el profeta Miqueas afirma que le fue mostrado en visión profética [35]. Y el apóstol Pablo tampoco dudó en decir algo parecido, sabiendo que hablaba con toda verdad, cuando afirma: ***Dios les enviará un extravío para que crean en la mentira, y sean juzgados todos los que no han creído a la verdad, sino que consintieron en la iniquidad.*** Como sucedió de hecho por medio de Moisés, a

de Christo ista non dicit, ne hoc modo se indicet non esse christianum; cur audet dicere de hominis conditore et peccati merito damnatore, quod non audet dicere de hominis redemptore (cf. Ps 18,15), et si eius præcepta contempserit, pœna æternæ mortis ultore, eodem ipso scilicet? Nam in quem alium nisi in Christum hæc maledicta nesciens iste iaculatur?, quandoquidem ille ait: *Si crederetis Moysi, crederetis et mihi; de me enim ille scripsit* (Io 5,46). Quid enim Pater sine Filio vel tunc fecit, vel unquam facit? Si ergo salubriter, non solum bonitatem, verum etiam severitatem Dei sancta Scriptura commendat, quoniam et amatur Deus utiliter et timetur; unde Apostolus eodem loco utrumque commemorat dicens: *Videns ergo bonitatem et severitatem Dei* (Rom 11,22), quid est quod iste insanus et præceps, cum christianum esse se iactet, hoc reprehendit in Deo Prophetarum, quod in Deo invenit Apostolorum; quoniam idem Deus est et illorum, et istorum?

28. Quod autem de illo commemoravi, quem pigrum servum misit in tenebras exteriores (cf. Mt 25,30) severitas Dei, ubi nec futurorum improvidus dicitur quia tali pecuniam suam credidit, nec impotens quia ut bene ageret non ipse rexit, ipse *(56)* correxit, nec æmulus ac malitiosus quod a luce separatum in tenebras misit: hoc de omnibus pœnis hominum, quæ leguntur in propheticis Libris inflictæ fuisse peccantibus, debet fidelis lector advertere. Hoc ergo etiam de diluvio. Neque enim Dominus Iesus non tale aliquid futurum in suo prænuntiavit adventu, quando ait: *Sicut in diebus Noe manducabant, bibebant, novellabant, aedificabant, nubebant, uxores ducebant; venit diluvium et perdidit omnes: sic erit et adventus Filii hominis* (Lc 17,26-27). Hoc et de obduratione cordis Pharaonis (cf. Ex 7,13). Neque enim Novi Testamenti litteræ non dicunt de quibusdam: *Tradidit illos Deus in reprobam mentem, ut faciant quae non conveniunt* (Rom 1,28). Hoc de spiritu mendaci, quem Deus, qui bene utitur etiam malis, iustissimo iudicio ad impium regem decipiendum misit, sicut Michæas propheta sibi in visione prophetica demonstratum esse testatur (cf. 3 Reg 22,19-23). Neque enim dubitavit tale aliquid dicere apostolus Paulus, cum se sciret verissime dicere, ubi ait: *Mittet illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio, et iudicentur omnes qui non crediderunt veritati, sed consenserunt iniquitati* **[618]** (2 Thess 2,10-11). Hoc de facto per Moysen, cui Deus dixit: *Accipe omnes duces populi, et victima illos Domi-*

[34] *Contra Faustum man.*, 22,14; *Confess.*, 5,10; *De natura boni*, 7; *De Genesi c. Manich.*, 2,42; *De Genesi ad litt.*, 11,4.

[35] *De diversis quaest.*, 53,2; *Quaest. ad Simpl.*, 2,6; *In Psal.*, 77,28, *Contra Iulianum*, 5,3,13; 5,4,14; *Contra Iulianum opus imp.*, 4,34.

quien Dios dijo: *Toma a todos los jefes del pueblo y sacrifícalos al Señor mirando al sol,* es decir, públicamente, a la luz del día. O, si se quiere, como Moisés vengó el ídolo fabricado de manera que ninguno perdonara a su prójimo, matando con la espada a los impíos. Lo dijo igualmente el Señor Jesús: *Y a los que no han querido que reine sobre ellos, traedlos y degolladlos en mi presencia.* Donde en realidad, porque significa la muerte de las almas, los fieles deben tener más horror y miedo a ésta que a la muerte de los cuerpos. Por eso el mismo Señor dice: *No temáis a los que matan el cuerpo pero no pueden matar el alma, sino temed más bien a quien puede condenar al infierno al alma y al cuerpo.*

CAPITULO XXIX

LA MISERICORDIA DE DIOS

29. Si alguno con alma fiel, como conviene, estuviese pensando en esa clase de muerte que envía las almas al infierno, juzgará como sin importancia cualquier carnicería y aun los ríos de sangre de los cuerpos mortales, como quiera que cualquier día han de morir. Al exagerar ése tales matanzas y describirlas con vanidad retórica, para blasfemar de Dios que flagelaba con tales muertes a aquellos a quienes había sido útil este terror, trata de infundir horror a los sentidos mortales. ¡Y así piensa que hace algo, dando coces contra el aguijón[36], para que al acusar a la providencia de

no contra solem (Num 24,4), hoc est, in manifesto per diem. Vel quod factum idolum Moyses ita vindicavit, ut nec proximo suo quisque parceret, ferro perimens impios (cf. Ex 32,25-28). Neque enim et Dominus Iesus non dixit: *Eos autem qui noluerunt me regnare sibi, adducite, et interficite coram me* (Lc 19,27). Ubi profecto, quia mortem significat animarum, magis est utique illa fidelibus horrenda et metuenda quam corporum. Unde idem Dominus dicit: *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere; sed potius eum timete, qui potest animam et corpus perdere in gehennam* (Mt 10,28).

29. Huius generis mortes, per quas animæ mittuntur in *(57)* gehennam, si quis fideli mente, ut dignum est, cogitaverit, valde viliter æstimabit quamlibet ingentissimam stragem et sanguinis fluvios mortalium corporum, quomodocumque quandocumque moriturorum. Quas cædes iste exaggerans, et scholastica vanitate describens, ad blasphemandum Deum, qui talibus mortibus eos quibus huiusmodi terror utilis fuerat, flagellabat, horrorem incutit mortalibus sensibus, et aliquid se agere putat, calces ad-

36 TERENCIO, *Phormio,* 77

Dios por la muerte de la carne sea él arrojado al infierno por la muerte del corazón!

¿Qué hombre, de cualquier sexo, no prefiere ser degollado, aun de aquel modo como el sacerdote Finees degolló a los fornicarios en el mismo abrazo de su nefanda voluptuosidad, constituyendo un ejemplo terrible de venganza contra las lujurias execrandas, por lo que agradó a Dios sobremanera? ¿Quién, repito, no va a preferir una muerte parecida, y aun ser quemado con el peor de los fuegos, incluso ser despedazado por los mordiscos de las fieras, antes que ser echado al infierno de un fuego eterno? ¿Por qué entonces el Dios de los cristianos castiga con tales muertes a los pecadores, de modo que, después de la muerte transitoria del cuerpo, venga el suplicio eterno en el infierno, sino porque es único el Dios de uno y otro Testamento?

En realidad podrían decir los judíos contra tamaña impiedad, aun cuando exagere tanto cuanto quiera las guerras, matanzas, entierros, sangre, que ellos tienen un Dios sin punto de comparación más misericordioso que nuestro Dios, a saber: que castiga inmensamente más compasivo con las muertes transitorias de los cuerpos que con las llamas perpetuas de los infiernos.

CAPITULO XXX

LA JUSTICIA DE DIOS

30. Y «por eso precisamente le parece a ése que el Dios de la ley y los profetas», que es el Dios único y verdadero, «debe ser

versus stimulum iaciendo: ut cum de morte carnis accusat Dei providentiam, morte cordis mittatur in gehennam. Quis autem utriuslibet sexus homo non mallet gladio trucidari, etiam illo modo quo trucidavit sacerdos Phinees fornicarios, in ipso complexu nefariæ voluptatis (cf. Num 25,8), terribile constituens adversus exsecrandas libidines ultionis exemplum, propter quod Deo maxime placuit: quis, inquam, non mallet tali genere mortis interfici, quis non postremo igne consumi, vel ferinis morsibus per ipsa pudenda laniari, quam mitti in gehennam ignis æterni? (cf. Mt 25,41). Cur igitur Deus Christianorum peccantes talibus mortibus puniat, ut post corporis interitum transitorium, sequatur in gehenna sine fine supplicium, nisi quia Testamenti utriusque unus est Deus? Nam possent Iudæi dicere adversus huius impietatem, quantumlibet exaggeret bella, cædes, vulnera, funera, sanguinem, longe incomparabiliter Deo nostro Deum se habere mitiorem, longe scilicet mitius punientem transitoriis mortibus corporum, quam flammis perpetuis gehennarum.

30. At enim propterea videtur huic Deus Legis et Prophetarum, qui

acusado de crueldad, porque inflige la pena de muerte corporal por causas levísimas o, mejor dicho, por motivos que deberían sonrojar». Por ejemplo: que David hubiese hecho el censo del pueblo; que los niños, como dice ése, «hijos del sacerdote Helí, hubiesen probado algo de las ollas y marmitas preparadas para Dios». En ese asunto yo no voy a disputar cuán grande y pernicioso vicio de arrogancia se enroscaba ocultamente en tan santo varón para querer censar al pueblo de Dios. Sólo pongo de manifiesto que fue castigado con muertes no eternas, que habían de llegar muy pronto por su condición humana, y pasar velozmente, a aquellos hombres de cuya multitud estaba orgulloso.

Tampoco afirmo que los hijos de Helí no fuesen niños, como dice él, sin saber lo que dice, sino de una edad en la que podrían y deberían ser castigados con toda justicia por su atrevimiento sacrílego de preferirse a sí mismos en los sacrificios al Señor Dios. Que Dios vengó esa negligencia hasta con una guerra, velando no por sí, sino por el pueblo a quien hubiese beneficiado la religión y la piedad, pudiendo los vencedores aumentar el temor de Dios por las muertes de aquellos que, aun cuando hubiesen llegado a viejos, tendrían que morir después de no mucho tiempo.

De hecho, también leemos que otros han muerto con las muertes de los cuerpos y no por sus pecados, sino por los pecados ajenos. ¡Cuánto más doloroso es el castigo de los vivos que el de los que mueren por la disolución de su carne! En cuanto a las

unus et verus est Deus, crimine crudelitatis arguendus, quia propter levissimas causas vel etiam erubescendas, pœnam mortis vel corporalis inflixit; quod David populum numerasset (cf. 2 Reg 24); quod infantes, sicut iste dicit, filii Heli sacerdotis, de ollis vel cacabis Deo *(58)* præparatis aliquid degustassent (cf. 1 Reg 2-4). Qua in re non disputo quantum et quam perniciosum elationis vitium tam sancto viro, ut vellet Dei populum numerare, subrepserit, eorumque mortibus non æternis, sed iam iamque humana condicione venturis, et celeriter transituris, **[619]** fuerit flagellatus, quorum fuerat multitudine inflatus. Nec disco filios Heli non fuisse infantes, ut iste loquitur, nesciens quid loquatur; sed eius ætatis, qua possent et deberent, pro sacrilego ausu quo se Domino Deo in sacrificiis præferebant, digna coercitione cohiberi: quod neglectum Deus, non sibi consulens, sed populo cui religio pietasque profuisset, bello etiam vindicavit, ubi Dei timorem potuerunt augere victuri, per eorum mortes, qui fuerant, etsi senescerent, post non longa temporum spatia morituri. Mortibus quippe corporum legimus alios etiam mortuos, propter non sua, sed aliena peccata (cf. 1 Reg 2-4), ubi magis est in dolore cordis plaga viventium, quam in resolutione carnis pœna morientium; ubi animæ de corporibus exeuntes, habent causas suas vel bonas vel malas, non propterea gravatæ, quia exutæ:

almas que salen de los cuerpos, tienen su destino, o bueno o malo, sin que sean agravadas por el género de muerte que sea, ya que están despojadas del cuerpo. Y en cuanto a la muerte de las almas, nadie paga uno por otro.

Insisto en esto: ¡cuán grave cree ése que fue aquel pecado, cuando en el banquete nupcial se halló al hombre que no tenía el vestido de boda! [37] Creo yo, si lo medimos con la apreciación humana, que le debió bastar un poquitín para enrojecer, y a lo sumo que la indignación del anfitrión se alargaría a obligarle a cambiar de vestido. Y, sin embargo, le dijo: *Atadlo de pies y manos y arrojadlo a las tinieblas exteriores; allí será el llanto y rechinar de dientes.* Pero replicará: quiere decirse que no es pequeña la culpa el no haber tenido el vestido nupcial, porque esa cosas pequeñas son señales de cosas grandes. Del mismo modo que los sacrificios visibles [38], siendo pequeños en las cosas terrenas, son signo de cosas grandes [39] y de las divinas, en las que los hijos del sacerdote se preferían a sí mismos al mismo Dios, cuyo honor es atendido en los sacrificios.

En cambio, el comensal aquel no se prefirió al esposo, sino solamente que no se encontró de acuerdo porque no tenía la túnica nupcial.

Sin embargo, si advierte ése qué diferencia hay entre las mismas penas con que uno y otro es castigado, entienda cómo esta

animarum vero morte alius pro alio plectitur nemo. Sed hoc dico, quantum existimet iste fuisse peccatum, quod in convivio nuptiali inventus est homo vestem non habens nuptialem (cf. Mt 22,11): puto si humana consideratione ista metiamur, huic aliquantulum sufficere debuit erubescere; et ut plurimum invitantis indignatio protenderetur, vestem mutare compelli; et tamen dictum est: *Ligate illi manus et pedes, et proicite eum in tenebras exteriores; ibi erit fletus et stridor dentitum* (Mt 22,13). Sed dicet: Non levem culpam significat, vestem non habuisse nuptialem, quoniam ista parva magnarum signa sunt rerum. Sic ergo et sacrificia *(59)* visibilia, cum sint in terrenis rebus exigua, magnarum et [a] divinarum signa sunt rerum, in quibus filii sacerdotis se ipsi Deo, cuius honor in sacrificiis attenditur, præferebant. Non autem ille conviva se prætulit sponso, sed tantum non congruit, quia nuptialem tunicam non habebat. Verumtamen inter ipsas pœnas, quibus utrumque vindicatum est, ille quid distet advertit, quamque

37 Reimbaldus Leodiensis *Itineraria,* 3, 9 14.

38 *De civitate Dei,* 10,6.

39 La edicion de Froben/Erasmus (1528), Bd.6, trae «quoniam» (en vez de «et»), traduciendo «son signos de cosas grandes porque son divinas».

a] quoniam CCL.

última pena supera incomparablemente a aquélla, puesto que antepone las cosas espirituales y sempiternas a las corporales y temporales.

CAPITULO XXXI

LA IDENTIDAD DE DIOS EN LOS DOS TESTAMENTOS

31. Y ¿qué necesidad hay de querer endilgar un sermón inconveniente a los sentidos carnales sobre las significaciones místicas de los sacrificios y del vestido nupcial?

¡Atención!, y hablemos de lo que está más claro: el Señor, cuando compara el Evangelio con la ley antigua, al contestar que no es malo lo que los hombres habían aprendido antes (en la ley antigua), sino que es más perfecto lo que El mismo enseñaba, dice: ***Habéis oído que se dijo a los antiguos: no matarás, y el que matare será reo de juicio. Pero yo os digo: el que estuviere reñido con su hermano será reo de juicio, y el que le dijere: ¡raca!, será reo del consejo, y el que le llame ¡fatuo!, será reo del fuego del infierno.*** ¿Qué cosa tan pequeña entre los pecados como llamar a un hermano ¡fatuo!? Y ¿qué cosa más grande entre los castigos que el fuego del infierno? Si ése hubiese encontrado en la ley y los profetas que, por mandato divino, se hubiese mandado apedrear a alguien por haber llamado a su hermano ¡fatuo!, ¿de cuánta crueldad acusaría a Dios? Y ¿quién no hubiese preferido, no digo ser apedreado, sino, viviendo y sintiéndolo, ser despedazado y consumido miembro a miembro y trozo a trozo del cuerpo, poco a poco y por menudo, a ser esclavizado con el fuego del infierno?

incomparabiliter ista illam vincat intellegit, qui corporalibus et temporalibus spiritualia et sempiterna præponit.

31. Verum quid opus est de mysticis significationibus sacrificiorum vestisque nuptialis inconvenientem carnalibus sensibus velle inculcare sermonem? Ecce quod est manifestius proferamus: Evangelium Legi veteri comparans Dominus, et non illud malum quod homines ante didicerant, sed quod ipse docebat, perfectius esse contestans: *Audistis,* inquit, *quia dictum est antiquis: Non occides; qui autem occiderit, reus erit iudicio. Ego autem dico vobis: Quicumque iratus fuerit fratri suo, reus erit iudicio; qui autem dixerit: Racha, reus erit concilio; qui autem dixerit: Fatue, reus erit gehennae ignis* (Mt 5,21-22). Quid tam parvum in peccatis, quam fratri dicere, Fatue? Quid tam magnum in suppliciis, quam gehenna ignis? Si in Lege vel Prophetis iste invenisset aliquem, quoniam dixisset fratri suo: Fatue, lapidari iussum fuisse divinitus, quantæ Deum crudelitatis argueret? Quis non autem, non dico lapidari, sed per [620] singulos artus, immo per singula corporis frusta, paulatim atque minutatim, vivens et sentiens dilaniari consumique maluisset, quam gehennæ ignibus mancipari? Absit tamen ut crudeliorem quisquam dicat Evangelii Deum quam Legis Deum, intellegens utriusque esse unum et eumdem Deum, in Lege terrentem carnalibus, in Evangelio spiritualibus pœnis; et ibi et hic fidelem, nusquam crudelem.

Será absurdo que alguien llame al Dios del Evangelio más cruel que al Dios de la ley, entendiendo que es uno y el mismo el Dios de ambos Testamentos, porque en la ley atemoriza con castigos corporales y en el Evangelio con penas espirituales. Y tanto allí como aquí es fiel, pero en ningún sitio cruel.

CAPITULO XXXII

RELACIÓN ENTRE CULPA Y PENA

32. ¿Y qué? Si encontrara una lengua enemiga de Cristo y blasfema de El, tal cual es la de ése, condenable por su charlatanería impía, ¿no sería atormentado más acerba y amargamente que lo que a ése así le indigna: que por las viandas pregustadas del sacrificio es impuesta una pena carnal y temporal como un sacrilegio, cuando el Señor amenaza que vendrá y dirá a las gentes puestas a su izquierda: ***Id al fuego eterno, que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles?*** ¿Buscas la causa de tan gran suplicio? Escucha: ***Tuve hambre y no me disteis de comer.*** Ved cómo por el alimento temporal no robado, sino no dado, conmina el suplicio eterno y horrendo. Y con toda justicia, si atiendes a la verdad.

En realidad, es insignificante lo que se da en limosnas; pero cuando se da piadosamente se adquiere por ello un mérito eterno. Y además, porque es poco lo que se da, no lo pregona la gran

32. Quid illud? Nonne si a Christo linguam reperiret alienam in eumque blasphemam, et qualis est huius, impia garrulitate damnabilem, acerbius et amarius exagitaretur, quam quod iste de obsonio sacrificii prægustato, corporalem temporalemque pœnam pro sacrilegio sic indignatur ingestam; ubi venturum se Dominus, et ad sinistram positis gentibus minatur esse dicturum: *Ite in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius?* Huius tanti supplicii quæris causam? *Esurivi,* inquit, *et non dedistis mihi manducare* (Mt 25,41-42). Ecce pro esca temporali, non ablata, sed non data, æternum et horrendum supplicium comminatur. Et recte, si consulas veritatem. Perparvum est enim quod in eleemosynis datur; sed cum pie datur, æternum inde meritum comparatur. Et ideo potius quia

impiedad. Por lo cual no es de extrañar que a tanta esterilidad, como a la de los árboles infructuosos, le esté preparado el suplicio del fuego eterno. Efectivamente, si consultas a un hombre para que te responda de sí mismo: *todo hombre es mentiroso,* él quita importancia a la culpa y exagera la pena, porque aquélla no la ve por su espíritu carnal y a ésta la aborrece con su carne mortal.

Así es ése con las penas corporales de todos los hombres, que son castigados o corregidos en el Antiguo Testamento, mucho más leves que las que se leen en el Evangelio. Porque ¿qué diluvio puede ser comparado con los fuegos eternos?, ¿qué matanzas, heridas, muertes corporales con los tormentos eternos? Y ¿ese demente hincha con todo el estrépito de sus dos carrillos [40] los veinticuatro mil caídos, como si no muriesen cada día innumerables millares en el orbe entero? Y eso que la muerte del cuerpo es transitoria. En cambio, ¿quien puede calcular cuántos millares de todos los pueblos estarán a la izquierda condenados a los fuegos eternos?

CAPITULO XXXIII

EL TEMOR DEL CASTIGO

33. ¡Que vaya y grite a boca llena y con los ojos cerrados, como si «Dios hubiese confesado su crueldad, porque dice por el profeta»: *Afilaré como un rayo mi espada, embriagaré mis saetas*

parvum est quod datur, magna impietate non datur. Unde non mirum est quod tantæ sterilitati velut infructuosarum arborum, ignis æterni supplicium præparatur. Si autem consulas hominem, ut de suo respondeat tibi, omnis homo mendax (cf. Ps 115,11), contemnit culpam, exaggerat pœnam: illam quippe non videt mente carnali, hanc exhorret carne mortali. Talis est iste in omnium hominum, qui puniuntur vel corripiuntur in Vetere Testamento, longe mitioribus quam leguntur in Evangelio, corporalibus pœnis. Quod enim diluvium comparari æternis ignibus potest? Quæ cædes, quæ vulnera, quæ corporum mortes cruciatibus sempiternis? Viginti quattuor millia (cf. Num 25,9) cadentium, tanto buccarum strepitu inflat insanus, quasi non innumerabilia millia quotidie moriantur toto orbe terrarum? Sed transitoria ista corporis mors est: quis vero æstimare possit, quot millia stabunt ad sinistram ex omnibus gentibus, quæ sempiternis damnanda sunt ignibus? (cf. Mt 25,41).

33. Eat iste et clamet ore aperto et oculis clausis, quasi confessus sit Deus suam crudelitatem, quia dicit per *(61)* prophetam: *Exacuam sicut*

[40] HORATIUS, *Saturae,* 1,1,20; HIERONYMUS, *Adv. libros Rufini,* 3,39; ibid., *Epist.,* 36,14; 40,2.

de sangre, y mi espada devorará las carnes con la sangre de los heridos! De qué palabras acusa «a Dios, que, por así decirlo, está siempre hambriento de sangre humana», como si hubiese dicho: Me embriagaré de sangre, o me comeré las carnes con la sangre de los heridos. Pero que ese vano e insensato se horrorice de la amenaza útil de Dios, cuán grande como se quiere y, por así decirlo, insaciable de crímenes, y que, según dice, «se gloría únicamente de los males por sola la crueldad», ¿qué o cuánto vale todo eso en comparación con las palabras del que dice: *Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, que fue preparado para el diablo y sus ángeles?* Allí las flechas no se embriagarán siempre de sangre; en cambio, las llamas nunca se hartarán con todos los miembros de las víctimas; tampoco la espada devorará las carnes, privando del sentido doloroso a los muertos más rápidamente que agudizándoselo a los heridos, sino que nadie se ve libre de los tormentos, ni tan siquiera muriendo, para que ni en el mismo que muere muera a la vez la misma pena.

Por qué ése no dice aquí: ¿es que no confesaremos que Dios debe ser venerado, o más bien maldecido y evitado? ¿Quizá teme decir esto de Cristo para poder escapar del suplicio de aquel fuego eterno adonde ordena enviar a los impíos? Pero ¿ignora el miserable que, al decir eso del Dios de los profetas, lo dice de sí mismo, cuya severidad tan tremenda teme ofender en el Evangelio?

fulgur gladium meum, inebriabo sagittas meas sanguine, et gladius meus manducabit carnes de sanguine vulneratorum (Deut 32,41-42). De quibus verbis sic iste accusat Deum, velut semper humanum sanguinem esurientem, quasi dixerit: Inebriabo me sanguine; aut: Manducabo carnes de sanguine vulneratorum. Sed quantumlibet hanc utilem Dei comminationem tanquam facinoris avidam, et, ut dicit: «in sola crudelitate malis tantummodo gloriantem», vanus et vesanus exhorreat; quid aut quantum valet, verbis comparata dicentis: *Discedite a me, maledicti, in ignem aeter*[621] *num, qui paratus est diabolo et angelis eius?* (Mt 25,41). Ibi non sanguine inebriabuntur sagittæ, sed non satiabuntur membris omnibus flammæ, nec carnes gladius manducabit, sensum doloris citius auferens mortuis, quam inferens vulneratis; sed nemo cruciatibus saltem moriendo subtrahitur, ne in moriente simul etiam ipsa pœna moriatur. Cur non hic dicit: «Colendumne istum an potius exsecrandum fugiendumque esse dicemus?» An timet de Christo ista dicere, ne ipsius ignis æterni supplicium non evadat, quo ille impios præparat mittere; et ignorat miser hæc dicendo de Deo Prophetarum, de ipso se dicere, cuius tam tremendam severitatem in Evangelio formidat offendere?

CAPITULO XXXIV

EL TESORO DEL AMOR EN LOS DOS TESTAMENTOS

17 34. Censura también que «Dios dice que los castigos de los impíos están significados por la hiel de la vid y la amargura del racimo, el furor de dragones y de serpientes reunidos en su presencia y designados entre sus tesoros, para irlos aplicando en su momento, en cuanto hubiese resbalado su pie (de los impíos)». Ignora ése que aquí se llama tesoros a las disposiciones ocultas de Dios, que dispone dar a cada uno según sus obras. Por eso, el Apóstol dice: *Tú, en cambio, según la dureza de tu corazón y tu corazón impenitente, atesoras para ti la ira en el día de la ira y la revelación del justo juicio de Dios, que dará a cada uno según sus obras.* ¿Ante quién atesora para sí la ira el corazón impenitente sino ante Aquel que ha de juzgar a los vivos y a los muertos? Puesto que los libros del Antiguo Testamento conocen también el tesoro del amor del que está escrito allí que descanse en la boca del sabio. Y en los Proverbios se lee: que *Dios atesora la salvación para los que lo aman.* El profeta Isaías dice también: *Entre los tesoros nuestra salvación. Allí la sabiduría y la disciplina y la piedad para el Señor.* Esos son los tesoros de la justicia.

Pero los fanfarrones y sofistas de la mente, que contradicen a las sagradas Letras que no quieren entender, entresacan de ellas los pasajes ásperos que allí se leen para encarecer la severidad de Dios, y de los Libros evangélicos y apostólicos los pasajes suaves que en ellos se leen para resaltar la bondad de Dios. Luego, ante los hombres inexpertos, infunden horror al Dios del Antiguo Testamento e intentan despertar amor al Dios del Nuevo. ¡Cómo si fuese difícil que uno cualquiera, pero a la vez blasfemo e impío, se pudiese oponer al Nuevo Testamento del mismo modo que ése se opone al Antiguo, tomando del Antiguo aquellos pasajes donde se encarece la bondad de Dios y, por el contrario, del Nuevo aquellos donde se resalta la severidad de Dios! Y entonces, que grite envidioso y venenoso: ¡Mirad el Dios que hay que adorar!, *misericordioso y compasivo; paciente y de mucha misericordia; que no se irritará hasta el final ni se indignará eternamente; que no nos ha tratado según nuestros pecados ni nos ha pagado según nuestras iniquidades, sino que cuanto dista el Oriente del Occidente, aún más ha alejado de nosotros nuestros pecados. El cual, como un padre compadece a sus hijos, así compadece a los que le temen.*

El dice: *no quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva.* No hay que adorar al Dios aquel que, so pretexto de castigar la avaricia, mandó arrojar con las manos y los pies atados a las tinieblas exteriores, donde hubiese llanto y rechinar de dientes, hasta al pobre siervo que no sólo no perdió el talento que había recibido, sino que simplemente no consiguió otro tanto. Tampoco al que arroja de su banquete al hombre que no tenía el vestido

XVII. 34. Reprehendit etiam, quod pœnas impiorum significatas per uvam fellis et botrum amaritudinis, et furorem draconum atque aspidum, collectas dicit esse Deus apud se, et signatas in thesauris suis, reddendas in tempore, cum lapsus fuerit pes eorum (cf. Deut 32,32-35), ignorans thesauros hic appellatas occultas dispositiones Dei, qui disponit reddere unicuique secundum opera eius. Unde Apostolus dicit: *Tu autem secundum duritiam cordis tui et cor impaenitens, thesaurizas tibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei, qui reddet unicuique secundum opera eius* (Rom 2,5-6). Apud quem enim sibi thesaurizat iram cor impænitens, nisi apud eum qui vivos est iudicaturus et mortuos? (cf. 2 Tim 4,1). Neque enim nesciunt etiam illi veteres Libri *(62)* thesaurum desiderabilem, de quo ibi scriptum est quod requiescat in ore sapientis (cf. Prov 21,20; sec. 70). Et in Proverbiis legitur, quia *Deus thesaurizat diligentibus se salutem* (ib., 8,21); et Isaias propheta dicit: *In thesauris salus nostra: ibi sapientia et disciplina et pietas ad Dominum. Hi sunt thesauri iustitiae* (Is 33,6). Sed vaniloqui et mentis seductores adversantes Litteris sacris, quas intellegere nolunt, eligunt ex eis aspera quæ ibi leguntur ad commendandam severitatem Dei; et de Litteris evangelicis atque apostolicis lenia quæ ibi leguntur ad commendandam bonitatem Dei, et apud homines imperitos hinc ingerunt horrorem, inde quærunt favorem: quasi difficile sit ut quisquam similiter blasphemus atque impius eo modo adversetur Novo Testamento, quo iste Veteri, carpens de Vetere quibus ibi commendatur Dei bonitas, et e contrario de Novo quibus ibi commendatur Dei severitas; et clamet invidiosus atque venenosus: Ecce qui Deus colendus est, *misericors et miserator, longanimis et multae misericordiae;* qui *non in finem irascetur, neque in aeternum indignabitur;* qui *non secundum peccata nostra fecit nobis, neque secundum iniquitates nostras retribuit nobis;* sed *quantum distat oriens ab occidente, longe fecit a nobis peccata nostra;* qui *sicut miseratur pater filios, sic miseratur timentes se* (Ps 102,8-13); qui dicit: *Nolo mortem peccatoris, quantum ut revertatur et vivat* (Ez 18,23; 33,11). Non ille [622] qui propter lucrorum avaritiam, etiam eum servum qui non perdidit talentum quod acceperat, tantum quia non amplius acquisivit, ligatis manibus et pedibus proiici iussit in tenebras exteriores, ubi esset ei fletus et stridor dentium (cf. Mt 25,14-30); et qui hominem non habentem vestem nuptialem de convivio suo tollit, et similiter alligatum simili supplicio punit (cf. ib., 22,11-13); et qui venientibus ad se, et pulsantibus, et dicentibus: *Domine, (63) aperi nobis,* respondet: *Non vos novi*

nupcial y, atado de modo semejante, le castiga con parecido suplicio. Ni al que responde: *No os conozco,* a las que venían a El y le gritaban: *Señor, ábrenos,* solamente porque no llevaron consigo el aceite que debían ir echando a sus lámparas. Ni al que por una sola palabra injuriosa manda al infierno. Tampoco al que, por no haber dado un alimento temporal, condena con el fuego eterno. Estos y otros pasajes semejantes, si los reúne con mente insana algún sacrílego, de allí (Antiguo Testamento) los suaves, de aquí (Nuevo Testamento) los ásperos; e intenta de ese modo apartar de Cristo como inhumano y cruel a los hombres ignorantes de ambos Testamentos para convertirlos al Dios de los profetas, que es misericordioso y compasivo, ¿no aparecerá como impuro e impío, incluso a este mismo que hace con el Antiguo Testamento eso que podría hacer con el Nuevo cualquier hombre igualmente sacrílego? En cambio, quien da a Dios el culto debido, ciertamente que halla que es único el Dios de los dos Testamentos, y ama la bondad del mismo y único Dios en ambos, y en uno y en otro teme también una justa severidad: en aquél, entendiendo al Cristo prometido; en éste, aceptando al Cristo enviado.

CAPITULO XXXV

DIOS, ÚNICO Y VERDADERO CREADOR DE LOS BIENES TEMPORALES Y ETERNOS

35. ¿Acaso no ha leído ya antes en los Libros antiguos que no hay que devolver mal por mal, cuando se manda que, si alguno

(cf. ib., 25,11-12), tantum quia oleum secum, quod infunderent suis lampadibus, non tulerunt (cf. Mt 25,3); et qui propter unum contumeliosum verbum mittit in gehennam (cf. ib., 5,22); et qui pro temporali cibo non accepto, igne damnat æterno (cf. 25,41-42). Hæc atque huiusmondi si quis vesana mente sacrilegus, inde lenia, hinc aspera colligat; ac sic homines utrarumque Litterarum imperitos a Christo tamquam sævo et crudeli conetur avertere, et ad Deum Prophetarum misericordem mitemque convertere; nonne et huic ipsi qui hoc facit Veteri Testamento, quod ab homine similiter sacrilego posset fieri Novo, impurus atque impius apparebit? Qui autem recte colit Deum, et profecto utriusque Testamenti invenit unum Deum, et eiusdem unius Dei in utroque diligit bonitatem, in utroque metuit severitatem: in illo intellegens promissum Christum, in isto accipiens redditum Christum.

35. Nonne prius in illis veteribus Libris lectum est, non reddendum malum pro malo, ubi præcipitur ut si iumentum inimici sui errare quisque

encontrase perdido el jumento de su enemigo, lo haga volver a su dueño, y si estuviese caído en el camino, que no pase de largo, sino que lo levante con la carga? ¿Acaso no está escrito anteriormente lo mismo que el Apóstol trae aquí: *Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber?* ¿No leemos que lo primero que todo hombre de Dios dice a su Dios es lo que ciertamente sabe que le agrada: *Señor, Dios mío, si hice eso, si hay iniquidad en mis manos, si he devuelto el mal a los que me lo hacían?* ¿No describe antes allí el profeta Jeremías la paciencia del santo, que ofrece la mejilla al que lo hiere? ¿No está mandado allí, desde el Antiguo por medio de otro profeta, que cada cual no recuerde la malicia de su hermano? ¿A qué viene que ese blasfemo recoja todo esto como contrario al Antiguo Testamento desde el Nuevo, bien sea porque de hecho ignora los dos Testamentos, bien sea porque disimula conocerlos para engañar a los inexpertos?

A cualquiera que se le pregunte: si el que manda al fuego eterno por el alimento no dado no da mal por mal, se turbará de cierto, y advertirá que es incomparablemente más benigno quitarle a un hombre el ojo por el ojo, el diente por el diente, en lo cual la medida de la venganza no excede el límite de la injuria, que exigir una severidad tan grande por un acto de humanidad no realizado, cuando aquí la culpa es transitoria y la pena, en cambio, no tiene fin. Así aprenderá, si no es obstinado, que en ambos Testamentos del único Dios, tanto debe ser amada la bondad como temida la

invenerit, revocet domino eius; et si cecidisse in via, non pertranseat, sed levet cum illo (cf. Ex 23,4-5)? Nonne ibi prius scriptum est, quod Apostolus ponit: *Si esurit inimicus tuus, ciba illum; si sitit, potum da illi?* (Prov 25,21; Rom 12,20). Nonne ibi prius homo Dei Deo suo, quod ei utique scit placere, dicit: *Domine Deus meus, si feci istud, si est iniquitas in manibus meis, si reddidi retribuentibus mihi mala?* (Ps 7,4-5). Nonne ibi prius Ieremias propheta describit sancti patientiam, præbentis percutienti se maxillam? (cf. Lam 3,30). Nonne ibi prius per alium prophetam præcipitur, ut malitiam unusquisque fratris sui non reminiscatur? (cf. Lev 19,18). Quid est ergo quod iste blasphemus hæc tanquam contraria Veteri Testamento de Novo colligit, aut utrasque Litteras nesciens, aut ut decipiat imperitos, se scire dissimulans? A quo tamen si quæratur, utrum non *(64)* reddat malum pro malo, qui pro cibo non accepto in ignem mittit æternum (cf. Mt 25,41-42); profecto turbabitur, et admonebitur incomparabiliter esse mitius oculum pro oculo, dentem pro dente homini auferre (cf. Ex 21,24), ubi men sura vindictæ modum non transit iniuriæ, quam propter non exhibitam humanitatem, tantam rependere severitatem, ubi transitoria est culpa, et finem non habet pœna: atque ita discet, si pervicax non est, in utroque Dei

severidad [41]. Porque aunque en el Antiguo Testamento la Jerusalén temporal dé a luz siervos por la promesa de los bienes y la amenaza de los males temporales, en el Nuevo, en cambio, la Jerusalén eterna da a luz hijos libres, donde la fe alcanza la caridad, por la cual la ley pueda ser cumplida no tanto por temor de la pena como por amor de la justicia.

Sin embargo, en aquel tiempo, bajo la ley hubo también justos espirituales a quienes no mataba la letra con sus preceptos, sino que más bien vivificaba el espíritu con la gracia adyuvante [42].

Por tanto, como la fe en el Cristo futuro habitaba ya ciertamente en los profetas, que anunciaban de antemano que Cristo iba a venir, también ahora hay muchos carnales que o hacen herejías al no entender las Escrituras, o se alimentan todavía con leche como los niños, o, permaneciendo dentro de la misma Católica, se empeñan en ser como paja que se prepara para los fuegos eternos. Y como Dios es el único y verdadero creador de los bienes, tanto temporales como eternos, con la misma propiedad es el mismo autor de los dos Testamentos, porque, como el Nuevo está figurado en el Antiguo, así el Antiguo está revelado en el Nuevo [43].

unius Testamento et amandam bonitatem et timendam severitatem. Quamvis enim in Vetere Testamento propter temporalium bonorum promissionem malorumque comminationem, servos [623] pariat temporalis Ierusalem; in Novo autem, ubi fides impetrat caritatem, qua lex possit impleri non magis timore pœnæ quam dilectione iustitiæ, liberos pariat æterna Ierusalem (cf. Gal 5,22-31): tamen et illis temporibus fuerunt iusti spirituales, quos non occidebat littera iubens, sed vivificabat spiritus iuvans (cf. 2 Cor 3,6). Unde et fides venturi Christi habitabat utique in Prophetis, venturum prænuntiantibus Christum (cf. Hab 2,3; Hebr 10,37; Agg 2,8); et nunc sunt plurimi carnales, qui vel hæreses faciunt non intellegendo Scripturas, vel in ipsa Catholica aut adhuc parvuli lacte nutriuntur, aut tanquam palea perseverans futuris ignibus præparantur (cf. Mt 3,12; Lc 3,17). Sicut autem Deus unus et verus creator bonorum est et temporalium et æternorum, ita idem ipse auctor est amborum Testamentorum; quia et Novum in Vetere est figuratum, et Vetus in Novo est revelatum.

41 *De civitate Dei,* 13,21; 15,2; 17; 3,20,21. Cf. *Epist.,* 237,2.
42 *De vera religione,* 27,50; *De civitate Dei,* 19,24.
43 *Sermo* 160,6

CAPITULO XXXVI

Justicia vindicativa del pecado

36. La mansedumbre misericordiosa para perdonar, por la que se dijo que no sólo siete veces, sino hasta setenta veces siete debían ser perdonados los pecados al hermano, no sirve para que la iniquidad quede impune, o indolente y durmiendo la disciplina, la cual perjudica mucho más que la venganza diligente y vigilante. Las llaves del reino de los cielos Cristo las entregó de hecho a su Iglesia, de modo que no sólo dijese: *Lo que desatareis en la tierra será desatado también en los cielos,* donde clarísimamente la Iglesia hace el bien y no el mal por el mal, sino que también añade: *Y lo que atareis en la tierra será atado en el cielo,* porque igualmente es buena la justicia vindicativa del pecado.

En efecto, aquello que dice: *si tampoco escuchare a la Iglesia, tenlo para ti como un pagano y un publicano,* es mucho más grave que si fuese herido por la espada, si fuese consumido por las llamas, si fuese atrapado por las fieras. Pues también allí añadió: *En verdad os digo: lo que hubiereis atado sobre la tierra, será atado también en los cielos,* para que se entendiese cómo es castigado mucho más gravemente el que queda impune como un abandonado.

Que diga ése aquí, si le pete: ¿Es así como entendemos los mandamientos del Salvador que ordena: *No devolváis a nadie mal por mal, sino que cuando alguno os hubiere herido en la mejilla, ofrecedle la otra;* y *Perdonad las injurias a vuestros hermanos?*

36. Ignoscendi autem misericors mansuetudo, propter quam dictum est, non solum septies, verum etiam septuagies septies fratri remittenda esse peccata, non ad hoc valet ut sit iniquitas impunita, aut torpens et dormiens disciplina, quod *(65)* potius obsit quam diligens vigilansque vindicta. Claves quippe regni caelorum sic dedit Christus Ecclesiæ, ut non solum diceret: *Quae solveritis super terram, erunt soluta et in caelis;* ubi apertissime bonum, non malum pro malo reddit Ecclesia, verum et adiungeret: *Quae ligaveritis in terra, erunt ligata et in caelo* (Mt 18,18); quia bona est et vindicandi iustitia. Illud enim quod ait: *Si nec Ecclesiam audierit, sit tibi tanquam ethnicus et publicanus* (ib., 17); gravius est quam si gladio feriretur, si flammis absumeretur, si feris subrigeretur. Nam ibi quoque subiunxit: *Amen dico vobis, quae ligaveritis super terram, erunt ligata et in caelis* (Mt 18,18), ut intellegeretur, quam gravius sit punitus, qui velut relictus est impunitus. Hic dicat iste, si placet: Siccine mandata Salvatoris accepimus iuventis: *Nemini reddideritis malum pro malo; sed si quis*

¡Ved cómo el hombre es apresado con las llaves de la Iglesia por hombres que no devuelven mal por mal, más amarga y desdichadamente que con cualquier carcelaje por grave y duro que sea, o incluso que con esposas de diamante!

«¡Lejos de mí el decir tal cosa, responde, porque soy cristiano!» Si lo fuese verdaderamente no lo hubiese dicho. Porque el Dios de los profetas, de cuyos escritos ése blasfema, es el mismo Dios de los apóstoles de cuyos escritos no se atreve a blasfemar.

CAPITULO XXXVII

EL ÚNICO SACRIFICIO

18 37. Continúa: «pero David pidió a Dios que perdonase a los hombres que no habían pecado, y no fue oído sino después de ofrecer un sacrificio. Por eso no hay que creerle Dios verdadero, porque se embriaga con los sacrificios». Ya está respondido más arriba sobre el castigo de los hombres muertos, a quienes, como un día habían de morir, no les perjudicó aquella muerte temporal, y, sin embargo, con sus muertes castigó justamente el corazón arrogante del rey.

Sobre el sacrificio, ése no entiende completamente nada. Por eso se equivoca, porque el pueblo de Dios ya no ofrece a Dios tales sacrificios [44], después de que vino el sacrificio único, del cual todos aquellos fueron su sombra, no para reprobarlo, sino para

vos percusserit in unam maxillam, praebete et alteram; et: *Dimittite iniurias fratribus vestris?* (cf. Mt 5,39; cf. 18,35). Ecce ab hominibus non reddentibus malum pro malo, alligatur homo amarius et infelicius Ecclesiæ clavibus, quam quibuslibet gravissimis et durissimis ferreis vel adamantinis nexibus. Absit, inquit, ut hoc dicam, quoniam christianus sum. Hoc si vere esset, nec illa dixisset. Quoniam Deus Prophetarum quorum scripta blasphemat, ipse est Deus Apostolorum quorum scripta blasphemare formidat.

XVIII. 37. «Sed David, inquit, Deum rogavit, et non est exauditus, nisi oblato sacrificio, ut hominibus qui non peccaverant, parceretur, et ideo non est credendus Deus verus, qui sacrificiis delectatur» (cf. 2 Reg 24). Iam de pœna occisorum hominum, quibus quandoque morituris mors illa non obfuit, et eorum tamen mortibus cor regis sese extollentis merito vapulavit, superius respondimus. De sacrificio autem vale iste nihil *(66)* sapit: et ideo fallitur, quia iam sacrificia talia non offert Dei populus Deo, posteaquam [624] venit unicum sacrificium, cuius umbræ fuerunt illa omnia (cf. Hebr 8,5), non hoc improbantia, sed hoc significantia. Sicut enim

[44] *Epist.* 137,7; *De civ. Dei,* 10,5; *Epist.,* 102,16. Y en cuanto a los maniqueos, *Contra Adimantum,* 14

significarlo. Y, ciertamente, como una cosa puede manifestarse con muchas locuciones y lenguas, así el único sacrificio verdadero y singular fue significado por las diversas figuras de los sacrificios anteriores.

Comprendéis que sería muy largo tratar aquí de cada uno de ellos. Sin embargo, que los ignorantes, los torpes para entender y los precipitados para reprender, sepan una cosa: que el demonio no exigiría un sacrificio para sí si no supiese que era debido al Dios verdadero. En efecto, un Dios falso pretende ser honrado por aquellos a quienes engaña lo mismo que el verdadero Dios por aquellos a quienes cuida. Y el sacrificio es principalmente lo que se debe ofrecer a Dios.

En cuanto a las demás ofrendas presentadas a la divinidad, los hombres se han atrevido a arrogárselas aun a sí mismos con soberbia altanería. Aunque se recuerda a muy pocos que, pudiéndolo mandar con su potestad real, se hayan atrevido a imponer que les ofreciesen sacrificios. Sin embargo, algunos sí se atrevieron a hacerlo, y quisieron por ello ser tenidos como dioses. Pero ¿quién ignora que Dios no necesita sacrificios? Ni siquiera tiene necesidad de nuestras alabanzas. Y en verdad, como el alabar a Dios es útil para nosotros y no para El, así el ofrecer sacrificios a Dios es útil para nosotros y no para El. Porque la sangre de Cristo fue derramada por nosotros en singular y único sacrificio verdadero. Por eso Dios ordenó que en los primeros tiempos le fuesen ofrecidos sacrificios de animales sin defecto ni mancha, para que este sacrificio estuviese profetizado con tales significaciones. Para que del mismo modo que aquellos eran inmaculados de los vicios de

res una multis locutionibus et multis linguis significari potest; sic unum verum et singulare sacrificium multis est antea sacrificiorum significatum figuris. De quibus singulis hic disputare quam sit longum, videtis. Unum tamen sciant insipientes, tardi ad intellegendum, et præcipites ad reprehendendum, quod dæmon sibi sacrificium non exigeret, nisi Deo vero deberi sciret (cf. Mt 4,10). Falsus enim Deus sic se vult honorari ab eis quos decipit, quomodo verus Deus ab eis quibus consulit, et maxime sacrificium esto quod præcipue debetur Deo. Nam obsequia cetera quæ divinitati exhibentur, ausi sunt sibi etiam superbiæ fastu homines arrogare. Rarissimi autem commemorantur, qui sibi ut sacrificaretur, cum regia potestate possent, ausi fuerint imperare. Quicumque tamen ausi sunt, per hoc se deos haberi voluerunt. Sacrificiis autem Deum non egere, quis nescit? Sed nec laudibus nostris eget. Verum sicut nobis, non illi, utile est laudare Deum; sic nobis, non illi, utile est offerre sacrificium Deo. Quoniam singulari et solo vero sacrificio pro nobis Christi sanguis effusus est (cf. Mt

los cuerpos, así fuera esperado el que había de ser inmolado por nosotros, porque El solo había de ser inmaculado de todos los pecados.

Tiempos aquellos que eran anunciados ya de antemano por medio del profeta: *El Dios de los dioses, el Señor, ha hablado, y ha convocado a toda la tierra desde la salida del sol hasta el ocaso, desde Sión, dechado de su belleza.* Y poco después, en el mismo salmo: *Escucha, pueblo mío, que voy a hablarte; Israel, voy a dar testimonio contra ti, porque yo soy el Dios, tu Dios. No te reprenderé por tus sacrificios, pues tus holocaustos están siempre en mi presencia. No tomaré becerros de tu casa ni machos cabríos de tus rebaños. Porque son mías todas las bestias de la selva, los ganados y los bueyes de los montes. Conozco todos los volátiles del cielo y la hermosura del campo está conmigo. Si tuviera hambre, no te lo diré, porque es mío el orbe de la tierra y su plenitud. ¿Acaso comeré yo carne de toros o beberé sangre de cabritos? Sacrifica a Dios sacrificio de alabanza y cumple al Altísimo tus votos.* Y otra vez, al final del mismo salmo, dice: *El sacrificio de alabanza me honrará, y allí el camino por donde le manifestaré la salvación de Dios.* Ya he recordado antes, y he demostrado sobre esta salvación de Dios que es el mismo Cristo [45]. ¿Qué sacrificio de alabanza hay más sagrado que en la acción de gracias? ¿Y cómo se puede dar mayores gracias a Dios que con su gracia por

26,28; Mc 14,24), ideo primis temporibus ad hoc sacrificium talibus significationibus prophetandum, immaculatorum animalium sacrificia Deus sibi iussit offerri (cf. Lev 1,3); ut quemadmodum illa immaculata erant a corporum vitiis, ita speraretur immolandus esse pro nobis, qui solus immaculatus fuerat a peccatis (cf. Hebr 8,1-10.18; 1 Petr 1,19). Quæ tempora per prophetam sic prænuntiantur: *Deus deorum Dominus locutus est, et vocavit terram, a solis ortu usque ad occasum; ex Sion species decoris eius.* Et paulo post in eodem psalmo: *Audi, populus meus, et loquar (67) tibi; Israel, et testificabor tibi, quoniam Deus Deus tuus ego sum. Non super sacrificia tua arguam te: holocausta autem tua in conspectu meo sunt semper. Non accipiam de domo tua vitulos, neque de gregibus tuis hircos. Quoniam meae sunt omnes bestiae silvae, pecora in montibus et boves. Cognovi omnia volatilia caeli, et species agri mecum est. Si esuriero, non dicam tibi: meus est enim orbis terrae et plenitudo eius. Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo? Immola Deo sacrificium laudis, et redde Altissimo vota tua.* Et iterum in fine psalmi eiusdem: *Sacrificium,* inquit, *laudis honorificabit me, et ibi via qua ostendam illi salutare Dei* (Ps 49,1-2.7-14.23). Iam de hoc salutari Dei, quod ipse sit Christus, supra commemoravi atque monstravi (cf 1 Cor 8,7). Quod est

[45] Cf. n 15.

Jesucristo nuestro Señor? Todo lo cual saben los fieles que está en el sacrificio de la Iglesia, del cual fueron sombras todos los sacrificios antiguos.

Pero a esos charlatanes, que reprenden al Antiguo Testamento, puesto que entienden mal lo que he recordado de este salmo, bástales, en cuanto se refiere a la cuestión presente, que el Dios de los profetas, que es también el Dios de los apóstoles, no come carne de toros ni bebe sangre de cabritos. Así lo entendían los santos, quienes, llenos de su Espíritu, decían estas cosas. De donde se sigue que lo que David ofreció para que se le perdonase al pueblo era sombra del sacrificio futuro, donde está significado que todo el pueblo se salva espiritualmente por el único sacrificio, del cual aquella sombra era figura. En realidad es el mismo Jesucristo, *que fue entregado,* como dice el Apóstol, *por nuestros delitos y resucitó por nuestra justificación.* Por lo cual dice también: *Ha sido inmolado Cristo nuestra Pascua.*

CAPITULO XXXVIII

El Israel según el Espíritu

19 38. Ahora bien: donde ése intentó probar que «evidentemente sirvió a los demonios el que mereció con los sacrificios tales cosas», queriendo que se entienda eso del santo David, allí demuestra más evidentemente con cuánto engaño acecha a las al-

autem sacratius laudis sacrificium, quam in actione gratiarum? Et unde maiores agendæ sunt Deo gratiæ, quam pro ipsius gratia per Iesum Christum Dominum nostrum? (cf. 1 Io 1,17). Quod totum fideles in Ecclesiæ sacrificio sciunt, cuius umbræ fuerunt omnia priorum genera sacrificiorum. Isti autem vanoloqui reprehensores Veteris Testamenti, etiam si cetera quæ commemoravi de hoc psalmo minus intellegunt, sufficiat eis quantum ad præsentem quæstionem attinet, quia Deus Prophetarum, qui Deus est etiam Apostolorum, non manducat taurorum carnes, nec sanguinem potat hir[625]corum. Talem quippe eum noverant sancti, qui pleni eius Spiritu ista dicebant. Unde illud quod David obtulit, ut populo parceretur, umbra erat futuri, qua significatum est, quod per unum sacrificium, cuius illa figura erat, saluti populi spiritualiter parcitur. Ipse est enim Christus Iesus, *qui traditus est,* sicut Apostolus dicit, *propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram* (Rom 4,25); propter quod etiam dicit: *Pascha nostrum immolatus est Christus* (1 Cor 5,7).

XIX. **38.** Unde autem iste probare conatus est, evidenter servisse dæmoniis, qui sacrificiis ea promeruit, volens hoc intellegi de sancto Da-

mas de los inexpertos. En efecto, ha presentado como testigo al Apóstol porque dijo: «Ved a Israel carnalmente: ¿acaso los que comen víctimas no son participantes del altar? ¿Qué, pues?, ¿digo que el ídolo es algo? Pues los que sacrifican, sacrifican a los demonios». Pero eso no está escrito así, sino: *Ved a Israel según la carne: ¿acaso los que comen de los sacrificios no son compañeros del altar? ¿Qué quiero decir? ¿Digo que lo inmolado a los ídolos es algo o que el ídolo es algo? No; sino que lo que inmolan, lo inmolan a los demonios, no a Dios. Yo no quiero que vosotros lleguéis a haceros compañeros de los demonios.*

Bien ha podido suceder que, según la variedad de interpretaciones, no en la realidad, sino en las palabras, lo que yo he dicho «según la carne», otros códices pongan «carnalmente». Y lo que he dicho «los que comen de los sacrificios», otros digan «comen víctimas». Lo que él puso y lo que he puesto yo: «son compañeros del altar», algunos pongan «participantes del altar». Y lo que yo he puesto: «¿qué quiero decir? ¿digo que lo inmolado a los ídolos es algo?», no lo ha puesto él o no lo tenía su códice, y por eso solamente ha puesto: «que el ídolo es algo».

Pero lo que sigue sí que importa mucho a nuestro asunto, porque él lo ha puesto de otro modo. En efecto, el Apóstol dice: *Sino que lo que inmolan, lo inmolan a los demonios, no a Dios.* En cambio, ése dijo: «Pero los que sacrifican, sacrifican a los demonios», como si todos los que sacrifican no sacrificasen sino a los

vid, ibi evidentius quanta fraude *(68)* imperitorum animis insidietur ostendit. Adhibuit enim Apostolum testem, eo quod dixerit: *Videte Israel carnaliter; nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris? Quid ergo?, dico quod idolum sit aliquid? Sed qui sacrificant, daemonibus sacrificant.* Quod non ita scriptum est, sed ita: *Videte Israel secundum carnem; nonne qui de sacrificiis manducant, socii sunt altaris? Quid ergo?, dico quia idolis immolatum est aliquid, aut idolum est aliquid? Sed quia quae immolant, daemoniis, et non Deo, immolant. Nolo vos socios daemoniorum fieri* (1 Cor 10,18-20). Potuit autem accidere, ut secundum interpretationum varietatem non in rebus, sed in verbis, quod ego dixi: *secundum carnem;* alii codices habeant *carnaliter;* et quod ego dixi: *qui de sacrificiis manducant;* aliqui habeant *edunt hostias;* quod ipse posuit; et quod ego: *socii sunt altaris;* habeant aliqui *participes sunt altaris;* et quod ego posui: *Quid ergo?, dico quia idolis immolatum est aliquid?,* minus ille posuerit, aut minus codex eius habuerit; et ideo tantummodo posuit: *quia idolum est aliquid.* Quo vero sequitur multum ad rem pertinet, quid id aliter posuit. Ait enim Apostolus: *Sed quia quae immolant, daemoniis, et non Deo, immolant.* Iste autem dixit: *Sed qui sacrificant, daemonibus sacrificant,* quasi omnes qui sacrificant, non sacrificent nisi dæmonibus.

demonios. Y no dice el Apóstol «los que sacrifican», sino *lo que sacrifican,* o mejor, como lo he puesto yo: *inmolan.* A saber: aquellos que dan culto a los ídolos, lo que sacrifican *lo sacrifican* (o inmolan) *a los demonios, no a Dios.* Por eso también añadió: *no quiero que vosotros lleguéis a haceros compañeros de los demonios,* porque los apartaba de la idolatría. Por lo cual quiso demostrarles que de ese modo ellos llegaban a hacerse compañeros de los demonios cuando hubiesen comido sacrificios idolotitos, como el Israel carnal era compañero del altar en el templo porque comía de los sacrificios.

Y, precisamente, añadió: «carnalmente», o mejor, *según la carne,* porque es Israel espiritualmente, o mejor, según el espíritu, el que no sigue ya las figuras antiguas, sino a la verdad consiguiente que está significada por aquellas imágenes anteriores. A partir de aquí comenzó a decir: *Por lo cual, dilectísimos míos, huid del culto de los ídolos.*

Después, a continuación, muestra a qué sacrificio deben pertenecer ya, diciendo: *Os hablo como a prudentes, juzgad vosotros esto que digo. El cáliz de la bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión de la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es acaso comunión del cuerpo de Cristo? Porque, como hay un solo pan, muchos somos un solo cuerpo, porque todos participamos de un mismo pan.* Y por eso añadió: *Ved al Israel según la carne: ¿no son acaso compañeros del altar los que comen de los sacrificios?* Para que entendiesen así que ellos son copartícipes del

Non enim ait Apostolus: Qui sacrificant; sed: *quae sacrificant;* vel, sicut a me positum est: *immolant; illi scilicet qui idola colunt; quae sacrificant, daemoniis, et non Deo, sacrificant,* sive, *immolant.* Et ideo subiunxit: *Nolo vos socios daemoriorum fieri,* eos quippe ab idololatria prohibebat. Propter quod eis ostendere voluit, ita illos fieri socios dæmoniorum, si idolothyta sacrificia manducaverint (cf. 1 Cor 8,7), quomodo Israel carnalis socius erat altaris in templo, qui de sacrificiis manducabat. Ideo quippe addidit *carnaliter,* vel *secundum (69) carnem;* quia est Israel spiritualiter, vel secundum spiritum, qui veteres umbras iam non sequitur, sed eam consequentem quæ illis umbris præcedentibus significata est veritatem. Hinc enim cœpit, ut hoc diceret: *Propter quod, dilectissimi mihi, fugite ab idolorum cultura* (1 Cor 10,14). Deinde secutus ostendit, ad quod sacrificium iam debeant pertinere, dicens: *Quasi prudentibus dico, iudicate vos quod dico. Calix benedictionis quem* [626] *benedicimus, nonne communicatio est sanguinis Christi? Panis quem frangimus, nonne communicatio est corporis Domini? Quia unus panis et unum corpus multi sumus; omnes enim de uno pane participamus* (1 Cor 10,15-17). Et propter hoc subiunxit: *Videte Israel secundum carnem: nonne qui de sacrificiis manducant,*

cuerpo de Cristo, del mismo modo que aquéllos son copartícipes del altar. Y porque al decir eso los apartaba de la idolatría, he ahí que toma para el exordio este pasaje de su sermón, como he recordado. Para que no pensasen por ello que no había que tener cuidado, aunque se comiese de los sacrificios de los ídolos, porque el ídolo no es nada, juzgando así que todo eso, como algo superfluo, no les perjudica.

Y, ciertamente, el mismo Apóstol confirmó que el ídolo no es nada, y que él no prohíbe tales cosas por eso, porque se inmolan a los ídolos unos sacrificios que no tienen sentido, sino porque dice *lo que inmolan,* a saber: los adoradores de los ídolos *lo inmolan a los demonios, no a Dios.* Y la misma verdad declara el sentido: porque en el templo, al que Israel servía carnalmente, es cierto que no era adorado un ídolo. Porque, si suponiendo que los sacrificios que se ofrecían a Dios en aquel templo según la ley antigua fuesen condenados como sacrificios de los ídolos, incluso como inmolados a los demonios, de ningún modo el mismo Cristo Señor hubiese dicho al leproso, a quien había limpiado: *Vete, preséntate al sacerdote y haz la ofrenda que mandó Moisés como testimonio para ellos.* En efecto, aún no había ofrecido el sacrificio de su cuerpo en vez de aquellos sacrificios, todavía no había reconstruido el templo de su cuerpo. Ni hubiese dicho, al arrojar de aquel templo a los que vendían bueyes y palomas: *Mi casa se llamará casa de oración; pero vosotros la habéis hecho cueva de ladrones.*

socii sunt altaris? Ut intellegerent ita se iam socios esse corporis Christi, quemadmodum illi socii sunt altaris. Et quia ut hoc diceret, ab idololatria prohibebat; unde locus iste sermonis eius, sicut commemoravi, sumpsit exordium: ne putarent ideo non esse curandum, si de sacrificiis ederent idolorum, quia idolum nihil est, existimantes sibi hæc velut superflua non nocere, confirmavit quidem et ipse nihil esse idolum; nec ideo se ista prohibere, quia idolis immolantur quæ non habent sensum; sed quia *quae immolant,* inquit, id est idolorum cultores, *daemoniis, et non Deo, immolant. Nolo vos socios daemoniorum fieri* (ib., 20). Istum sensum veritas ipsa declarat, quia in templo cui serviebat carnaliter Israel, non utique idolum colebatur. Nam si sacrificia quæ in illo templo secundum veterem Legem offerebantur Deo, tanquam idolorum sacrificia damnarentur, vel tanquam dæmoniis immolata, nullo modo ipse Dominus Christus leproso quem mundaverat, diceret: *Vade, ostende te sacerdoti, et offer munus quod praecepit Moyses in testimonium illis* (Mt 8,4). Nondum enim dederat pro sacrificiis illis omnibus sui corporis sacrificium, nondum suscitaverat sui corporis templum. Nec de illo templo eficiens eos qui boves et columbas vendebant, diceret: *Domus mea domus orationis vocabitur; vos autem fecistis illam speluncam latronum* (Mt 21,13).

CAPITULO XXXIX

La Iglesia es el Israel según el Espíritu

20 39. En verdad que ése lo ha tomado de los apócrifos testimonios atribuidos a los apóstoles Andrés y Juan [46]. Si fuesen de ellos los habría recibido la Iglesia [47], que desde los mismos apóstoles, por la sucesión visible de los obispos, desciende desde ellos hasta nuestros días, y después. Y ofrece a Dios en el cuerpo de Cristo un sacrificio de alabanza, desde el cual, hablando *el Dios de los dioses, ha convocado a toda la tierra, desde la salida del sol hasta su ocaso.*

En realidad, esta Iglesia es el Israel según el espíritu, del que se distingue aquel Israel según la carne [48], que servía en las figuras de los sacrificios que significan el sacrificio singular, que ahora ofrece el Israel según el espíritu, el que se dijo en profecía: *Escucha, pueblo mío, que voy a hablarte; Israel, voy a dar testimonio para ti,* y lo demás que he recordado antes. Pues de esta casa no toma becerros, ni de sus rebaños cabritos. Ese inmola a Dios sacrificio de alabanza, no según el orden de Aarón, sino según el orden de Melquisedec. Lo cual está en el salmo que el Señor Jesús afirma en el Evangelio que se escribió de El, cuando pregunta a los judíos, que le respondían que Cristo era hijo de David porque sólo lo conocían carnalmente, cómo David en espíritu le había llamado Señor.

(70) **XX.** 39. Sane de apocryphis iste posuit testimonia, quæ sub nominibus apostolorum Andreæ Ioannisque conscripta sunt. Quæ si illorum essent, recepta essent ab Ecclesia, quæ ab illorum temporibus per episcoporum successiones certissimas, usque ad nostra et deinceps tempora perseverat, et immolat Deo in corpore Christi sacrificium laudis (cf. Ps 49,14), ex quo *Deus deorum locutus vocavit terram, a solis ortu usque ad occasum* (Ps 49,1). Hæc quippe Ecclesia est Israel secundum spiritum; a quo distinguitur ille Israel secundum carnem, qui serviebat in umbris sacrificiorum, quibus significabatur singulare sacrificium quod nunc offert Israel secundum spiritum, cui dictum atque prædictum est: *Audi, populus meus, et loquar tibi; Israel, et testificabor tibi* (Ps 49,7), et cetera, quæ iam supra commemoravi. De huius enim domo non accipit vitulos, neque de gregibus eius hircos (cf. ib., 9). Iste immolat Deo sacrificium laudis, non secun-

[46] *Contra Felicem,* 2,6; *In Io,* 124, 2, en cuanto al canon completo; y contra los apócrifos, *De doctrina christiana,* 2,8,13.
[47] *De consensu Evang.,* 1,1,2; *Contra Faustum,* 11,2,22,79; *Contra Adimantum,* 17,2,5.
[48] *De civitate Dei,* 16,29; 17,7.

Entonces recordé el comienzo de ese salmo: *Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi derecha hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies.* Porque también allí se dijo esto otro: *El Señor lo ha jurado y no se arrepentirá. Tú eres sacerdote eternamente según el orden de Melquisedec.*

Saben los que leen qué es lo que ofreció Melquisedec en sacrificio cuando bendijo a Abrahán. Y si ya son entonces copartícipes, ven fácilmente que ese sacrificio ahora es ofrecido a Dios en todo el orbe de la tierra. En cambio, el juramento de Dios es la condenación clara de los incrédulos. Y que Dios *no se arrepentirá* significa que no cambiará ese sacerdocio, ya que es cierto que cambió el sacerdocio según el orden de Aarón. Que es lo mismo que otro profeta dice a Israel según la carne: *Vosotros no me agradáis, dice el Señor omnipotente, y no aceptaré una víctima de vuestras manos.* Ved cómo es según el orden de Aarón. En cambio, ¿por qué no lo acepta?, añade, y dice: *Porque desde la salida del sol hasta su ocaso es glorificado mi nombre entre las gentes, y en todo lugar se ofrece incienso a mi nombre y una hostia pura; porque mi nombre es grande entre los pueblos, dice el Señor omnipotente.* Ved cómo es según el orden de Melquisedec.

En efecto, el incienso, que en griego es θυμίαμα, como expone

dum ordinem Aaron, sed secundum ordinem Melchisedec. Quod in eo psalmo positum est, quem Dominus Iesus in Evangelio de se conscriptum esse testatur, quærens a Iudæis respondentibus Christum filium esse David, quod solum de illo carnaliter noverant, quomodo eum David in Spiritu dixerit Dominum. Tunc enim huius psalmi commemoravit exordium: *Dixit Dominus Domino meo, Sede a dextris meis,* [627] *donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.* Ibi quippe et hoc dictum est: *Iuravit Dominus, et non paenitebit eum, Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedec* (Mt 22,44; Ps 109,1.4). Noverunt qui legunt, quid protulerit Melchisedec, quando benedixit Abraham (cf. Gen 14,18); et si iam sunt participes eius, vident tale sacrificium nunc offerri Deo toto orbe terrarum. Dei autem iuratio incredulorum est increpatio. *(71)* Et quod Deum non pænitebit, significatio est quia hoc sacerdotium non mutabit. Mutavit quippe sacerdotium secundum ordinem Aaron. Unde alius propheta dicit ad eum qui carnaliter est Israel: *Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus omnipotens, et hostiam non accipiam de manibus vestris.* Ecce quod est secundum ordinem Aaron. Cur autem hoc non accipiat, addit, et dicit: *Quia ab ortu solis usque ad occasum glorificatum est nomen meum in gentibus, et in omni loco incensum offertur nomini meo, et hostia pura; quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus omnipotens* (Mal 1,10-11). Ecce quod est secundum ordinem Melchisedec. Incensum enim quod est græce θυμίαμα, sicut exponit Ioannes in Apocalypsi, orationes sunt sanctorum (cf. Apoc 5,8). Deus quippe ille, sicut

Juan en el Apocalipsis, son las oraciones de los santos. Ciertamente, como se canta en el salmo, es el mismo Dios el que *ha convocado toda la tierra, desde el nacimiento del sol hasta el ocaso,* a esa tierra, a saber: a ese pueblo extendido desde la salida del sol hasta el ocaso le iba a decir: *no aceptaré becerros de tu casa; inmola a Dios un sacrificio de alabanza.* El mismo dice, anunciando por medio de este profeta, cómo ya ha sucedido lo que con toda certeza iba a suceder: *Desde el nacimiento del sol hasta el ocaso es glorificado mi nombre entre los pueblos, y en todo lugar se ofrece incienso a mi nombre y una hostia pura; porque mi nombre es grande entre los pueblos.*

CAPITULO XL

Imposibilidad de que el lenguaje humano exprese lo inefable

40. Puesto que Dios no se arrepiente como el hombre, sino como Dios, del mismo no se irrita como el hombre, ni se compadece como el hombre, ni tiene celos como el hombre, sino todo eso como Dios. El arrepentimiento de Dios [49] no es porque se ha equivocado; la ira de Dios no tiene el enfado de un ánimo perturbado [50], la misericordia de Dios no tiene el corazón como quien compadece al miserable, de donde tomó el nombre la lengua latina [51], el celo de Dios no tiene el recelo del alma [52]. Sino que se

canitur in Psalmo, qui *vocavit terram, a solis ortu usque ad occasum;* cui terræ, id est, cui populo diffuso a solis ortu usque ad occasum, diceret: *Non accipiam de domo tua vitulos; immola Deo sacrificium laudis* (Ps 49,1.9.14); ipse per hunc prophetam quod certissime futurum erat iam velut factum prædicans ait: *Ab ortu solis usque ad occasum glorificatum est nomen meum in gentibus, et in omni loco incensum offertur nomini meo, et hostia pura; quia magnum est nomen meum in gentibus* (Mal 1,11).

40. Non enim sicut hominem pænitet Deum; sed sicut Deum, quemadmodum non sicut homo irascitur, nec sicut homo miseretur, nec sicut homo zelat, sed omnia sicut Deus. Pænitentia Dei non est post errorem; ira Dei non habet perturbati animi ardorem; misericordia Dei non habet

[49] *De civitate Dei,* 15,25; *De div. quaest.,* 83,70; *De vera relig.,* 50,99; *De div. quaest. ad Simplicianum,* 2,2,4; *De Trinitate,* 1,1,2.

[50] *De civitate Dei,* 15,25; *De vera religione,* 50,99; *De div. quaest. ad Simplicianum,* 2,2,3.

[51] Cicero, *Tusculanae disputationes,* 4,8,18; *Confess.,* 3,2,2; *De div. quaest. ad Simplicianum,* 2,2,2.

[52] *De vera religione,* 50,99; *De div. quaest. ad Simp.,* 2,2,3.

llama arrepentimiento de Dios al cambio imprevisto para los hombres de las cosas establecidas con su divino poder; ira de Dios a la venganza del pecado [53], misericordia de Dios es la bondad de ayudar y perdonar, celo de Dios es la providencia por la que no permite que los que son súbditos suyos amen impunemente lo que El prohíbe.

Así que ese tal, que tan locuazmente ha censurado el arrepentimiento de Dios, debe aprender primero que apenas se encuentre algo que podamos decir de una manera digna de Dios; y además, como nosotros necesitamos hablar de El muchísimo, y casi todo lo que más valoran los hombres es con su lenguaje humano, y como hay que entenderlo de Dios espiritualmente, apenas unos pocos y esos espirituales lo pueden entender. Por todo lo cual, la Escritura divina, hablando con especial providencia de lo inefable, desciende hasta algunas palabras [54] que cuando se habla de Dios les parecen absurdas e indignas a los hombres carnales, para que, al tener miedo de aceptarles, así como suelen los hombres, y a discutir de qué modo pueden ser entendidas correctamente de Dios, aprendan también allí que aquellas palabras, que en las mismas Escrituras les parecían indignas de Dios en su sentido natural humano, no conviene entenderlas o creerlas según los usos de los hombres. Por ejemplo, el arrepentimiento, como lo entienden los humanos, no conviene a Dios; pero no se ve tan pronto que la misericordia,

compatientis miserum *(72)* cor, unde in latina lingua nomen accepit, zelus Dei non habet mentis livorem. Sed pænitentia Dei dicitur, rerum in eius potestate constitutarum hominibus inopinata mutatio; ira Dei est vindicta peccati; misericordia Dei est bonitas opitulandi; zelus Dei est providentia, qua non sinit eos quos subditos habet, impune amare quod prohibet. Unde iste qui tam loquaciter exagitavit Dei pænitentiam, discat primo, vix inveniri aliquid quod digne de Deo dici possit; sed plurima et pene omnia nos de illo dicere loquendi necessitate, quæ magis homines ex hominibus metiuntur, sicut autem intellegenda de illo sunt vix a paucis et spiritualibus intelleguntur. Propter quod providentissime Scriptura divina de illo ineffabili loquens ad quædam etiam verba descendit, quæ iam hominibus et ipsis carnalibus, cum de Deo sermo est, videntur absurda et indigna, ut cum timentur ista sic accipi, quomodo in hominibus solet, et dis**[628]**cutiuntur quemadmodum de Deo bene accipi possint, ibi discatur etiam illa quæ humanis sensibus in eisdem Scripturis Deo digna videbantur, non secundum hominum mores intellegi vel credi oportere. Cito enim videtur pænitentia, sicut ab hominibus agitur, non cadere in Deum; sed non cito videtur etiam misericordia, sicut homines miserentur, non cadere in

53 CASSIODORUS, *Expositio in epist. ad Romanos,* 10 (487 B).
54 *De div. quaest. ad Simpl.,* 2,2,3.

tal como se compadecen los hombres, no convenga a Dios. Luego por aquello que confiesa el hombre que debe indagar, aprende igualmente a desear eso que ya creía bastarle. Así, pues, cuando decimos de Dios que se arrepiente, Dios no se muda en su voluntad, pero cambia; así como, cuando se irrita, Dios no se altera, pero castiga; y cuando se compadece, Dios no se duele, pero libera; y cuando Dios atiende con esmero, no se atormenta, pero causa sufrimiento.

CAPITULO XLI

EL HOMBRE NO PUEDE DECIR DE DIOS NADA SUFICIENTEMENTE DIGNO Y CONVENIENTE

41. ¿Es que en los libros del Nuevo Testamento faltan esas palabras, que si se toman como suelen entenderlas los hombres, en modo alguno convienen a la divinidad, y hasta producen una grave ofensa? Pues cuando el evangelista dice de Cristo con toda veracidad que *no tenía necesidad de que alguien le diera un testimonio sobre el hombre, porque El mismo sabía qué había en cada hombre,* ¿por qué El mismo dice a algunos: *No os conozco?* Y cuando ha conocido de antemano y ha elegido a sus mismos santos antes de la constitución del mundo, ¿qué es lo que dice el Apóstol: *Pero ahora conocedores de Dios, mejor dicho, conocidos de Dios,* como si Dios hubiese conocido ahora a los que antes no conocía? Y lo que dice: *No apaguéis el espíritu,* como si el espíritu

Deum. Ex illo ergo quod requirendum fatetur, discit homo et hoc requirere, quod iam sufficere arbitrabatur. Sic ergo quando eum pænitet, non mutatur, et mutat; sicut quando irascitur, non movetur, et vindicat; et quando miseretur, non dolet, et liberat; et quando zelat, non cruciatur, et cruciat.

41. Numquid autem in libris Testamenti novi desunt hæc verba, quæ si accipiantur sicut in hominibus intellegi solent, nullo modo congruunt divinitati, et gravem pariunt offensionem? Cum enim de Christo verissime dicat evangelista, quod *(73) non opus habebat ut ei quisquam testimonium perhiberet de homine; ipse enim sciebat quid esset in homine* (Io 2,25); cur ipse quibusdam dicit: *Nescio vos?* (Mt 25,12). Ipsos denique sanctos suos cum præscierit et elegerit ante mundi constitutionem (cf. Rom 8,29), quid est quod dicit Apostolus: *Nunc autem cognoscentes Deum, immo cogniti a Deo* (Gal 4,9), quasi nunc eos cognoverit, quos antea nesciebat? Quod vero ait: *Spiritum nolite exstinguere* (1 Thess 5,19), tanquam exstingui Spiritus possit, quis ferat, nisi qui ea prudenter intellegit? Nonne in

pudiese ser apagado, ¿quién lo dice sino el que todo lo entiende prudentemente? ¿O acaso en el Evangelio no está escrito: *El cree en el Hijo, tiene la vida eterna; pero el que es incrédulo del Hijo no verá la vida, sino que la ira de Dios permanece sobre él?* Que ese blasfemo calumnie también a esa palabra y que diga: ¿Cómo es que se irrita habiendo sido escrito: *la cólera del hombre no obra la justicia de Dios?* Que calumnie de ese modo también al Apóstol, que dice: *¿acaso es inicuo Dios porque provoca la ira?* Porque si alguno dijese que Cristo lo negará en aquel mismo momento en que ha de juzgar a vivos y muertos, ¿qué cristiano lo oirá pacientemente? Sin embargo, en el Evangelio dice: *El que me hubiere negado a mí y a mis palabras, en medio de esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre lo negará cuando viniere en la gloria del Padre con sus santos ángeles.* Pero ¿por qué, cuando rezamos, decimos: *Santificado sea tu nombre,* si siempre es santo, a no ser porque es verdadero también aquello que está escrito de algunos que *mancillaron el nombre del Señor Dios suyo?* Y ¿por qué le dijo al Señor: *Acuérdate de mí cuando vinieres a tu reino,* si El no se olvida de nada, a no ser porque se le dice, y no a lo tonto, sino inteligentemente: *Te olvidas de nuestra miseria y de nuestra tribulación?* Luego también Dios lo ignora a sabiendas. Y lo que siempre ha sabido, lo conoce alguna vez; y cuando es extinguido por quienes lo niegan, El permanece inextinguible; y se irrita pacíficamente; y no puede ser anulado, aun cuando a veces es negado; y no puede ser mancillado su nombre,

Evangelio scriptum est: *Qui credit in Filium, habet vitam aeternam; qui autem incredulus est Filio, non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum?* (Io 3,36). Calumnietur ergo et huic verbo iste blasphemus, et dicat: Qualis est qui irascitur, cum scriptum sit: *Iracundia viri, iustitiam Dei non operatur?* (Iac 1,20). Calumnietur isto modo et Apostolo dicenti: *Numquid iniquus Deus qui infert iram?* (Rom 3,5). Iam porro si quisquam diceret: Confundetur Christus, et hoc eo tempore quo iudicaturus est vivos et mortuos, quis eum christianus patienter audiret? Tamen in Evangelio: *Qui me,* inquit, *confusus fuerit, et verba mea, in generatione ista adultera et peccatrice, et Filius hominis confundetur eum cum venerit in gloria Patris sui cum Angelis sanctis* (Mc 8,38). Cur autem orantes dicimus: *Sanctificetur nomen tuum* (Mt 6,9), si semper est sanctum, nisi quia verum est et quod scriptum est de quibusdam, quia *polluerunt nomen Domini Dei sui?* (Ez 43,8). Et cur dictum est Domino: *Memento mei cum veneris in regnum tuum* (Lc 23,42), si nihil obliviscitur, nisi quia non insipienter, sed intelligenter ei dicitur: *Oblivisceris inopiam nostram et tribulationem nostram?* (Ps 43,24). Ergo et scienter nescit; et quod semper scivit, aliquando cognoscit; et cum exstinguitur a negantibus, inexstinguibilis permanet; et

aun cuando a veces es profanado; ni puede olvidarse, aun cuando olvida; y se acuerda siempre, aun cuando se le avise.

Por tanto, es el inefable [55]. Pues todo eso se dice de Dios, de quien el hombre nada puede decir suficientemente digno y competente, ni aun al mismo hombre. Siendo esto así, ¿qué persona religiosa no soplará a ese tal como *al polvo, que arrebata el viento de la faz de la tierra?*

Pero que, hinchado, orgulloso y hasta irrumpiendo ante los ojos de los débiles y perturbándolos, ¿le parece que dice algo, cuando ése critica en el Antiguo Testamento las palabras que no entiende, cerrando a la vez los ojos a lo que entiende en el Nuevo?

CAPITULO XLII

EL ARREPENTIMIENTO DE DIOS

42. Y a propósito del arrepentimiento de Dios, del que venimos hablando, al recordar la profecía sobre Cristo cuando se dijo: *El Señor lo ha jurado y no se arrepiente, tú eres sacerdote eternamente, según el orden de Melquisedec,* para recomendar el sacrificio saludable, en el que la sagrada sangre fue derramada por nosotros, de quien habían sido figura los sacrificios de animales sin tacha que está mandado inmolar. He tratado, pues, del arrepentimiento de Dios para que no piense ése que hay que entenderlo

tranquille irascitur; et confundi [629] non potest, etiam quando confunditur; et nomen eius pollui non potest, etiam quando polluitur; et oblivisci non potest, etiam quando obliviscitur; et meminit, etiam quando *(74)* admonetur. Sic est ineffabilis. Hæc enim de illo dicuntur, de quo nihil ab homine vel hominis satis digne et satis competenter dicitur. Quæ cum ita sint, quis religiosus non istum exsufflet ut pulverem, quem proicit ventus a facie terræ (cf. Ps 1,4); qui tumens et elatus atque irruens in oculos infirmorum, eosque perturbans, videtur sibi aliquid dicere, arguendo verba in Vetere Testamento quæ non intellegit, nec intuendo quæ in Novo intellegit?

42. Hoc autem de pænitentia Dei, unde factum est ut loqueremur, cum commemoraremus prophetiam de Christo, ubi dictum est: *Iuravit Dominus et non paenitebit eum; Tu es sacerdos in aeternum, secundum ordinem Melchisedec* (Ps 109,4), ad commendandum sacrificium salutare, in quo pro nobis sacer sanguis effusus est, cuius umbræ fuerant sacrificia (cf. Hebr 8,5), quæ de pecoribus immaculatis iussa sunt immolari (cf. Lev 1,3); hic ergo de pænitentia Dei, ne sic eam putaret accipiendam, ut ex eo quod

[55] *De doctrina christiana,* 1,6,6; *De vera religione,* 26,49.

de modo que cuando no comprenda delire rabioso con ladridos de blasfemias y tenga ocasión de volver a pensar lo mismo y a ser amonestado en lo que sigue inmediatamente.

En efecto, él mismo ha recordado que dijo Dios: *Me arrepiento de haber ungido rey a Saúl*[56]. Pero esto está escrito que le fue dicho al santo Samuel, por medio del cual Dios reprende a Saúl, quien fingió misericordia, despreciando la obediencia, al haber perdonado al hombre que Dios le mandó sacrificar. ¡Como si Saúl supiese mejor qué se debía hacer con aquel hombre que quien había hecho al mismo hombre![57] Donde aprendemos nosotros lo que es muchísimo más saludable, a saber: que el precepto divino venza siempre en nosotros al afecto humano. Con todo, el mismo Samuel, a quien había dicho Dios: *Me arrepiento de haber ungido rey a Saúl,* proclama evidentemente que Dios no se arrepiente. Porque está escrito así: *Y vino la palabra del Señor a Samuel, diciendo: Me arrepiento de que he constituido rey a Saúl, porque se ha apartado de mí y no ha guardado mis palabras.* Y poco después el mismo Samuel dijo a Saúl: *El Señor te arranca hoy el reino de Israel de tu mano, y lo dará a un prójimo tuyo mejor que tú, e Israel será dividido en dos. Y no se convertirá ni se arrepentirá, porque no es como el hombre para que se arrepienta.* Mirad al que sabía entender que Dios se compadece sin tacañería, que se irrita sin ira, que es celoso sin envidia, que ignora sin ignorancia, que se arrepiente sin pesar.

non intellegit, in blasphemiarum latratus rabidus insaniret, habebat unde commoneretur in proximo. Ipse quippe commemoravit Deum dixisse: *Paenitet me unxisse Saül in regem* (1 Reg 15,11). Hoc autem scriptum est Samueli sancto dictum fuisse, per quem Deus arguit Saülem, quod homini quem Deus occidi iusserat, pepercisset, exhibens velut misericordiam contempta obœdientia, quasi vero melius nosset quid de homine fieri debuerit, quam ille qui hominem fecit. Ubi quod saluberrimum est discimus, ut semper divinum præceptum, humanum in nobis vincat affectum. Idem tamen Samuel cui dixerat Deus: *Paenitet me unxisse Saül in regem:* dicit evidenter: Deum non pænitere *(75).* Nam ita scriptum est: *Et factum est verbum Domini ad Samuel, dicens, Paenitet me quod constituerim Saul in regem, quoniam aversus est a me, et verba mea non custodivit:* Et paulo post Saüli dixit ipse Samuel: *Disrupit Dominus regnum Israel de manu tua hodie, el dabit illud proximo tuo bono super te, et dividetur Israel in duo: et non convertetur, neque paenitebit eum; quoniam non est sicut homo, ut paeniteat eum* (1 Reg 15,10-11.28-29). Ecce qui noverat

[56] *De div. quaest. ad Simpl.* 2,2,1; *De div. quaest.*, 83,52,1; *Contra Adimantum,* 7,11; *In psal.* 131,18; *Sermo* 341,7,9

[57] Tertulianus, *Adv. Marcionen,* 2,24,1

¡Y no a ése que, al no hablar según la palabra de Dios ni valorar las Escrituras ni advertir sus enseñanzas, se convierte en vocinglero mudo, en lector ciego y en oyente sordo!

CAPITULO XLIII

El olvido de Dios

43. Pero insiste: «Dios, olvidadizo y desmemoriado, puso en las nubes el arco que se llama iris, para hacerse recordar que no borraría más al género humano con un diluvio. No sabe en absoluto lo que va a hacer el que justamente tiene necesidad de un despertador continuo». Por cierto, ese individuo ignorantón, que no sabe lo que dice, y no por falta de memoria, sino por tener el alma muerta, si calumnia así ante la evidencia de las cosas más claras, ¿hasta dónde va a llegar su ceguera?, y es más, ¿hasta dónde entre las nubes se ve obligado a delirar?

Por salirle al paso a bote pronto, le digo que Dios ha querido hacerse recordar así, aunque El no se olvida, como Cristo quiso que le enseñaran dónde había sido colocado Lázaro, aunque El ya lo supiese. No quiero nombrar a quienes designa ese arco iris en el cielo, cuando brilla desde las nubes con el fulgor y los rayos de luz con que ilumina la oscuridad lluviosa. Está dando ya en cierto modo la respuesta con una confesión encantadora[58]: ¿Cómo Dios

intellegere Deum sine miseria miserantem, sine ira irascentem, sine zelo zelantem, sine oblivione obliviscentem, sine ignorantia nescientem, sine pænitentia pænitentem; non iste qui secundum verbum Dei non loquendo, et Litteras eius non considerando, et voces earum non advertendo, factus est mutus labrator, cæcus lector, surdus auditor.

43. «Obliviosus, inquit, Deus et emortua memoria arcum posuit in nubibus, qui iris dicitur, unde commoneatur non amplius humanum genus delere diluvio (cf. Gen 9,12-17), quid agat omnino nesciens, cui merito opus sit assiduo monitore». Iste vero non memoria, sed anima mortua quid loquatur nesciens, si in rebus apertioribus calumniatur, quanto magis caligat in nubibus, et delirare compellitur? Cui tamen ut cito respondeam, ita dico Deum admoneri se voluisse, quamvis non sit oblitus, sicut Christus doceri se voluit ubi Lazarus positus fuerit, quamvis non esset ignarus (cf. Io 11,34). Nolo enim dicere, quos arcus ille significent, resplendens e nubibus fulgore, et radiis luminis quo roscida illustratur obscuritas, grata quodam modo confessione respondens; et quomodo Deus non perdat orbem diluvio spirituali, dum est eorum memor, quorum iluminatæ nubes

[58] Beda, *In Genesim,* 2,9,13-15.

va a querer perder al mundo con un diluvio espiritual, cuando El se acuerda de aquellos cuya figura expresan esas nubes luminosas? En efecto, sus nombres están escritos en los cielos, para que se acuerde de ellos el Padre celestial, porque sabe que ellos no brillan de por sí, sino por el sol de justicia, como esas nubes brillan por el sol visible.

Pero volvamos al párrafo que he recordado para exigirle cómo interpreta al Señor que pregunta a propósito de Lázaro: *¿Dónde lo habéis puesto?,* y le muestran el lugar, como si El lo ignorase. Porque, si no admitimos que El quiso significar algo con esa información, que El parecía ignorar, ¿cómo decimos que Cristo no sólo conocía las cosas presentes, sino que también supo de antemano las cosas futuras? ¿Sobre todo, porque ese individuo se ha lanzado con pasmosa ceguera contra esa sentencia para decir que «nadie pregunta sino el ignorante»? Donde se ve que no ha tenido tiempo para pensar cuántas veces Cristo ha hecho preguntas. O es que no pregunta Cristo cuando dice: *¿Qué os parece del Cristo? ¿De quién es Hijo?* ¿Hay testimonio más claro que éste? Y si aún no se ha convencido, ¿acaso podrá negar también que Cristo hizo una pregunta cuando El mismo responde al que acaba de preguntarle, diciendo: *Yo también os voy a hacer una pregunta. Si me la contestáis, también os contestaré yo con qué poder hago eso: El bautismo de Juan, ¿de dónde era? ¿Del cielo o de los hombres?* ¿Dónde se esconderá ahora el locuacísimo charlatán contra Dios y disputador desesperadísimo? ¿Va a alegar aquí en favor suyo el principio

figuram gerunt: horum enim nomina scripta sunt in *(76)* cælis (cf. Lc 10,20; Apoc 20,12), ut memor sit eorum Pater qui est in cælis; quoniam non de suo lucere se sciunt, sed de sole iustitiæ, sicut illæ nubes de sole visibili. Sed ex illo quod commemoravi, urgendus est, quomodo accipiat Dominum dicentem de Lazaro: *Ubi posuistis eum* (Io 11,34), et locus ei, tanquam ignoret, ostenditur. Nisi enim aliquid eum ista, qua nesciens videbatur, inquisitione significasse fateamur, quomodo prædicamus Christum non solum scisse præsentia, verum etiam futura præscisse? Maxime quia iste in eam se præcipitavit mirabili cæcitate sententiam, ut diceret: «Nemo nisi ignarus interrogat?» Ubi cogitare non potuit, quoties Christus interrogaverit. Annon interrogat qui dicit: *Quid vobis videtur de Christo?, cuius est filius?* (Mt 22,42). Quid hoc testimonio manifestius? Quod si nimium durus est, numquid etiam ibi negabit interrogasse Christum, ubi se ipse interrogare testatur, dicens: *Interrogabo vos et ego unum sermonem; quem si dixeritis mihi, et ego vobis dicam in qua potestate haec facio: Baptisma Ioannis unde erat?, e caelo, an ex hominibus?* (Mt 21,24-25). Ubi nunc se abscondet loquacissimus contra Deum, et desperatissimus disputator? Ubi est quod ait: «Nemo nisi ignarus interrogat?» Ecce Christus ignarus non est,

que él mismo ha puesto, que «nadie pregunta sino quien es ignorante»? ¡Pues mira cómo Cristo lo sabe, y, sin embargo, pregunta!

Con los mismos ojos con los que no ve a Cristo, con los mismos reprende sin duda al Dios de los profetas. Con esta diferencia: que en todas esas preguntas Cristo, clarísimamente, quiere enseñar algo. Y poco importa que en las preguntas como: *¿dónde lo habéis puesto?,* y *¿quién me ha tocado?,* y otras semejantes, etc., parece como que no las sabe y que quiere ser enseñado. Y, sin embargo, lo sabe todo. Y lo mismo en los otros libros de la Escritura, Dios, como si se olvidase, parece que es avisado. Y, sin embargo, ¡lejos de nosotros suponer que jamás puede olvidarse de algo!

CAPITULO XLIV

EL ARCO IRIS Y LOS NOMBRES DE LOS ELEGIDOS

44. Atención a lo que dijo el Señor a sus discípulos: *Alegraos porque vuestros nombres están escritos en los cielos;* ¿acaso no parece como una semejanza con ese arco iris que brilla desde las nubes a la manera de letras escritas en el cielo para que Dios esté avisado? Si todo esto no se acepta piadosamente hasta que la fe alcance su inteligencia, ¿no será tomado a risa como algo fabuloso? ¿Y a qué burlones, sino a los insensatos, les parecerá así, por lo mismo que se creen sabiondos, fatuos y más dementes? En efecto, ¿quién puede pensar cómo los que siguen al Señor están escritos en los cielos para recuerdo de Dios, pero que quedan escritos en la tierra los que abandonan al Señor, de quienes dice el profeta

et tamen interrogat. His nempe oculis reprehendit Prophetarum Deum, quibis non videt Christum. Sed in talibus interrogationibus apertissime doctor est Christus. In his autem quando ait: *Ubi posuistis eum?* (Io 11,34) et: *Quis me tetigit?* (Lc 8,45), et si quid dixisse huiusmodi legitur, videtur doceri velle quod nescit, et tamen scit. Sic ergo et in illis Libris Deus tanquam oblitus admonetur, sed tamen absit ut quidquam unquam obliviscatur.

44. Quid illud ipsum quod dixit Dominus discipulis suis: *Gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in caelis* (cf. ib., 10,20; cf. Apoc 20,12), nonne videtur tanquam ex illo arcu qui refulget ex nubibus, velut quibusdam in cælo Deus litteris admoneri? Nisi hæc pie accipiantur, donec *(77)* fides impetret ut intellegantur, nonne ut fabulosa ridentur? Quibus ridentibus, nisi insipientibus, et eo ipso quo sapientes sibi videntur, magis magisque dementibus? Quis enim cogitat quomodo ad memoriam Dei scribantur in cælis sequentes Dominum, derelinquentes autem Dominum scribantur

Jeremías: *Que todos los que te abandonen sean confundidos; los que se apartan, sean escritos sobre la tierra?*

Bien se entiende a quiénes quiso Jesús significar cuando los judíos, derrotados y confusos, luego que oyeron: *Quien esté sin pecado, que arroje el primero la piedra contra ella,* se fueron escabullendo uno tras otro. Y entonces, indicando El de qué ralea eran, escribía con el dedo en la tierra [59].

CAPITULO XLV

El diluvio universal, figura del bautismo

21 45. Insiste: «Si pensamos que los hombres del diluvio recibieron justamente el castigo por sus malas costumbres, y que el justo Noé fue conservado para reponer una criatura mejor, ¿por qué desde el diluvio los hombres nacen peores, y en el mismo acto de su vida se vuelve a repetir también ahora el nacimiento de un género humano ruin?» Así lo dice ése, como si hubiese vivido con aquellos que perecieron en el diluvio y desde entonces hubiese conocido que los hombres ahora nacen peores.

Pero ya sea que el género humano después del diluvio viva en un estado peor, o en el mismo o en otro mejor, yo creo que esto hay que dejarlo al juicio de Dios, el cual sabe dar a cada uno según sus méritos. Pero en modo alguno hay que dejarlo al juicio de ese perro rabioso que ladra contra su Señor [60] o de ese borrico alocado

in terra, de quibus propheta Ieremias dicit: *Universi qui derelinquunt te, confundantur; recedentes, super terram scriban*[631]*tur?* (Ier 17,13). Quos bene intellegitur significasse Iesus, quando Iudæi victi atque confusi, cum audissent: *Qui sine peccato est, prior in illam lapidem iaciat,* unus post alterum recesserunt. Tunc autem ille ostendens de quo numero essent, digito scribebat in terra (cf. Io 8,7-9).

XXI. 45. «Si putamus, inquit, merito conversationis suæ homines diluvii excepisse sententiam, et Noe iustum ad reparationem creaturæ melioris esse servatum (cf. Gen 6-9); cur exinde peiores oriuntur, et in eosdem actus vitæ sordentis, humani generis etiam nunc nativitas revolvitur?» Ita hoc dicit, tanquam vixerit cum eis qui diluvio perierunt, et inde noverit quod nunc peiores oriuntur. Sed sive in peiore, sive in eodem, sive in meliore actu post diluvium genus versetur humanum, puto Deo dimittendum esse iudicium, qui novit retribuere unicuique secundum merita eius: non huic cani rabido adversus Dominum suum latranti, vel asino stulto

[59] *De cathechizandis rudibus,* 19,32

[60] PLAUTUS, *Poenulus,* 1234

que cocea contra el aguijón [61]. El Apóstol grita: *¡Oh abismo de riquezas de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios y qué irrastreables sus caminos! Pues ¿quién conoce el pensamiento del Señor o quién ha sido su consejero?* Y ¡ése se atreve a ser adversario de Aquel que no necesita consejero!

¿Qué les importa a todos los que van a morir, por lo que se refiere a la muerte del cuerpo, si van a morir de uno en uno o todos juntos; y si del mismo modo, a no ser que, cuando se muere de uno en uno, también mueren todos y todos sufren por los muertos; en cambio, cuando una sola muerte arrebate a todos a la vez, ni siquiera queda el llanto para nadie? Pues el consejo de Dios conoció aún más elevadamente en el diluvio que el corazón de los incrédulos no es capaz ni de conocerle ni de recibirle. Pero no quiero que ese tal me oiga a mí, mejor que oiga al apóstol Pedro, que dice: *En los días de Noé, mientras fabricaba el arca, que salvó a ocho personas por en medio del agua. También de forma parecida, a vosotros, dice, os salva el bautismo; no la limpieza de las suciedades de la carne, sino la impetración de la buena conciencia en Dios por la resurrección de Jesucristo.* Ved cómo está expuesto el sacramento del diluvio. De ahí el que se añadió *por la resurrección de Jesucristo,* para que entendiésemos al octavo hombre. Lo cual significó en el arca el número de ocho personas. En efecto, el octavo día, es decir, después del séptimo, el Señor

adversus stimulum calcitranti (cf. Act 9,5; 26,4). Apostolus clamat: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!, quam inscrutabilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius! Quis enim cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius eius fuit?* (Rom 11,33-34), et iste illi cui nullus est consiliarius, audet esse adversarius. Quid autem interest, mori*(78)*turis cunctis, quantum ad mortem attinet corporis, utrum singillatim, an simul omnes pariterque moriantur, nisi quod cum singuli moriuntur, et omnes mortem et omnes de mortuis patiuntur dolorem, cum autem simul universos rapit unus interitus, saltem nemini relinquitur luctus? Verum etiam altius in illo diluvio consilium Dei fuit, quam cor infidelium vel novit vel capit. Sed nolo me, apostolum Petrum potius audiat iste dicentem: *In diebus Noe cum fabricaretur arca, octo animas salvas factas per aquam: quod et vos,* inquid, *simili forma Baptisma salvos facit, non carnis depositio sordium, sed conscientiae bonae interrogatio in Deum per resurrectionem Iesu Christi* (1 Petr 3,20-21). Ecce habet expositum diluvii sacramentum. Ubi propterea est additum: *per resurrectionem Iesu Christi,* ut diem [a] intellegeremus octavum, quod significavit in arca numerus hominum: octavo enim die, hoc est, post septimum sabbati Dominus resurrexit. Sic ergo

[61] TERENTIUS, *Phormio,* 77.

resucitó. De un modo parecido, los hechos que se recuerdan, si alguno lo entiende, fueron también profecías. Pero ése, fuera del arca, a saber: situado fuera de la Iglesia, es sumergido por el diluvio y no lavado [62].

CAPITULO XLVI

La semilla pésima

22 46. También ése blasfema y calumnia del testimonio del profeta Isaías porque ha dicho: «*Hijos engendré y exalté, pero ellos me han despreciado;* y poco después los ha llamado semilla pésima, como mostrando que él es el padre de los malos, cuyos hijos son semilla pésima», no queriendo saber que son llamados semilla pésima por eso, porque pecando han degenerado de la gracia de Dios, por la que habían sido hechos hijos, y ellos se hicieron hijos de aquellos de quienes quisieron ser imitadores. Por eso se les dice en otro pasaje: *Tu padre un amorreo, y tu madre una cetea* (hitita), cuya impiedad y malicia paganas habían seguido, pero de los cuales no tienen origen carnal. Además, que resuelva ése la cuestión evangélica cuando dice el Señor: *Si vosotros, siendo malos, sabéis dar bienes escogidos a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará bienes a los que se lo piden?* ¡Que diga ése cómo es bueno Dios siendo padre de los malos,

illa quæ gesta commemorantur, si quis intellegit, etiam prophetiæ fuerunt. Sed iste præter arcam, id est, præter Ecclesiam constitutus, submersus est diluvio, non ablutus.

XXII. **46.** De testimonio quoque Isaiæ prophetæ calumniatur atque blasphemat, eo quod dixerit: *Filios genui et exaltavi, ipsi autem me spreverunt;* et eosdem paulo post appellaverit semen pessimum (cf. Is 1,2-4), tanquam se ostendens genitorem malorum, cuius filii sunt semen pessimum, nesciens ob hoc eos dici semen pessimum, quoniam gratiæ Dei qua eius filii facti fuerant, peccando degeneres exstiterunt, eorum filii facti quorum imitatores esse voluerunt. Unde illis alio loco dicitur: *Pater tuus Amorrhoeus, et mater tua Cethaea* (Ez 16,3), qua[632]rum gentium sunt impietatem malitiamque sectati, ex quibus tamen carnis *(79)* originem non ducebant. Sed solvat iste quæstionem evangelicam, ubi Dominus dicit: *Si vos cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris, quanto magis Pater vester qui in caelis est, dabit bona petentibus se?* (Lc 11,13). Dicat quemadmodum sit bonus Deus malorum pater: utrumque enim Veritas dixit. Annon erant mali quibus ait: *Si ergo vos cum sitis mali?* (Lc 11,13). Annon

62 *De civitate Dei,* 15,26

porque la Verdad ha dicho ambas cosas! ¿O es que no eran malos aquellos a quienes dice: *Si, pues, vosotros siendo malos?* ¿Acaso no tenían a un Dios bueno por padre aquellos a quienes dice: *Cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará bienes a quienes se lo piden?* Pues si son llamados malos por los pecados, sin los cuales no existe ni la vida de los justos en esta debilidad de todos los mortales, ¿cuánto más convenientemente se puede llamar semilla pésima a lo que iba a nacer de una voluntad impía y a propagarse con costumbres execrables? [63]

CAPITULO XLVII

Dios, ¿árbol malo?

47. Pero, continúa, «Cristo el Señor llamó a Dios árbol malo que da frutos malos» [64]. Más aún, el mismo dicho blasfemo de ése, que piensa tales cosas como ser árbol malo, es ya un fruto malo. Porque el mismo Señor atestigua evidentemente que llamó árbol malo al hombre malo cuyas obras malas son frutos malos, y árbol bueno al hombre bueno cuyas obras buenas son frutos buenos: es decir, que las voluntades mismas de los hombres, la una mala del hombre malo, la otra buena del hombre bueno, son como árboles diversos que producen frutos diversos, y cuando dice: *el hombre bueno, del buen tesoro de su corazón saca bienes, y el hombre*

habebant Deum bonum patrem quibus ait: *Quanto magis Pater vester qui in caelis est, dabit bona petentibus se?* (ib.). Porro si mali appellati sunt propter peccata, sine quibus non est in hac infirmitate mortalium quorumlibet etiam vita iustorum; quanto convenientius semen pessimum diceretur, quod nasceretur impia voluntate, et moribus exsecrabilibus pullularet?

47. «Sed hunc, inquit, Deum Dominus Christus appellavit arborem malam facientem fructus malos». Immo vero huius talia sentientis tanquam malæ arboris, iste ipse sermo blasphemus, fructus est malus. Nam hominem malum dixisse Dominum arborem malam, cuius fructus mali essent opera mala; et hominem bonum arborem bonam, cuius fructus boni essent opera bona (cf. Mt 7,15-20), id est, ipsas hominum voluntates, vel malam malo hominis, vel bonam boni hominis diversas esse arbores diversos fructus ferentes, satis evidenter ipse testatur, dicens: *Bonus homo de bono thesauro cordis sui profert bona, et malus homo de malo thesauro cordis*

63 *Confess.,* 5,10; 7,5; 11,19; 16,22; *De Genesi ad litt. imperf.,* 1; *De libero arbitrio,* 1,1

64 *De sermone Domini in monte,* 2,24,79; *Contra Felicem,* 2,2; 2,4; *Contra Fortunatum,* 22.

malo, del tesoro malo de su corazón saca males. ¿Cómo iba a decir, en cambio, *o declaráis a un árbol malo y su fruto es malo,* si el hombre, cambiando su voluntad, no hubiese podido convertirse ahora en esto malo, ahora en aquello bueno?

CAPITULO XLVIII

La bondad y la severidad de Dios

23 48. Insiste: «pero Dios mismo confiesa por el mismo profeta y dice: *Yo soy el Dios que hace los bienes y que crea los males*». Así es[65]. En efecto, es el mismo Dios de quien dice el Apóstol: *Ves, pues, la bondad y la severidad de Dios.*

Pero esa verdad suya es mala para los que pueden condenarse, porque les acarrea el mal de la condenación. De hecho, por ser justa, es doblemente buena, porque todo lo justo es bueno. ¿Con qué discernimiento le parece a ése que va a discutir y a reconocer los argumentos sin saber de que habla? Puesto que eso mismo que ha traído como testimonio, de modo que no se dijera que hace los bienes y los males, o que crea los bienes y los males, o bien que crea los bienes y que hace los males, sino *que hace los bienes y que crea los males,* ése quiere convertirlo en acusación; y se empeña en demostrar que lo que es hecho se llega a hacer desde fuera; en cambio, lo que es creado está inmanente en el mismo Creador y de El procede; a saber: para que aparezca así que el Dios

sui profert mala. Quomodo autem diceret: *Aut facite arborem bonam et fructum eius bonum; aut facite arborem malam, fructum eius malum* (Mt 12,35.33), nisi homo posset nunc in hoc, nunc in illud mutata voluntate converti?

XXIII. **48.** «Sed ipse Deus, inquit, per eumdem prophetam fatetur, et dicit: *Ego sum Deus faciens bona et creans mala»* (Is 45,7). Ita plane: ipse est enim Deus, de quo dicit Apostolus: *Vides ergo bonitatem et severitatem Dei* (Rom 11,22). Hæc autem *(80)* severitas eius damnabilibus mala est, quia malum illis damnationis importat. Nam quia iusta est, alio modo reperitur bona: omne enim iustum bonum. Quam vero eleganter sibi videtur iste verba discutere atque discernere, nesciens quid loquatur? Quandoquidem hoc ipsum quod ita posuit hoc testimonium, ut non diceretur: Faciens bona et mala; aut, creans bona et mala; aut, creans bona et faciens mala; sed: *faciens bona et creans mala,* vult vertere in crimen; et conatur ostendere, quod fit, forinsecus fieri; quod autem creatur, apud ipsum esse creatorem, atque inde procedere, ut videlicet Deus Prophetarum tanquam ex-

65 *De moribus Manich.,* 2,7,9; *De sermone Domini in monte,* 1,23,78.

de los profetas fue en algún momento el autor de un bien como extraño a él; y, en cambio, el creador del mal como malo por naturaleza, al sacar de sí mismo todo lo que ha creado. Estas palabras, si las tomamos según la costumbre del lenguaje humano, tanto el ser hecho como el ser creado, se dicen no sólo de los hijos que alguno engendra de sí mismo, sino también de los magistrados y de las ciudades, y en general de todo lo que se realiza desde fuera y que no procede por vía de generación.

Y si investigamos cómo suelen hablar las Escrituras santas, a las que ése pone dificultades, lo mismo es hacer que crear; de lo cual, sin embargo, se distingue engendrar. Y si vaciamos las palabras, estas expresiones: *el que hace los bienes y el que crea los males,* casi no tienen una diferencia real, porque podría decirse igualmente: el que crea los bienes y el que hace los males. O si el espíritu profético hubiese querido que existiese aquí alguna diferencia, serían tomadas aquí esas palabras con mucha mayor propiedad, de modo que entendiésemos el llegar a ser —ser hecho, en el sentido de tener nacimiento— comenzar a existir, y, en cambio, crear-ser creado como fundar y constituir algo de otra cosa que ya existía. Como decimos que son creados los magistrados y las ciudades. En efecto, crear magistrados no es hacer hombres, sino elevar a ese honor a algunos hombres que ya existían. Y lo mismo, cuando se fundan ciudades, ya existían antes los materiales de maderas y piedras con que se construyen las ciudades, pero que aún no habían llegado a adquirir esa forma y el orden y disposición que vemos en las ciudades. Cuando se hace eso, decimos que

tranei a se boni factor aliquando fuisse videatur, creator autem mali tanquam natura malus de se ipso proferens quod creavit. Quæ verba si ex consuetudine consideremus locutionis humanæ, et fieri et creari, non solum filii quos de semetipso quisque generat, verum etiam magistratus dicuntur atque urbes, et quæcumque alia quæ non exeunt de gignente, sed forinsecus fiunt. Si au**[633]**tem quomodo Scripturæ sanctæ, quibus iste insidiatur, loqui soleant, perscrutemur, aut hoc est facere quod creare, a quo tamen distinguitur gignere; et variandi verbi causa, non ad aliquam rerum differentiam dici potuit: *faciens bona et creans mala,* cum dici etiam posset, creans bona et faciens mala, aut si ullam voluisset propheticus Spiritus hic esse distantiam, multo accommodatius sic acciperentur hæc verba, ut intellegeremus id fieri, quod si non fieret, omnino non esset; creari autem, ex eo quod erat condi aliquid vel constitui, sicut diximus creari magistratus atque urbes: nam et illi ex iis qui iam homines erant constituuntur in honoribus, cum magistratus creantur; et ligna et lapides quibus construuntur urbes, utique iam erant, sed nondum in illam rerum faciem, quam videmus in urbis, quodam ordine et compositione venerant; quod cum fit, creari

son creadas las ciudades. En efecto, lo que los griegos llaman κτίζειν, los nuestros —latinos— lo interpretan a veces por crear, otras por construir, otras por fundar, y muchísimas veces más en las Escrituras santas significa lo mismo, esto es: *hacer.*

Efectivamente, también leemos que *Dios hizo al hombre a imagen de Dios,* y *Dios creó al hombre inexterminable.* Y si a veces se habla con alguna diferencia, puede interesar eso que he dicho con más propiedad: que se tome como hacer lo que completamente no existía, y, en cambio, crear como construir algo, ordenándolo de aquello que ya existía. Y por eso Dios dijo en este lugar *el que crea los males,* porque con la disposición de su severidad convierte en mal para los pecadores esos bienes que fueron hechos por largueza de su bondad. De donde dice el apóstol Pablo: *Somos buen olor de Cristo en todo lugar, tanto entre los que se salvan como entre aquellos que perecen. Para unos, por cierto, olor de vida para la vida; para otros, en cambio, olor de muerte para la muerte.* Y como a continuación dice: *¿Quién es capaz de comprender eso?,* ¿no aparecemos en cierto modo como importunos insistiendo en ofrecer todo esto a los carnales no sólo frívolos, sino litigantes, incapaces del todo para captar lo que ojalá dejaran al menos de difamar?

urbes dicuntur. Quod enim Græci appelant κτίζειν, hoc nostri aliquando creare, aliquando constituere, aliquando condere interpretantur, quod sæpissime idem significat in illis Litteris quod est facere. Nam et *fecit Deus hominem ad imaginem Dei,* et *(81) Deus creavit hominem inexterminabilem* (Sap 2,23), legimus, et si aliquando cum aliqua differentia dicitur, hoc rectius potest interesse quod dixi, ut facere sit quod omnino non erat; creare autem, ex eo quod iam erat ordinando aliquid constituere. Ideoque hoc loco dictus est Deus *creans mala,* quoniam peccantibus ea convertit in malum dispositione severitatis suæ, quæ bonitatis eius largitate bona facta sunt. Unde dicit apostolus Paulus: *Christi bonus odor sumus in omni loco, et in iis qui salvi fiunt, et in iis qui pereunt: quibusdam quidem odor vitae in vitam, quibusdam vero odor mortis in mortem.* Sed cum continuo sequatur, et dicat: *Et ad haec quis idoneus?* (2 Cor 2,15-16). Nonne importuni quodam modo sumus ingerere ista carnalibus non studiosis, sed contentiosis, nullo modo idoneis ea capere, quæ utinam saltem desinerent carpere?

CAPITULO XLIX

DIOS, ARTÍFICE DE LA LUZ Y AUTOR DE LA PAZ

49. ¡Puede ser que ése ignore la gran polémica contra los arrianos, que decían que el Hijo Unigénito era una criatura, creyendo que era lo mismo ser creado que engendrado![66] Pero para probar la falsedad y la deformación de su principio refutado por el mismo testimonio profético y evangélico que él ha citado, así habla Dios por medio del profeta: *Yo, que creo la luz y que hago las tinieblas, que hago la paz y que creo los males.* ¿Por qué ése no ha citado todo el pasaje entero, y por qué no lo ha citado textualmente? Por cierto, que es muy fácil disimular lo que puso: *bienes* en vez de paz, porque la paz es buena. Pero no debió omitirlo nunca, porque pudo omitir con engaño esa parte primera del texto, para no decir: *el que crea la luz,* ya que, al ser la luz ciertamente buena, según él también confiesa, no quiso confesar que fue creada por Aquel que no quiere que cree sino los males. Por tanto, debemos tomar con la misma significación crear y hacer. De todas formas, la distinción que ése hace ha quedado ya deshecha, porque el Dios de los profetas, a quien culpa de una expresión que no entiende, allí se lee como creador de los bienes, que es lo que ése niega; y lo mismo desde el Evangelio.

Está claro que ése puso en contra mía, por favorecer su opinión, lo que el Señor dice: *el árbol bueno da frutos buenos y el*

49. Quantus quippe conflictus adversus Arianos fuerat excitatus, ne unigenitum Filium dicerent esse creaturam, idem putantes creatum esse quod genitum, iste fortassis ignorat. Sed ut eius regula fallax atque distorta, ex eodem prophetico et evangelico testimonio, quod ipse posuit, percussa frangatur; sic Deus loquitur per prophetam: *Ego creans lucem, et faciens tenebras, faciens pacem et creans mala* (Is 45,7). Quod ipse nec totum, nec sicut illic legitur, posuit. Atque illud quidem facile dissimulandum est, quod pro pace posuit *bona,* quoniam pax bona est. Sed illud prætereundum non est, quia huius sententitæ partem superiorem dolo potuit præterire, ne diceret: *creans lucem,* quia cum sit lux etiam confitente ipso utique bona, ab eo creatam noluit confiteri, quem non vult creare nisi mala. Magis ergo indifferenter id positum debemus accipere, creare et facere: distinctionis tamen, quam sibi iste fecit, [634] regula fracta est; quoniam Deus Prophetarum, quem de verbo quod non intellegit culpat, ibi legitur creator bonorum, quod negat. Itemque ex *(82)* Evangelio. Nempe nobis tanquam plurimum suis partibus faveret, opposuit quod Dominus ait: *Arbor bona*

66 ATHANASIUS, *Disputatio cum Ario,* 1,6.

árbol malo frutos malos. ¿Por qué entonces, y según esto, no dijo crea en vez de *hace* o produce, si es que es verdadera esa diferencia con la que distingue al que hace del que crea, al decir que lo que es hecho es distinto del que lo hace, porque viene desde fuera, y, en cambio, lo que nace es propio de aquel que lo engendra? Por esta razón estima que Dios es generador de los males, porque se dijo: *el que crea los males;* pensando igual que pensaron los arrianos: que, en las Escrituras, engendrar y crear es la misma cosa; pero con certeza, en aquello de *el árbol bueno da frutos buenos y el árbol malo frutos malos,* el Señor no dijo crear, sino hacer-dar; y así debe reconocer ése que su principio ha sido deshecho, y debe callarse.

¿Hay algo más necio que afirmar que el Dios de los profetas es el árbol malo, y que eso quiere que se entienda en lo que dice el Señor: *el árbol malo da frutos malos;* e insistir en que «no hace los males, sino que los crea; porque si los hiciese, serían ajenos a él y le llegarían desde fuera, y, en cambio, cuando crea, él mismo los engendra como de raíz de sí mismo»? Luego el Señor no dice de ese dios: *el árbol malo da frutos malos,* porque crea los males y no los hace. Ved que quien se atreve a acusar a los profetas es el mismo que queda refutado con los testimonios tomados por él del Evangelio.

bonos fructus facit, et arbor mala malos fructus facit (Mt 7,17). Cur ergo non secundum istum, Creat, dixit; non, *facit;* si vera est eius differentia, qua facientem a creante distinguit dicens, quod fit, alienum esse a faciente, quoniam de foris accedit; quod autem nascitur, proprium eius esse qui generat? Hinc enim existimat Deum generatorem malorum, quia dictum est: *creans mala,* putans quod et Ariani putaverunt, in Scripturis illis nihil interesse, utrum generari dicatur aliquid, an creari, sed certe in eo quod Dominus arborem bonam fructus bonos, malam malos non dixit creare, sed facere, videat iste suam regulam fractam, et comprimat linguam. Quid enim stultius, quam dicere, Deum Prophetarum esse arborem malam, et id velle intellegi in eo quod Dominus ait: *Arbor mala fructus malos facit:* et rursus dicere: «Non facit mala, sed creat; quia si faceret, aliena ab illo essent, eique forinsecus accederent; cum vero creat, ipse illa de seipso tanquam radicitus generat?» Non ergo de isto Deo Dominus ait, *Arbor mala malos fructus facit:* quoniam creat mala iste, non facit. Ecce qui audet accusare Prophetas, qui ex Evangelio a se productis testibus refragatur.

CAPITULO L

Temor al castigo para evitar el mal

24 50. Igualmente censura ese impuro algunas palabras tomadas del libro del Deuteronomio, por así decirlo, estremeciéndose de horror por lo impuro, como si Dios tuviera que avergonzarse de tener que imponer a los impíos lo deshonesto o de tener que anunciarles de antemano los tormentos sin amenazarles, de tal modo que les diga: *La que fuere refinada entre vosotros y demasiado exquisita, cuya experiencia no ha recibido su pie para caminar sobre la tierra por tanta finura y delicadeza, miraría con celos a su marido, y a su hijo, y a su hija, y hasta querrá comerse sus secundinas y lo que le saliere por entre sus muslos.* Y peor aún: cuanto más horrible, tanto más terrible es. Porque no lo dijo el profeta amonestando, sino amenazando. No para que los hombres hiciesen tales desvergüenzas, sino para que no hicieran eso que practica un sentido depravado, ni llegaran a aquello de lo que el buen sentido humano tiene horror.

Ahora bien, ¿quién puede decir con dignidad que la fealdad del alma sea más execrable por temer los castigos merecidos que por no evitar el merecimiento de los castigos? Que el Espíritu Santo, que es incontaminado e incontaminable, diga claramente lo que un alma inmunda rehúsa oír, y lo que ella, que es inmunda, no rehúsa ser. Porque el alma se opone a la inmundicia de la carne cuando son ofendidos los sentidos puros de la misma carne, pero ama su propia inmundicia cuando están extinguidos los sentidos

XXIV. 50. Item verba quædam ex libro Deuteronomio, velut impura exhorrescens, impurus exagitat, quasi Deus verecundari debuerit, pudenda impiis irrogare vel prænuntiare tormenta, nec eo comminari modo, ut diceret: *Quae mollis in vobis et tenera nimis fuerit, cuius experimentum non accepit pes eius ambulare super terram prae teneritudine et mollitie, et zelabit oculo suo virum suum, et filium suum, et filiam suam, et secundas suas, et quod exierit per femora eius comedet* (Deut 28,56-57). Immo vero quanto est horribilius, tanto est terribilius. Neque enim a Propheta monendo dictum est, sed minando, non ut hæc homines *(83)* facerent, sed ne illa facerent quæ sensus perversus exercet, et ad hæc pervenirent quæ sensus humanus exhorret. Quis autem digne eloqui possit, quam sit mentis exsecrabilior fœditas, pœnas exhorrere meritorum, et merita non cavere pœnarum? Dicat plane Spiritus sanctus intaminatus et intaminabilis, quod audire anima recusat immunda, et esse non recusat immunda. Immunditiam quippe aversatur carnis offensis sensibus carnis, et immunditiam diligit suam

limpios del corazón. Que el espíritu de Dios denuncie todas esas desvergüenzas, y, que mediante el horror a padecer tamaños males, inspire el temor de hacer el mal.

CAPITULO LI

EL CASTIGO DE EMPEDERNIMIENTO

51. Veamos que el mismo Espíritu, hablando por el Apóstol, tampoco se ha avergonzado de ofender los sentidos impíos, al mismo tiempo que quería instruir a los piadosos. Cuando, después de haber recordado la impiedad de algunos con que *adoraron y sirvieron a la criatura en vez de al Creador,* añadió y dijo: *Por eso Dios los entregó a las pasiones de ignominia. Porque sus mujeres cambiaron el uso natural en aquel uso que es contra naturaleza. Y lo mismo también los varones, dejando el uso natural de la mujer, se abrasaron en su apetito unos por otros, realizando los varones la deformidad en los varones, y recibiendo en sí mismos la mutua recompensa que mereció por su extravío.* Si algún enemigo del Apóstol quisiera deducir de esas palabras tales cosas como ese blasfemo deduce de algunos pasajes de los Libros antiguos, ¿no tendría suficiente materia para delirar locuazmente?; y cuanto más elocuentes le pareciesen tales dichos tanto lanzaría maldiciones más detestables, sobre todo porque se dijo: *recibiendo en sí mismos la mutua recompensa que merecieron por sus extravíos?* No dudó el Apóstol en decir que merecieron, para que

exstinctis sensibus cordis. Dicat hæc Spiritus Dei, et per horrorem talia mala patiendi, incutiat timorem malefaciendi.

51. Idem namque Spiritus etiam per Apostolum loquens, sensus impios non est verecundatus offendere, dum pios vellet instruere: ubi commemorata impietate quorumdam, qua coluerunt et servierunt creaturæ potius quam Creatori, subiunxit, atque ait: *Propter* [635] *hoc tradidit illos Deus in passiones ignominiae. Nam feminae eorum immutaverunt naturalem usum in eum usum qui est contra naturam: similiter autem et masculi, relinquentes naturalem usum feminae, exarserunt in appetitum suum in invicem, masculi in masculos deformitatem operantes, et mercedem mutuam quam oportuit erroris sui, in semetipsis recipientes* (Rom 1,25-27). Si quisquam inimicus Apostoli vellet ex his verbis talia dicere, qualia dicit ex Librorum veterum quibusdam locis iste blasphemus, nonne haberet amplam materiam in qua loquaciter insaniret; et quanto sibi viderentur disertiora dicta, tanto detestabiliora maledicta iactaret; maxime quia dictum est: *Mercedem mutuam quam oportuit erroris sui, in semetipsis recipientes?*

quienes sirvieron a la criatura en vez de al Creador, recibiesen la *recompensa de su extravío,* padeciendo tales torpezas no contra su voluntad, sino haciéndolas libremente; a saber: por el juicio, no de cualquier hombre inmundísimo a quien deleitasen tales torpezas, sino por el juicio de Dios justísimo, que *los entregó a las pasiones de ignominia.*

De este modo, los crímenes son vengados con nuevos crímenes, y los suplicios de los pecadores no son tormentos, sino incrementos de nuevos vicios. El sabio, en cambio, cuando oye esto, teme más en esta vida la ira de Dios por la que Dios permite que el hombre viva a su antojo en sus torpezas, que no por la que sufre lo que le duele amargamente, y desprecia las palabras insensatas de aquel a quien desagradan tales juicios, porque reconoce en él el mismo castigo del faraón, esto es, el de un corazón empedernido.

En efecto, si a los que *no admitieron reconocer a Dios los entregó Dios a una mente depravada para que hagan lo que no conviene,* ¿qué tiene de extraño si Dios ha entregado también a éste, que blasfema las palabras divinas, a una mente depravada, para que diga lo que no conviene? Porque, como dice el Apóstol, *es conveniente que haya herejías, para que los probados destaquen entre vosotros.* De tal modo están ordenados los vasos de ira en sus lugares y tiempos convenientes, que también Dios hace por medio de ellos manifestar *las riquezas de su gloria en favor de los vasos de misericordia,* los cuales, tomados de la misma masa de

(ib., 27). Oportuisse quippe non est veritus dicere Apostolus, ut qui *creaturae potius quam Creatori servierunt, erroris sui mercedem,* non inviti hæc turpia patiendo, sed libenter faciendo, reciperent: iudicio scilicet, non alicuius hominis immundissimi, quem talia delectarent, sed iustissimi Dei, qui *tradidit eos in passiones ignominiae,* ut crimina criminibus vindicentur, et supplicia peccantium non sint tormenta, sed incrementa vitiorum. Sapiens autem cum hæc audit, ipsam magis in hac vita *(84)* iram Dei timet, qua homo non patitur quod acriter dolet, sed facit quod turpiter libet; et eius cui talia iudicia displicent, verba insana contemnit, quia in ipso pœnam Pharaonis, hoc est, indurati cordis agnoscit (cf. Ex 7,13). Si enim quosdam qui *non probaverunt Deum habere in notitia, tradidit Deus in reprobam mentem, ut faciant quae non conveniunt* (Rom 1,28), quid mirum, si et istum qui divina blasphemat eloquia, tradidit Deus in reprobam mentem, ut dicat quæ non conveniunt? Sic enim *oportet haereses esse, ut probati,* inquit Apostolus, *manifesti fiant in vobis* (1 Cor 11,19). Sic vasa iræ locis congruis et temporibus ordinantur, ut etiam de ipsis notas faciat Deus divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ de massa eiusdem damnationis fiunt in honorem, gratia illius, non meritis suis (cf. Rom 9,22-

condenación, son elegidos para el honor, por la gracia de Dios, no por sus méritos.

En efecto, Dios concede que nos aproveche no sólo lo que enseña la verdad, sino también lo que importuna la vanidad [67]. Así, al refutar a la vanidad absurda, se escucha con más atención y se reconoce la verdad más pura.

CAPITULO LII

La maledicencia

52. La vanidad replica acerca de la torpe maledicencia, pero la verdad misericordiosa indica con algunas cosas llamadas torpes que no es torpe demostrar que hay que evitar la torpeza, y la vanidad loca queda vencida. En realidad, también el apóstol Pablo puede ser reprendido por los charlatanes limpios de injuria torpe cuando dice: *¡Ojalá que se mutilasen del todo los que os conturban!* Lo cual, aunque a quienes lo comprenden bien eso les parece más una bendición para que se hagan castos por el reino de los cielos, sin embargo, la ceguera parlanchina también puede reprenderlo en el Apóstol, porfiando que no habría debido enunciar una cosa honesta con palabra torpe. Pueden incluso reprochárselo al mismo Señor, quien, al recomendar el mismo don de la continencia, dice: *Hay quienes se han castrado a sí mismos por el reino de los cielos.* Como leen esos pedantes —en verdad que más que literatos—, así deben ser llamados quienes, leyendo a los escritores, nunca han aprendido a saborear nada; es decir, que leen en Cicerón una cosa que les parece que censura doctamente las palabras de Cristo y demuestran ser unos perdidos más que unos peritos. Por ejemplo: cuando él enseña que en la traslación de las palabras hay que evitar la obscenidad, afirma: «No quiero que se diga que la república se ha debilitado con la muerte del Africano» [68]. En cambio, si esa palabra que él mismo quería evitar no la ha evitado para demostrar que hay que evitarla, y se ha visto obligado a decir lo que no ha querido que se diga, ¿cuánto más el contenido que está significado rectamente con la misma palabra es enunciado en su propia acepción para que lo pueda entender el oyente?

En fin, volviendo a lo que ése reprende en el Deuteronomio: Si Cicerón, varón elocuentísimo, pensador y medidor vigilantísimo de las palabras, dijo lo que no quiso que se diga para que no se dijese [69], ¡cuánto mejor Dios, que busca más la belleza de las costumbres que la de las palabras, lo mismo que la pureza ha nombrado algo torpe no torpemente, sino amenazadoramente, para que se temblase de miedo antes que cometer algo por lo que se llegaría a lo que causa horror de sólo oírlo! Y, no obstante, cuando se lee, la incredulidad se tapa los oídos, aparta la cara, frunce el ceño, blande su lengua y lanza blasfemias. Ved si no son ésos de la clase de hombres que, al hablar Cristo del sacramento de su cuerpo y de su sangre, dijeron: *Duro es este discurso, ¿quién puede oírlo?*

23). Ille quippe donat prodesse nobis, non solum quod docet veritas, verum etiam quod obstrepit vanitas, ut cum respondetur inquietissimæ vanitati, auscultetur sincerissimæ veritati.

52. De turpi maledicto arguit vanitas, sed turpe non esse, quibusdam rebus turpibus nominatis cavendam ostendere turpitudinem, misericors indicat veritas, et vecors vincitur vanitas. Nam de turpi maledicto potest a verbosis impiis reprehendi et apostolus Paulus, ubi ait: *Utinam et abscindantur qui vos conturbant!* (Gal 5,12), quod etsi bene intellegentibus benedictio magis apparet, ut fiant spadones propter regnum cælorum (cf. Sap 3,14); potest tamen garrula cæcitas etiam in Apostolo hoc reprehendere, contendens quod non debuerit rem honestam turpi verbo enuntiare. Possunt et ipsum Dominum, qui eiusdem continentiæ donum commendans ait: *Sunt qui seipsos castraverunt propter regnum caelorum* (Mt 19,12). Legunt quippe isti litteriones: sic enim potius quam litterati appellandi [636] sunt qui legendo litteratos, *(85)* nihil sapere didicerunt; legunt ergo apud Ciceronem tale aliquid, unde sibi videantur docte Christi verba culpare, perditi potius quam periti. Ille namque cum doceret, in translatione verborum obscenitatem esse vitandam, «Nolo, inquit, dici, morte Africani castratam esse rempublicam». Sed si hoc verbum ipse quod vitari volebat, ut vitandum ostenderet, non vitavit, et quod dici noluit, coactus est dicere, quanto magis res quæ verbo eodem recte significatur, ut ab audiente possit intellegi, suo verbo enuntiatur? Atque ut ad illud redeamus, quod iste in Deuteronomio reprehendit (cf. Deut 28,56-57): si Cicero vir eloquentissimus et verborum vigilantissimus appensor et mensor, quod dici noluit, dixit, ne diceretur, quanto melius Deus magis morum quam verborum pulchritudinem quærens atque munditiam, turpe aliquid non turpiter, sed minaciter dixit, ut hoc horreretur, ne illud [a] committeretur, propter quod ad illa quæ audire horroris est, veniretur? Et tamen cum legitur, aures infidelitas claudit, avertit faciem, exasperat vultum, linguam vibrat, blasphemias iaculatur. Videte si non sunt isti ex isto genere hominum, qui loquente Christo de Sacramento corporis et sanguinis sui dixerunt: *Durus est*

[67] *De vera religione,* 8,15

[68] Cicero, *De oratore,* 3,11,164.

[69] *De magistro,* 5,16; *Epist.,* 143,3; *De Trinitate,* 14,9,12; *In Ev. Io*, 20,3

a) aliud CCL

A no ser que sean más excusables los que, sin comprender las palabras divinas, las tomaban como horribles, no para maldecir, sino para bendecir. Y no es de extrañar que una maldición cause horror, porque se dice para eso: para que se estremezca el que tiene horror. Pero el Señor decía eso porque manda que sea amado y no temido; y, sin embargo, ¿qué incredulidad puede soportar: *Mi carne es verdaderamente comida y mi sangre es verdaderamente bebida;* y: *si no llegareis a comer mi carne y a beber mi sangre, no tendréis vida en vosotros?* Luego si la sabiduría de Dios, que alimenta al alma creyente con las palabras más propias al sacramento, no se preocupó de la necedad que tiene náuseas, ¿cuánto más la eterna Sabiduría, cuando aún era lugar y tiempo del terror y no del amor, queriendo infundir un terror saludable, no se ha preocupado de los errores de un insensato, aunque de antemano previese que iba a causarle horror? ¿Quién de éstos sabe tener horror de la fealdad espiritual del alma, cuando a modo de una especie de coprofagia o hambruna y necesidad suya se ve impelido a comerse lo que sale de sus propios pensamientos carnales, como lo de sus entrepiernas? Efectivamente, es muy raro que se produzca el efecto de esa maledicencia que ése reprende cual si fuera algo torpe, como también es raro que ese flagelo del hombre sea tan grande que le empuje a algo tan nefando; en cambio, de esa hambruna con que las almas de los miserables, hambrientas de verdad, devoran como si fuera verdad lo que revientan por sus

hic sermo; quis potest eum audire? (Io 6,60). Nisi quod excusabiliores sunt, qui verba divina quæ non intellegebant, non in maledictione, sed in benedictione horribilia non ferebant. Mirum enim non est, si maledictum quando auditur, horretur; nec exigendum est ut verbis non horrendis dicatur, quod ad hoc dicitur, ut ab exhorrente timeatur: Dominus autem talia dicebat, quæ amari præciperet, non timeri; et tamen quæ infidelitas sufferat: *Caro mea vere cibus est, et sanguis meus vere potus est;* et: *Nisi manducaveritis carnem meam, et biberitis (86) sanguinem meum, non habebitis vitam in vobis?* (Io 6,56.53). Si ergo Dei Sapientia, verbis sacramento congruis pascens animam credentem, non curavit insipientiam nauseantem, quanto magis eadem ipsa Sapientia, ubi locus et tempus timoris fuerat, non amoris, salubrem volens importare terrorem, non curavit insipientis errorem, quamvis eius prævideret horrorem? Quis autem istorum spiritualem novit horrere animæ fœditatem, cum velut sua quadam fame atque egestate compellitur comedere, quæ de suis carnalibus cogitationibus, tanquam de femoribus exeunt? (cf. Deut 28,56-57). Nam illius maledicti, quod iste velut turpe reprehendit, rarus effectus est; vix enim aliquando tam magnum est flagellum famis, ut ad nefanda illa compellat: ista vero fame, qua miserorum animæ inopes veritatis ea pro veritate comedunt,

sentidos carnales, está por todas partes todo contaminado y lleno ¡y tanto más desgraciadamente cuánto más daño hace y a la vez menos horror produce! [70]

FIN DEL PRIMER LIBRO

53. Pero yo creo que, para no ser demasiado prolijo, no debo responder al único libro que me enviasteis con uno solo. Por consiguiente, aquí pongo fin a este primero, para comenzar luego el segundo, con aquello que aún queda por discutir.

En fin, ignoro de qué modo al final del libro queda satisfecha la intención del lector, del mismo modo que la fatiga del viajero se repone con un acogedor hospedaje [71].

quæ carnalibus sensibus pariunt, usquequaque plena sunt omnia, tanto infelicius, quanto nocet amplius, et horretur minus.

53. Sed puto me uni libro illius quem misistis, nostro non uno, ne nimium prolixus sit, respondere debere; proinde hic faciamus huius finem, ut ex his quæ discutienda restant, alius inchoetur. Nescio quo enim modo ita libri termino reficitur lectoris intentio, sicut labor viatoris hospitio.

70 San Agustín describe vivamente esta lamentable situación patológica de locura o histerismo, que la medicina llama coprofagia, consistente en que el enfermo devora sus propios excrementos, pero que él aplica a su propia experiencia enfebrecido por el error, cuando fue engañado por los maniqueos. Por eso dice, comentando aquel enigma de Salomón: «en que una mujer necia y temeraria, sintiendo la falta de pan, da voces a los transeúntes y les dice: *Tomad con gusto los panes escondidos y la dulzura del agua furtiva* (Prov 9, 13-17). Esta mujer representa la vanidad de los impíos, que, siendo ellos los más necios, creen saber algo; faltos de pan, como esta mujer, prometen panes necesitándolos ellos; es decir, desconociendo la verdad, prometen el conocimiento de la verdad. Promete los panes ocultos, que dice que se saborean con gusto y la mayor dulzura del agua furtiva, para que con mayor gusto y mayor dulzura se oigan y se ejecuten las obras que la Iglesia prohíbe abiertamente decir y creer. Este mismo ocultamiento es el condimento con que los nefandos doctores propinan sus venenos a los curiosos que imaginan aprender algo grande precisamente por haber merecido el secreto, y así con más suavidad absorben la necedad, que toman por ciencia, cuyo conocimiento, en cierto modo prohibido, han hurtado» *(Comentario al Evangelio de San Juan,* 97,1-2). Y en varios sitios describe también con viveza el otro fenómeno patológico que la medicina llama «estallamiento», reventón o explosión violenta, que aplica a las pasiones corrompidas por el pecado.

71 BEDA, *in Lucam,* 1,3173-3174.

LIBRO SEGUNDO

San Agustín aclara los pasajes del Nuevo Testamento considerados por el adversario de la ley y los profetas como contrarios al Antiguo Testamento.

CAPITULO I

LAS FÁBULAS PROFANAS Y DE VIEJAS Y LAS GENEALOGÍAS SIN FIN

1 1. Paso a discutir ahora los pasajes sacados de los libros del Nuevo Testamento que ese adversario cree que le favorecen contra los escritos de los profetas, como si los apóstoles de Cristo los hubieran condenado con su doctrina.

En primer lugar, «estima ése que el Apóstol ha llamado a las divinas Escrituras de la ley y de los profetas fábulas profanas y de viejas y genealogías sin fin, porque dijo: *Evita las fábulas profanas y de viejas;* y en otro pasaje: *No atiendas a las fábulas judías y a las genealogías sin fin, que traen polémicas más que edificación»,* porque, ¿quién va a equivocarse sino un hereje muy ciego? ¿Por qué no lo hizo el mismo Apóstol si juzgó que eran fábulas de viejas? ¿Por qué dice a los Gálatas: *Decidme: los que queréis estar bajo la ley, ¿no habéis leído la ley? Pues está escrito que Abrahán tuvo dos hijos: el uno de la esclava y el otro de la libre, las cuales*

LIBER SECUNDUS

[PL 42,637] *(CCL 49,87)*

I. 1. Iam nunc ea discutienda sunt, quæ iste de Novi Testamenti libris suffragari sibi arbitratur propheticas Litteras, tanquam eas Apostoli Christi sua sententia condemnaverint. Quod ergo profanas et aniles fabulas et genealogias infinitas appellasse Apostolum existimat divina eloquia Legis et Prophetarum, quia dixit: *Profanas et aniles fabulas devita* (1 Tim 4,7); et alio loco: *Ne intendas fabulis Iudaicis et genealogiis infinitis, quae quaestiones praestant magis, quam aedificationem* (ib., 1,4), quis ita nisi hæreticus multum cæcus erraret? Cur enim hoc Apostolus ipse non fecit, si has esse aniles fabulas iudicavit? Cur dicit ad Galatas: *Dicite mihi sub Lege volentes esse, Legem non legistis? Scriptum est enim quod Abraham duos filios habuit, unum de ancilla, et unum de libera: quae sunt in allegoria;*

están en alegoría, porque ésas representan los dos Testamentos [1]. Y a los Corintios: *No quiero que ignoréis, hermanos, que nuestros padres todos estuvieron bajo la nube, y que todos pasaron por el mar, y que todos fueron bautizados por medio de Moisés en la nube y en el mar; y que todos comieron el mismo alimento espiritual y todos bebieron la misma bebida espiritual. Pues bebían de la piedra espiritual que los guiaba, y la piedra era Cristo?*

CAPITULO II

LAS TRADICIONES PARTICULARES DE LOS JUDÍOS

2. Pero no sabe ése que, además de las Escrituras canónicas y proféticas, los judíos tienen algunas tradiciones suyas, no escritas, pero que retienen de memoria y que transmiten oralmente de generación en generación, que llaman *deuterosin* [2], en donde a la vez se atreven a decir y a creer que Dios creó dos mujeres para el primer hombre; de las cuales urden las genealogías verdaderamente interminables, como dice el Apóstol, inventando cuestiones infructuosísimas. Pero si a ése nunca le ha ocurrido oír tales cosas, ¿acaso también debió ensordecer en contra del Evangelio de modo que no advirtiese las palabras de Cristo Señor con las que arguye

haec enim sunt duo Testamenta (Gal 4,21-24), et ad Corinthios: *Nolo enim vos ignorare, fratres, quia patres nostri omnes sub nube fuerunt, et omnes per mare transierunt, et omnes per Moysen baptizati sunt in nube et in mari, et omnes eumdem cibum spiritualem manducaverunt, et omnes eumdem potum spiritualem biberunt: bibebant enim de spirituali sequente petra; petra autem erat Christus?* (1 Cor 10,1-4).

2. Nescit autem habere præter Scripturas legitimas et propheticas Iudæos quasdam traditiones suas, quas non scriptas habent, sed memoriter tenent, et alter in alterum *(88)* loquendo transfundit, quas deuterosin vocant, ubi etiam dicere audent et credere, Deum primo homini duas creasse mulieres; ex quibus texunt genealogias, vere, sicut ait Apostolus, infinitas, parientes infructuosissimas quæstiones (1 Tm 1,4). Sed si huic talia nunquam evenit audire, numquid et contra Evangelium sic obsurdescere debuit, ut non adverteret verba Domini Christi, quibus arguit Iudæos, quod

[1] *De civitate Dei,* 15,2; *Contra Faustum,* 12,7; *Io in Ev.* tr.3,1. No hay que olvidar que San Agustín cita la biblia del *adversario* y a la vez utiliza las *Veteres Latinae Africanae* anteriores a la Vulgata de San Jerónimo. Cf. J. GRIBOMONT, *Las traducciones de la Biblia,* 231ss.

[2] Cf. 2,6; HIERONYMUS, *Commentarii in Ev. Matth.,* 22,23; *In Isaiam,* 16,59,12-15; *De viris inlustribus,* 18; *Epist.,* 18 B 4,2; *Comment. in prophetas minores, in Habacuc,* 2,9: PELAGIUS, *Expositio epist. ad Timothaeum I,* 1,875B; PSEUDO PRIMASIUS, *Comment. in epist. paulinas in Tim. I,* p.661; ISIDORUS, *In libros vet. et nov. Test. proemia (praef.),* 39. Cf. Nota complementaria, n.16: *La «deuterosis» de los judíos.*

a los judíos, porque enseñaban a sus hijos la impiedad sobre que ellos no están obligados a honrar a sus padres? Allí realmente recordó también el precepto de Dios al atestiguar que está escrito en la ley. Y no los arguye por otro motivo, sino porque rechazaban el mandato de Dios para imponer sus tradiciones.

Ciertamente que, habiéndole preguntado los *fariseos y los escribás: ¿Por qué tus discípulos no siguen según la tradición de los mayores, sino que comen el pan con las manos impuras?*, El les contestó: *¡Bien profetizó Isaías de vosotros, hipócritas! Como está escrito: Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí. Y me honran en vano enseñando las doctrinas y los preceptos de los hombres. Abandonando el mandamiento de Dios, mantenéis la tradición de los hombres, los baños de pucheros y cálices; y hacéis otras muchas semejantes a ésas.* Y les decía: *Bien nulo hacéis el precepto de Dios para guardar vuestra tradición. Porque Moisés dijo: Honra a tu padre y a tu madre.* Y: *El que hubiere maldecido al padre o a la madre, muera de muerte. En cambio, decís vosotros: Si hubiere dicho al padre o a la madre: que sea «corban» (que es don) todo lo que de mí te fuera a aprovechar, ya no le permitís hacer nada más para su padre o madre, invalidando la palabra de Dios con vuestra tradición, que habéis transmitido. Y semejantes a éstas hacéis muchas.* Donde evidentemente Cristo manifiesta que también ésa es la ley de Dios que ese profano blasfema, y que los judíos tenían tradiciones particulares

de parentibus non honorandis impietatem docerent filios suos? Ibi quippe et Dei præceptum quod in Lege conscriptum est, attestando commemoravit. Nec ob aliud eos arguit, nisi quod reicerent mandatum Dei, ut statuerent traditiones suas. Cum enim interrogassent Pharisæi et Scribæ: *Quare discipuli tui non ambulant iuxta traditionem seniorum, sed communibus manibus manducant panem,* ille respondens dixit eis: *Bene prophetavit Isaias de vobis hypocritis, sicut scriptum est: Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me. In vanum autem me colunt docentes doctrinas et praecepta hominum* (Is 29,13). *Relinquentes enim mandatum Dei, tenetis traditionem hominum, baptismata urceorum et calicum; et alia similia his facitis multa.* Et dicebat illis: *Bene irritum facitis praeceptum Dei, ut traditionem vestram servetis. Moyses* [638] *enim dixit: Honora patrem tuum et matrem tuam* (Ex 20,12); et: *Qui maledixerit patri aut matri, morte moriatur* (cf. ib., 21,17; Lev 20,9; Deut 5,16). *Vos autem dicitis: Si dixerit homo patri aut matri: Corban (quod est donum) quodcumque ex me, tibi profuerit, et ultra non dimittitis eum quidquam facere patri suo aut matri, rescindentes verbum Dei per traditionem vestram, quam tradidistis; et similia huiusmodi multa facitis* (Mc 7,5-13). Ubi evidenter *(89)* Christus ostendit et illam Dei esse Legem quam profanus iste blasphemat, et Iudæos habere suas traditiones a Libris propheticis et legiti-

contrarias a los libros proféticos y canónicos, a las cuales cualquier lector, no hereje, sino católico, entiende que el Apóstol las ha llamado fábulas profanas y de viejas, y genealogías sin fin. Finalmente, si me propusiera recoger todos los testimonios con los cuales demuestre cómo también el mismo Señor y sus apóstoles han usado de la ley y los profetas, ¿cuándo le voy a proporcionar lo que ése cree fábulas de viejas?; o ¿a quién no le bastará todo esto que he venido diciendo?

CAPITULO III

LAS CINCO CLASES DE PERSONAS

2 3. Tampoco puedo suponer que ése sea tan ciego y sordo contra la luz y la palabra del Señor y de los apóstoles que hasta ignore de qué modo Cristo y los apóstoles han confirmado y hecho valer la autoridad de la ley y de los profetas en los libros que pertenecen al Nuevo Testamento. Igualmente, que ése crea que ha discurrido el modo como evitar la multitud de testimonios expuestos en las Escrituras evangélicas y apostólicas de los Libros antiguos contra los que se estrella la osadía de su lengua.

Pues dice que «el Apóstol habló según las cualidades de los ingenios de cinco clases de personas. En efecto, dice que para insinuar a un pueblo, todavía rudo, las cosas que son de Dios no debió comenzar por las más perfectas ni iniciarlo desde las más difíciles, excluyendo de ellas las tradiciones antiguas, para no per-

mis alienas, quas appellasse Apostolum profanas fabulas, et aniles, et genealogias interminatas (cf. 1 Tim 4,7; 1,4), non hæreticus, sed catholicus lector intellegit. Porro si velim testimonia cuncta colligere, quibus ostendam quemadmodum et ipse Dominus et Apostoli eius Lege usi fuerint et Prophetis, quas iste aniles fabulas putat, quando sufficio?, aut cui non sufficiant ista quæ diximus?

II. 3. Nec iste adversus lucem vocemque dominicam vel apostolicam tam cæcus et surdus est, ut ignoret quemadmodum a Christo et Apostolis, in libris ad Novum Testamentum pertinentibus, confirmetur Legis ac Prophetarum et commendetur auctoritas. Proinde excogitasse se existimat, quo pacto subterfugiat moles testimoniorum in evangelicis et apostolicis Litteris de Libris veteribus positorum, quibus eius, velit nolit, cervicata lingua conteritur. Ait quippe Apostolum pro qualitatibus ingeniorum in quinque personis locutum: «Insinuans enim rudi adhuc populo, inquit, quæ Dei sunt, non debuit a perfectioribus incipere, et consuetudinem ab eis vestustatis excludens a difficilioribus inchoare, ne novos adhuc ad fi-

turbar a los nuevos todavía en la fe con una doctrina perfecta». Y, como queriendo probar lo que ha dicho, recuerda al mismo Apóstol, que dice: *Como estoy libre de todos, me he puesto al servicio de todos para ganar a los más. Por un lado, me he hecho como un judío para los judíos, para ganar a los judíos; por otro, con aquellos que están bajo la ley, para ganar a los que están bajo la ley; por otro, con los que están sin ley, como si estuviese sin ley, no estando yo sin la ley de Dios, sino estando en la ley de Cristo, para ganar a los que están sin ley. Me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles. Me he hecho todo para todos, para ganarlos a todos.* Este sujeto quiere que esto se entienda de las cuatro clases de personas siguientes, de las que cree que habló el Apóstol: la primera, de los judíos; la segunda, de los que están bajo la ley; la tercera, de los que están sin ley; la cuarta, de los débiles. Pero le falta la quinta [3], porque había prometido cinco. Para añadir ésa, dice: que «en otro lugar más arriba ha dicho: *Y hablamos la sabiduría entre los perfectos,* para que se vea que la quinta persona es la de los perfectos» [4].

Ha montado todo esto para que, si alguna vez se habla de la Carta apostólica, donde la ley y los profetas son confirmados por el Evangelio, pueda responder: que el Apóstol dijo eso no a los sabios y perfectos, sino a los judíos como judío o incluso a aquellos que están bajo la ley, como si también él mismo estuviese bajo

dem perfecta doctrina turbaret». Deinde volens quasi probare quod dixit, eumdem apostolum dicentem commemorat: *Cum liber sim ex omnibus, omnibus me subieci, ut plures lucrifacerem: et factus sum Iudaeis tanquam Iudaeus, ut Iudaeus lucrifaciam; et iis qui sub Lege sunt, tanquam qui sub Lege essem, cum ipse non sim sub Lege, ut eos qui sub Lege sunt, lucrifaciam; et iis qui sine Lege sunt, tanquam sine Lege essem, cum sine Lege Dei non sim, sed sim in Lege Christi, ut lucrifaciam eos qui sine Lege sunt; factus sum infirmis infirmus, ut infirmos lucrifaciam; omnibus omnia factus sum, et omnes lucrifaciam* (1 Cor 9,19-22). Has quattuor personas vult intellegi, in quibus Apostolum locutum putat; unam Iudæorum, alteram eorum *(90)* qui sub Lege sunt, tertiam eorum qui sine lege sunt, quartam infirmorum. Quinta debetur, quoniam quinque promiserat; hanc ut adderet: «Alio loco, inquit, superius iam dixit, *Sapientiam loquimur inter perfectos* (ib., 2,6), ut perfecto[639]rum videatur quinta persona». Hoc totum propterea molitus est, ut si quando aliquid de apostolica proferretur Epistola, ubi attestantur Evangelio Lex et Prophetæ, hoc dicat Apostolum, non sapientibus et perfectis, sed Iudæis locutum fuisse quasi Iudæum, vel eis qui sub Lege essent, tanquam esset et ipse sub Lege: ac per

[3] Cf. 2,9,33.

[4] *De vera religione,* 28,51; *Enarrat. in psal.* 8,5.

la ley. Y que él, simulando de ese modo artificiosa y mendazmente que edificaba entre los imperfectos como entre los perfectos, lo iba deshaciendo no con mentiras, sino diciendo verdades. Está claro que esa maquinación errónea se la fabricó yo no sé qué Fabricio, a quien se gloría ése de haberlo encontrado en Roma como maestro de la verdad [5]. Y ¿quién no se horroriza de semejante monstruosidad, no digo ya el sentido común cristiano, sino cualquier sentido común humano?

CAPITULO IV

La disponibilidad del Apóstol

4. Lo primero que hay que considerar es lo fraudulento y mentiroso que se declara ése, que además cree y aplaude como mentiroso al Apóstol; y cuanto él dijo, no con la astucia para engañar, sino con el afecto para compadecer, porque acude en socorro de las diversas enfermedades del alma con un corazón tan misericordioso como hubiese querido que se le socorriese a él si estuviese en un error o enfermedad semejante. Todo esto lo cambia ése con engaño detestable.

Además pregunto: ¿cómo hablaba el Apóstol a los Romanos, a los Corintios, a los Gálatas, a los Efesios, a los Colosenses, a los Filipenses y a los Tesalonicenses?; ¿en cuál de esas cinco clases de

hoc subdole atque mendaciter simulantem se apud imperfectos ædificare, quod apud perfectos, non mentiendo, sed vera dicendo destrueret. Hanc videlicet ei erroris machinationem, nescio quis Fabricius fabricavit, quem velut magistrum veritatis Romæ se invenisse gloriatur. Quis non hoc monstrum, non dico sensus christianus, sed qualiscumque humanus exhorreat?

4. Primo enim considerandum est quam se fraudulentissimum et mendicissimum profiteatur, qui mentientem putat et laudat Apostolum: et quod ille dixit, non fallentis astu, sed compatientis affectu, quia diversis animarum morbis tam misericordi corde subvenit, quam sibi subveniri voluisset, si errore vel infirmitate simili laboraret, hic in fallaciam detestabilem vertit. Deinde quæro, ad Romanos, Corinthios, Galatas, Ephesios, Colossenses, Philippenses, Thessalonicenses, quomodo loquebatur Apostolus? In qua

[5] Cf. *De Haeresibus,* 46,15; *Contra mendacium,* 26. Sobre el origen de este error y su personaje «Fabricio» y «Patricio», *patricianos,* 2,40. En la obra *Praedestinatus,* 1,61, se define la 61.ª herejía como de los *patricianos,* de Patricio, propagada por la Numidia y la Mauritania; contra ellos escribió San Optato (PL 53,608). Sobre el dualismo a que hace alusión San Agustín en 2,42 y en el libro *Contra Adimantum* parece relacionar a los patricianos con los *maniqueos* y *marcionitas.*

personas creía que estaban todos éstos? Sin duda que eran gentiles con el prepucio, no israelitas con la circuncisión. Ciertamente afirma que le fue confiado el ministerio para ellos, cuando dice que Pedro y Santiago y Juan les dieron la aprobación de la comunidad para que él, junto con Bernabé, fuese a los gentiles, y en cambio ellos a la circuncisión. Y en otro lugar dice clarísimamente: *Todo el tiempo que yo soy Apóstol de los gentiles.* Y en otros muchos pasajes afirma que él, por un encargo especial, es el doctor de los gentiles. Luego cuando tantos pueblos a los que predicaba el Evangelio estaban sin ley, ¿qué necesidad tenía de que les introdujera en la ley y los profetas como testigos acerca de Cristo? Y ¿qué les importaba el vínculo del error que desconocían, como esa peste piensa, de lo cual más bien él debió alegrarse porque hubiesen estado libres? ¿Qué necesidad tenía de haber empezado a hablar así a los Romanos: *Pablo, siervo de Cristo Jesús, llamado Apóstol, escogido para el Evangelio de Dios, que había prometido antes por sus profetas en las Escrituras santas acerca de su Hijo, el cual fue hecho de la estirpe de David según la carne?* ¿Por qué no se presenta como uno de ellos? ¿Por qué se declara que está bajo la ley ante esos que habían estado sin ley? ¿Para qué les dice: *Porque os digo a vosotros, gentiles, que todo el tiempo que yo soy Apóstol de los gentiles procuraré dar publicidad a mi ministerio, a ver si de algún modo le doy envidia a mi raza para salvar a algunos*

illarum quinque personarum eos esse deputabat? Procul dubio quoniam in præputio Gentes erant, non in circumcisione Israelitæ. Ad hos quippe sibi distributum ministerium fuisse testatur, ubi dicit quod ei et Barnabæ dexteras societatis dederint Petrus et Iacobus *(91)* et Ioannes, ut ipse quidem cum Barnaba ad Gentes, illi autem ad circumcisionem irent (cf. Gal 2,9). Et alio loco apertissime dicit: *Quamdiu ego sum Gentium apostolus* (Rom 11,13), et multis aliis locis proprio quodam munere doctorem Gentium se esse testatur. Cum ergo essent sine Lege tot gentes quibus Evangelium prædicabat, quid opus erat ut eis Legem et Prophetas de Christo introduceret testes, eisque importaret ignaris vinculum, sicut ista pestis arbitratur, a quo eos fuisse liberos magis debuit gratulari? Quid opus erat ut ad Romanos sic fuisset exorsus: *Paulus servus Christi Iesu, vocatus apostolus, segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem?* (Rom 1,1-3) Quare non sibi potius personam imponit illorum? Quare se facit tanquam sub Lege, eis qui fuerant sine Lege? Utquid eis dicit: *Vobis enim dico Gentibus, quamdiu quidem ego sum Gentium apostolus, ministerium meum glorificabo, si quo modo ad aemulationem provocem*[a] *carnem meam, ut salvos faciam aliquos ex illis. Si enim reiectio*

a) provocare potero CCL.

de ellos? Porque si su rechazo es la reconciliación del mundo, ¿qué será su acogida sino volver a la vida desde los muertos? En cambio, si la primicia es santa, también la masa; y si la raíz es santa, también las ramas.

De los israelitas dice igualmente todo eso que ya había dicho antes: *Entonces, ¿qué tiene de más el judío y cuál es la utilidad de la circuncisión? Mucha, bajo cualquier aspecto. Primeramente porque les han sido confiadas las palabras de Dios. Y ¿qué importa si algunos de ellos no han creído? ¿Acaso su incredulidad va a anular la fidelidad de Dios?* Después de lo que aquí había comenzado a recordar, sigue y dice: *Porque si algunos han sido desgajados de las ramas, tú, en cambio, cuando eras acebuche, fuiste injertado en ellas y hecho participante de la raíz y de la savia del olivo, no quieras vanagloriarte contra las ramas. Porque si te glorías, recuerda que no sostienes tú a la raíz, sino que la raíz te sostiene a ti. Dices, pues, que han sido podadas las ramas para injertarme a mí. Bien, han sido podadas por su incredulidad, y tú en cambio, estás en pie por la fe. Conque no quieras envanecerte, sino ándate con cuidado. Porque si Dios no perdonó a las ramas naturales, tampoco te va a perdonar a ti. Después, la bondad y la severidad de Dios: para esos que han claudicado, severidad; pero para ti, la bondad, con tal que permanezcas en la bondad; de otro modo también serás arrancado, y aquéllos, si no han persistido en su incredulidad, serán injertados. Porque poderoso es Dios para injertarlos de nuevo. En efecto, si tú has sido*

illorum reconciliatio est mundi, quae erit assumptio, nisi vita ex mortuis? Si autem delibatio sancta est, et conspersio; et si radix sancta est, et rami (Rom 3,13-16). De Israelitis quippe ista dicit, de quibus ante iam dixerat: *Quid ergo amplius est Iudaeo, aut quae utilitas circumcisionis? Multum per omnem modum. Primum quidem, quia credita sunt illis eloquia Dei. Quid enim si quidam* [640] *illorum non crediderunt? Numquid incredulitas illorum, fidem Dei evacuabit?* (Rom 3,1-3). Deinde hic quod commemorare cœperam, sequitur, et dicit: *Quod si aliqui ex ramis fracti sunt, tu autem cum esses oleaster, insertus es in illis, et socius radicis factus es et pinguedinis oleae, noli gloriari adversus ramos. Quod si gloriaris, non tu radicem portas, sed radix te. Dicis ergo: Fracti sunt rami ut ego inserar. Bene, incredulitate fracti sunt; tu autem fide stas; noli alium sapere, sed time. Nam si Deus naturalibus ramis non pepercit, (92) neque tibi parcet. Vides ergo bonitatem et severitatem Dei: in eos quidem qui ceciderunt, severitatem; in te autem bonitatem, si permanseris in bonitate; alioquin et tu excideris, et illi si non permanserint in incredulitate, inserentur. Potens est enim Deus iterum inserere illos. Nam, si tu ex naturali incisus*

cortado de un acebuche silvestre, y contra tu naturaleza fuiste injertado en un olivo bueno, ¿cuánto más fácilmente aquéllos, que son por naturaleza del olivo, serán injertados en su olivo? En efecto, no quiero que ignoréis, hermanos, este sacramento para que no os sintáis sabiondos, porque la obcecación, en parte, fue causada en Israel hasta que entre la totalidad de los pueblos, y entonces todo Israel se salvará, como está escrito: Vendrá de Sión el que arranque y avente de Jacob la impiedad; y ésta será mi alianza con ellos, cuando haya quitado sus pecados. Demasiado prolijo es recorrer todo este testimonio o resumir con una sola mirada lo que está esparcido por todas partes de las Escrituras apostólicas. ¿Qué necesidad había de decírselo a los gentiles? ¿Por qué no se hizo el Apóstol para ellos más bien sin ley, lo mismo que eran ellos sin ley? ¿Por qué no les alabó más bien sus dioses y les predicó sus sacrificios, si, como dice ése, tanto la Escritura que recibió el pueblo de Israel como las cosas sagradas de los gentiles pertenecían a los demonios? [6] ¿Y qué otra cosa es lo que ese infeliz se atreve a decir: que el Dios de Israel no sólo es un demonio, sino aun el peor de los demonios? ¿Por qué, pues, el Apóstol, que se había hecho todo para todos, no por la misericordia compasiva, como manifiesta la verdad, sino, como ése delira, por astucia falaz, no declaró más bien que él era siervo de aquellos demonios que daban culto los Romanos, y a los que ése cree que

es oleastro, et contra naturam insertus es in bonam olivam; quanto magis illi qui secundum naturam sunt, inserentur suae olivae? Nolo enim vos ignorare, fratres, sacramentum hoc, ut non sitis vobis sapientes, quia caecitas ex parte in Israel facta est, donec plenitudo Gentium intraret, et sic omnis Israel salvus fieret, sicut scriptum est: Veniet ex Sion qui eripiat et avertat impietatem ab Iacob; et hoc illis a me testamentum, cum abstulero peccata eorum (Rom 1,17-27). Nimis longum est cuncta percurrere, vel sicut per Scripturas apostolicas ubique sparsa sunt, ea in unam faciem congregare. Quid opus erat hæc dicere Gentibus? Cur non potius sine Lege factus est eis, quemadmodum erant illi sine Lege? Cur non potius deos eorum laudavit, eorumque sacrificia prædicavit, si et ista Scriptura quam populus Israel accepit, et illa sacra Gentium, sicut iste dicit, ad dæmonia pertinebant? Quid, quod Deum Israel audet infelix dicere, non solum dæmonem, verum etiam ceteris dæmonibus peiorem? (cf. Mt 9,34). Cur ergo Apostolus, qui omnibus omnia, non misericordia compatiente, sicut veritas ostendit, sed astutia fallente, sicut iste desipit, factus erat (cf. 1 Cor 9,22) non potius illorum dæmonum quos colebant Romani, quos dæmones

[6] Cf. 1,19,38.

son demonios más compasivos que el Dios de Israel, para que se hiciese como ellos, y así ganarlos a ellos?

CAPITULO V

Cristo Jesús, piedra angular

5. ¿Acaso no dice igualmente a los Efesios: *Por lo cual, acordaos de que vosotros, cuando erais gentiles en la carne, vosotros llamados incircuncisos por los que se llaman circuncisos, hechos a mano en la carne, acordaos de que estabais en algún tiempo sin Cristo, excluidos de la sociedad de Israel y ajenos a los Testamentos y a la promesa, no teniendo esperanza, y sin Dios en este mundo. En cambio ahora, vosotros, que estabais en un tiempo lejos, estáis cerca por la sangre de Cristo. Porque el es nuestra paz, El, que ha hecho de los dos uno, derribando el muro divisorio de la cerca, aboliendo la enemistad en su carne, la ley de los mandatos con preceptos minuciosos, para hacer de los dos en sí un solo hombre nuevo, estableciendo la paz, para cambiar a los dos en un solo cuerpo para Dios, matando las enemistades en sí mismo por medio de la cruz. Así, al venir evangelizó la paz a vosotros los que estabais lejos y la paz a los que estaban cerca. Porque por El los dos tenemos acceso al Padre en un solo espíritu. Así, pues, ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino que sois ciudadanos de los santos y familiares de Dios, sobreedificados sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas, permanecien-*

putat iste mitiores, servum se esse confinxit, ut fieret tanquam illi, ac sic eos lucrifaceret? (cf. ib., 19).

5. Nonne item dicit ad Ephesios: *Propter quod memores estis, quia vos quando Gentes eratis in carne, qui dicimini praeputium, ab ea quae dicitur circumcisio in carne manu facta; (93) qui eratis illo in tempore sine Christo, alienati a societate Israel, et peregrini testamentorum et promissionis, spem non habentes, et sine Deo in hoc mundo: nunc autem in Christo Iesu vos, qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi. Ipse est enim pax nostra, qui fecit utraque unum, et medium parietem maceriae solvens, inimicitiam in carne sua, Legem mandatorum in decretis evacuans, ut duos conderet in se in unum novum ho*m**[641]***nem, faciens pacem, ut commutaret utrosque in uno corpore Deo, per crucem interficiens inimicitias in semetipso: et veniens evangelizavit pacem vobis qui eratis longe, et pacem his qui prope; quia per ipsum habemus accessum ambo in uno spiritu ad Patrem. Igitur iam non estis peregrini et inquilini, sed estis cives sanctorum et domestici Dei, superaedificati supra fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipso summo*

do la misma suprema piedra angular, Cristo Jesús? Que explique ese blasfemo: ¿cómo dice el Apóstol que están cerca de Dios los israelitas que servían al peor demonio, lo mismo que blasfema que estaban lejos de El los gentiles que habían sido sometidos a demonios más benignos? ¿Cómo dice que fueron alejados de la sociedad de Israel y que son ajenos a los Testamentos y a la promesa, cuando vivían sin tener esperanza y sin Dios en este mundo, si ni siquiera Israel era el pueblo de Dios? Grita estrepitosamente contra esa trompeta clarísima y excelentísima de la verdad e insulta furioso, diciendo que el Apóstol habló de cinco clases de personas, para engañar a las unas por las otras, fingiendo que él era lo que no era, al hacer ver que él predica a los gentiles, que estaban lejos del Dios de los israelitas, el mismo Dios, la misma ley, los mismos profetas, los mismos Testamentos. ¿Quién habló el primero sobre la piedra angular? ¿No es acaso un profeta lleno del Espíritu de Dios a quien esa peste blasfema? Porque dice: *He aquí que pongo en Sión una piedra angular, elegida, preciosa; y el que creyere en ella no quedará avergonzado.*

Testimonio que ha recordado también el apóstol Pedro. ¿No se dijo antes en el salmo, que pertenece a las Escrituras sagradas del primer pueblo: *La piedra que desecharon los constructores fue hecha cabeza del ángulo?* Enseñado por esas Escrituras, el apóstol Pablo puso lo que antes he recordado: *permaneciendo la misma piedra angular, Cristo Jesús.* Por lo cual, el mismo Señor convence

angulari lapide existente Christo Iesu? (Eph 2,11-20). Dicat iste blasphemus, quomodo prope dicit inventos Israelitas, qui peiori, quemadmodum blasphemat, dæmoni serviebant, et longe eran Gentes, quæ mitioribus dæmonibus subditæ fuerant? Quomodo dicit alienatos fuisse a societate Israel et peregrinos testamentorum et promissionis, quando erant spem non Dei populus erat? Contra istam tubam clarissimam et excellentissimam veritatis perstrepitat atque insultat insanus, dicens in persomis quinque (cf. 1 Cor 9,19) locutum Apostolum, ut alias ex aliis falleret, fingendo se esse quod non erat, cum videat eum Gentibus quæ longe fuerant a Deo Israelitarum, eumdem Deum, eamdem Legem, eosdem Prophetas, Testamenta eadem prædicare. Quis de angulari lapide prior locutus est? Nonne propheta Spiritu Dei plenus, quem pestis ista blasphemat? Ait enim: *Ecce pono in Sion lapidem angularem, electum, pretiosum; et qui crediderit in eum, non erubescet* (cf. Is 28,16; cf. Rom 9,33; 10,11; 1 Petr 2,6). Quod testimonium commemoravit et apostolus Petrus (cf. Act 4,11; 1 Petr 2,6-8). Nonne prius in Psalmo pertinente ad Litteras sacras populi prioris dictum est: *Lapidem (94) quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli?* (Ps 117,22). His enim Litteris eruditus Paulus apostolus posuit, quod paulo ante commemoravi: *ipsi summo angulari lapide existente Christo*

y deja confusos a los judíos, en quienes en parte se hizo la ceguera cuando dice: *¿No habéis leído en las Escrituras que la piedra que reprobaron los constructores fue hecha cabeza de ángulo. Eso lo ha hecho el Señor y es admirable ante nuestros ojos?* Luego, como ése blasfema, ¿todo eso lo decía Cristo mendazmente de la ley y los profetas, mendazmente lo decían los apóstoles, porque está claro que los débiles no podían aún captar la verdad sólida? De este modo, ¿no desconoce el ciego que una cosa es alimentar a párvulos y otra cosa engañar a crédulos; una cosa es alimentar para que crezcan y otra cosa actuar para matarlos?

En realidad, ése dice y siente tales cosas del Dios de la ley y los profetas, y confirmaban la autoridad de tales Escrituras, no parece que dieron a los párvulos leche para beber, sino veneno. Quien crea eso de ellos, delira, devanea y dice locuras [7].

CAPITULO VI

LOS ORÁCULOS DE DIOS Y LAS FÁBULAS DE VIEJAS

6. Replicará alguno: ¿y no dijo en vano el Apóstol: *No os he podido hablar como a espirituales, sino como a carnales; como a párvulos en Cristo, os he dado leche como bebida, no alimento sólido; porque no erais todavía capaces.* Y: *Hablamos sabiduría entre perfectos.* Y: *El hombre animal no percibe las cosas que son*

Iesu (Eph 2,20). Unde ipse Dominus Iudæos, in quibus cæcitas ex parte facta est, convicit, confusosque reddidit, dicens: *Numquid legistis in Scripturis, Lapidem quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli; a Domino factum est istud, et est mirabile in oculis nostris?* (Mt 21,42). Hæc ergo omnia mendaciter Christus ex Lege ac Prophetis, mendaciter Apostoli proferebant, sicut este blasphemat, quia videlicet infirmi nondum poterant solidam capere veritatem? Itane cæcus ignorat quod aliud sit nutrire parvulos, aliud decipere credulos; aliud alere ut crescant, aliud agere ne vivant? Talia quippe iste dicit ac sentit de Deo Legis et Prophetarum, ac de ipsis omnino Litteris, ut secundum eius sententiam quam de illis habet, quando Apostoli prædicabant credentibus Legis et Prophetarum Deum, et confirmabant auctoritatem talium Scripturarum, non lac potandum [642] videantur dedisse parvulis (cf. 1 Cor 3,11; Hebr 5,12), sed venenum. Quod de illis quisquis credit, desipit, vanescit, insanit.

6. Ergone, ait aliquis, frustra dixit Apostolus: *Non potui vobis loqui quasi parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam; nondum enim poteratis* (1 Cor 3,1-2); et: *Sapientiam loquimur inter perfectos;* et: *Anima-*

[7] *In Io ev.* tr.97,5; tr.98,4.

espíritu de Dios? Lejos de nosotros pensar que dijo eso sin sentido alguno y sin verdad. ¿Es que es digno de crédito quien ha querido engañar a alguno de los que le creen? Así, pues, dio a los párvulos cosas pequeñas; no cosas falsas: lácteos y no tóxicos; nutritivos y no destructivos. Ahora bien: si no es verdadero lo que dice, que el Hijo de Dios *fue hecho según la carne de la estirpe de David;* si no es verdadero que las ramas naturales fueron desgajadas por su incredulidad, para que fuese injertado en la raíz santa de los israelitas el acebuche, que viene de los gentiles, y participase de la savia del olivo; si «no son palabra de Dios, sino, como ése blasfema, de no sé que pésimo demonio», de quienes se dice: *Ante todo porque a ellos fueron confiados los oráculos de Dios,* entonces quien daba eso a los párvulos, quien predicaba eso como verdadero, quien quería ser creído, destruía a los infelices y no los alimentaba. Lo cual sabemos que es contrario a la fe y a la doctrina de los apóstoles veraces de Cristo.

Y se concluye que tengamos que detestar con vehemencia a ése, como peste y enemigo de la fe cristiana, porque se obceca en tantas cosas y se precipita a lo loco para no ver al menos que el mismo Timoteo, a quien cree que le fue ordenado con autoridad apostólica que evite como fábulas de viejas la ley antigua y los profetas, no ha sido engañado por el mismo Apóstol y que fue incluido en esa quinta persona de los perfectos [8], para no hablarle

lis homo non percipit quae sunt Spiritus Dei? (ib., 2,6.14). Absit ut putemus eum inaniter nec veraciter ista dixisse. Numquid tamen ideo credendus est quemquam sibi credentium fallere voluisse? Dedit igitur parvulis parva, non falsa; lactea, non noxia; nutritoria, non peremptoria. Porro autem, si non est verum quod ait: Filium Dei secundum carnem factum esse ex semine David (cf. Rom 1,3); si non est verum quod naturales rami propter incredulitatem fracti sunt, ut in radice sancta Israelitarum ex Gentibus *(95)* veniens fidelis insereretur oleaster, et fieret particeps pinguedinis oleæ (cf. Rom 11,16-20); si non sunt eloquia Dei, sed nescio cuius, ut iste blasphemat, pessimi dæmonis, de quibus dicit: *Primum quidem quia credita sunt illis eloquia Dei* (Rom 3,2), profecto qui hæc parvulis dabat, qui hæc tanquam vera prædicabat, qui credi volebat, delebat miseros, non alebat. Quod a fide atque doctrina veracium Christi Apostolorum quoniam esse scimus alienum, restat ut ipsum tanquam pestem atque hostem fidei christianæ vehementissime detestemur, qui tanta excæcatur et præcipitatur amentia, ut non videat ipsum saltem Timotheum, cui putat auctoritate apostolica fuisse præceptum, ut tanquam fabulas aniles veterem Legem Prophetasque devitet (cf. 1 Tim 4,7), ab eodem apostolo non fuisse fallendum, et in illa quinta perfectorum persona fuisse deputandum, ut ei non mendaci-

[8] Cf. 2,1,3, *Contra Faustum manich.*, 11,3.

mendazmente al decir: ***Acuérdate de que Jesucristo, del linaje de David, resucitó de entre los muertos según mi Evangelio.*** Si, pues, Cristo, del linaje de David, es predicado como fábulas de viejas, ¿cómo va a mandar que evite las fábulas que le manda recordar perpetuamente?

En cambio, si Cristo es predicado con verdad del linaje de David, es que ahí está la raíz en la cual el acebuche es injertado. Y no son fábulas de viejas, sino, aparte las Escrituras, invenciones de los judíos, que pertenecen a lo que ellos llaman *deuterosin* [9].

No los oráculos de Dios que fueron confiados a la circuncisión, donde hasta los judíos carnales habían aprendido que Cristo iba a venir del linaje de David, como respondían ellos al Señor que les preguntaba, aunque no pudiesen entender que El era Señor del mismo David, no según la carne, sino según la divinidad. Ambas cosas están, sin embargo, en esos oráculos, tanto lo que creían como lo que no creían: *Del fruto de tu vientre pondré sobre tu trono,* por causa de Cristo, del linaje de David: *Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha,* por causa de Cristo, Señor también del mismo David [10].

ter loqueretur, dicens: *Memor esto Iesum Christum resurrexisse a mortuis ex semine David secundum Evangelium meum* (2 Tim 2,8). Si enim Christus ex semine David fabulis anilibus prædicatur, quomodo eas iubetur iste devitare, quibus iubetur memoriter credere? Si autem Christus ex semine David veraciter prædicatur; ibi est radix in qua oleaster inseritur, nec aniles sunt fabulæ, nisi præter eas Scripturas deliramenta Iudæorum, ad eam quam vocant deuterosin pertinentia: non illa eloquia Dei quæ credita sunt circumcisioni, ubi etiam carnales Iudæi Christum ex semine David venturum esse didicerant, sicut interroganti Domino respondebant (cf. Mt 22,42), quamvis eum Dominum ipsius David, non secundum carnem, sed secundum divinitatem intellegere non valerent; utrumque tamen est in illis eloquiis, et quod credebant, et quod non intellegebant, et: *De fructu ventris tui (96) ponam super sedem tuam* (Ps 131,11), propter Christum ex semine David; et: *Dixit Dominus Domino meo, Sede ad dexteram meam* (Ps 109,1), propter Christum, Dominum etiam ipsius David.

[9] Cf. 2,1,2. Corruptela del lenguaje; aquí, tradición inventada como creencia supersticiosa. Cf. Nota complementaria n.16: *La «deuterosis» de los judíos*

[10] *Sermo* 92.

CAPITULO VII

VERACIDAD DEL APÓSTOL

7. ¿No es así que el Apóstol quería engañar cuando decía: *Digo la verdad en Cristo, no miento, poniendo ante mí mi conciencia como testigo en el Espíritu Santo, que tengo una gran pena y un dolor continuo en mi corazón; de hecho deseaba yo mismo ser anatema de Cristo en favor de mis hermanos emparentados según la carne, que son los israelitas, suya es la adopción y la gloria y las alianzas, y la disposición de la ley, y el culto y las promesas; suyos son los padres, y de ellos es Cristo según la carne, el cual es Dios soberano, bendito por los siglos. Amén?* El Apóstol exclama que él dice la verdad al principio de esta sentencia, y eso en Cristo, que es la misma verdad, poniendo ante él como testimonio su conciencia en el Espíritu Santo, y que esta sentencia concluye por medio del *Amén* al final. Y afirma ése que «no son verdaderas las cosas que dice aquí el Apóstol, que engaña a los débiles porque no pueden captar la verdad; que amamanta a los pequeños con vanidades, y que para alimentarlos inocula en los hijos hambrientos el virus de las mentiras diabólicas».

¡Monstruosidad que debe ser apartada no sólo de los oídos de los cristianos, sino también de toda la cristiandad! ¿Acaso esa adopción, esa gloria, esa disposición de la ley, esas alianzas, esas promesas, esos padres de los cuales es Cristo según la carne, que es sobre todo Dios bendito por los siglos, son fábulas de viejas?

7. Itane vero fallaciter dicebat Apostolus: *Veritatem dico in Christo, non mentior, contestante mihi con*[643]*scientia mea in Spiritu sancto, quia tristitia est mihi magna, et continuus dolor cordi meo: optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis cognatis secundum carnem, qui sunt Israelitae, quorum est adoptio, et gloria, et testamenta, et Legis constitutio, et obsequium, et promissiones; quorum patres, et ex quibus Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula, Amen?* (Rom 9,1-5). Veritatem se dicere clamat Apostolus in capite huiusce sententiæ, et hoc in Christo qui est ipsa veritas, contestante sibi conscientia sua in Spiritu sancto, eamque sententiam per *Amen* concludit in fine; et dicit iste: Non sunt vera quæ hic Apostolus loquitur, fallit infirmos, quia non possunt capere veritatem; parvulos vanitatibus lactat, et esurientibus filiis diabolicorum mendaciorum virus infundit ut nutriat. O portentum non solum a Christianorum auribus, verum etiam a finibus christiani orbis arcendum! Hæccine adoptio, hæc gloria, hæc testamenta, hæc Legis constitutio, hoc obsequium, hæ promissiones, hi patres ex quibus Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in

¿Todo lo que manda guardar, principalmente a aquel a quien ordena evitar las fábulas de viejas, va a ser fábulas de viejas? [11]

CAPITULO VIII

TESTIMONIO DEL APÓSTOL

8. Pero ¿por qué admirarse cuando delira con tamaña impiedad quien quiere ser destructor de la ley, si el mismo Apóstol dice que algunos, *queriendo ser no destructores de la ley, sino doctores, no entienden siquiera lo que dicen ni lo que hablan?* En cambio, nosotros podemos aplicar a unos y a otros lo que sigue. En efecto, a continuación, para que no se crea que por eso ellos no entienden lo que dicen ni de lo que hablan, porque quieren ser doctores de una ley mala, dice: *Ahora bien: sabemos que la ley es buena si alguien usa de ella legítimamente.* Esta sentencia refuta tanto a esos que usan mal de la ley como a los que opinan que es mala. Entonces, si es buena, ¿con qué condenación puede parecer suficiente para esos hombres que acusan con el nombre de fábulas de viejas a la ley que tanto alaba el Apóstol? Y ¿creen hacer eso con el testimonio de la misma carta, donde el Apóstol tanto la alaba, queriendo ser no doctores, sino blasfemadores de la ley, sin entender lo que dicen ni lo que hablan? [12]

sæcula, fabulæ sunt aniles? Quod iubetur præcipue tenere, qui iubetur devitare fabulas aniles, fabulæ sunt aniles?

8. Sed quid mirum si tanta impietate delirat, qui Legis vult esse destructor; si quosdam idem apostolus dicit volentes esse Legis, non destructores, sed doctores, non intellegere neque quæ loquuntur, neque de quibus affirmant? (cf. 1 Tim 1,7). Verum nos illud quod secutus adiunxit, adversus utrosque teneamus. Continuo quippe ne quis existimaret ideo illos non intellegere quæ loquuntur, neque de quibus affirmant, quoniam legis malæ volunt esse *(97)* doctores: *Scimus autem*, inquit, *quia bona Lex est, si quis ea legitime utatur* (1 Tim 1,8). Hæc sententia et illos refutat qui Lege utuntur male, et eos qui illam opinantur malam. Porro si bona est, qua dementia negatur Deus bonus, qui dedit Legem bonam? Quæ potest videri sufficere damnatio his hominibus, qui Legem quam sic Apostolus laudat, anilium fabularum nomine accusant?, et hoc se existimant facere eiusdem Epistolæ testimonio, ubi eam sic Apostolus laudat: volentes esse Legis, non doctores, sed blasphematores, non intellegendo quæ loquantur, neque de quibus affirment?

[11] *Contra Faustum manich.*, 12,1; 2,1; 22,1.
[12] Ibid., 22,24; 22,94-95; *De catech. rudibus*, 3,6.

CAPITULO IX

La estirpe de David según la carne

3 9. «Pero no es posible, dice ése, que los profetas de los judíos anunciasen la venida de nuestro Salvador». ¿Por qué esta imposibilidad, cuando dice el Apóstol que *les fueron encomendados los oráculos de Dios?* E insiste: «porque antes de la venida del Salvador el Espíritu Santo y divino no estaba sobre la tierra». Eso lo habla la vanidad, no la verdad. En efecto, con qué sino con el Espíritu Santo llenó el Señor a sus profetas, de quienes, al principio de la carta a los Romanos, se dijo lo que ya antes he recordado [13]: *Pablo, siervo de Jesucristo, escogido para el Evangelio de Dios, que había prometido antes por sus profetas en las Escrituras santas, acerca de su Hijo, que fue hecho de la estirpe de David según la carne.* Y de cierto que este testimonio lo ha citado también ése al prohibir a quien escribe que crea a otros profetas que han hablado de Cristo, fuera de aquellos a los que el Apóstol llama sus profetas en la carta a los Romanos, a los cuales creo que no le parece que fueron profetas de los judíos.

Pero, que opine que fueron de la nación que quiera, ¿por qué no advierte allí el *Evangelio que Dios había prometido antes por sus profetas?* Efectivamente, si por algunos profetas suyos prometió antes el Evangelio acerca de su Hijo, ¿qué es lo que ése afirma que el santo y divino Espíritu no fue sobre la tierra antes de la

III. 9. «Sed fieri non potuit, inquit, ut a Iudæorum Prophetis Salvatoris nostri annuntiaretur adventus». Cur fieri non potuit, cum dicat Apostolus: *Quia credita sunt illis eloquia Dei?* (Rom 3,2). «Sed ante Salvatoris adventum, inquit, Spiritus sanctus ac divinus non erat super terram». Hoc vanitas, non veritas loquitur. Nam quo nisi Spiritu sancto Prophetas suos Dominus implevit, de quibus in Epistolæ exordio dictum est ad Romanos, quod et supra commemoravi: *Paulus servus Christo Iesu, vocatus apostolus, segregatus in Evangelio Dei, quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem* (Rom [644] 1,1-3). Et hoc quidem testimonium etiam iste posuit, prohibens eum ad quem scribit aliis Prophetis credere de Christo, præter illos quos Prophetas eius ad Romanos dicit Apostolus, quos credo non arbitratur Prophetas fuisse Iudæorum. Sed cuiuslibet eos fuisse gentis opinetur, cur ibi non advertit: *Quod ante promiserat per Prophetas suos?* (Rom 1,2). Per quoslibet enim Prophetas suos si ante promisit Evangelium de Filio suo, quid est quod iste dicit sanctum ac divinum Spiritum super ter-

[13] Cf. 2,2,4; *Contra Faustum manich.*, 11,1; 12,2.

venida del Salvador? Y, no obstante, ¿de qué parte pudieron ser profetas esos que anuncian a Cristo de la estirpe de David según la carne, si el mismo David no era de esa nación, de cuyo linaje Cristo fue prometido por los profetas que iba a venir?

CAPITULO X

La ley profética, cumplida en Cristo

10. Insiste: «Pero la ley fue dada por medio de Moisés y la verdad es por Jesucristo». No está escrito así, sino: *La ley fue dada por medio de Moisés. La gracia y la verdad fue hecha por medio de Jesucristo.* La ley, repito, fue dada por medio de Moisés; en cambio, la gracia fue hecha por medio de Jesucristo cuando por medio de su Espíritu la caridad derramada en nuestro corazones hace que se cumpla lo que manda la ley. Pues lo que se manda por medio de la letra no se cumple por la letra, sino por el Espíritu. De ahí aquello que se ha escrito: *No codiciarás;* por medio de Moisés está la ley, porque se manda; pero la gracia se hace por medio de Cristo, cuando se cumple lo que se manda. En cambio, la verdad fue hecha por medio de Cristo, porque todo lo que está prometido en la profecía de la ley se pone de relieve cumplido en Cristo [14].

ram non fuisse ante Salvatoris adventum? Et tamen isti unde potuerunt esse prophetæ, annuntiantes Christum ex semine David secundum *(98)* carnem, nisi cuius gentis erat ipse David, de cuius semine Christus a Prophetis Dei promissus est esse venturus?

10. «Sed Lex, inquit, per Moysen data est; veritas autem a Christo Iesu est». Non ita scriptum est, sed ita: *Lex per Moysen data est; gratia et veritas per Iesum Christum facta est* (Io 1,17). Lex igitur data est per Moysen, facta est autem gratia per Iesum Christum, cum per eius Spiritum caritate diffusa in cordibus nostris (cf. Rom 5,5), fit ut quod Lex præcipit, impleatur. Quod enim per litteram iubetur, non littera, sed Spiritu impletur (cf. 2 Cor 3,6). Unde illud quod scriptum est: *Non concupisces* (Ex 20,17), per Moysen Lex est, quia iubetur, sed per Christum fit gratia, quando quod iubetur, impletur: veritas autem facta est per Christum, propter illa quæ in prophetia Legis sunt promissa, quia in Christo eminent reddita.

[14] *Contra Faustum manich.*, 19,8.

CAPITULO XI

EL EVANGELIO ES TAMBIÉN PARA LOS GENTILES

11. Cierto que lo que el Apóstol dice a los Romanos: *¿cómo invocarán a quien no han creído?*, y *¿cómo creerán a quien no han oído?*, lo dijo de los gentiles, no de los judíos, como ése sueña. Efectivamente, el Doctor de los Gentiles quería refutar a los que pensaban que el Evangelio había que predicarlo solamente al pueblo de los judíos y no también a los gentiles incircuncisos. Queriendo demostrar que eso pertenece no sólo a los judíos, sino a todos los pueblos, puso antes el testimonio del profeta: *Pues todo el que hubiere invocado el nombre del Señor será salvo.* Y luego, cuando hubo dicho: *Pero ¿cómo invocarán a quien no han creído?*, o *¿cómo creerán a quien no han oído?*, añadió a continuación: *Y ¿cómo oirán sin quien predique?*, o *¿cómo predicarán si no son enviados?* Refutando así a esos que negaban que los predicadores de Cristo debían ser enviados a los pueblos incircuncisos [15].

CAPITULO XII

EL ESPÍRITU SANTO, AUTOR DE LAS PROFECÍAS

12. Tampoco entiende ése, como muy mal informado, lo que se ha escrito: *Primero los apóstoles, después los profetas.* Piensa

11. Apostolus vero quod ait ad Romanos: *Quomodo invocabunt in quem non crediderunt? Aut quomodo credent quem non audierunt?* (Rom 10,14), de Gentibus dixit, non de Iudæis, sicut hic somniat. Eos enim volebat refellere Doctor Gentium, qui putabant genti tantummodo Iudæorum, non etiam incircumcisis Gentibus Evangelium prædicandum. Quod volens ostendere, non ad Iudæos tantum, sed ad omnes gentes pertinere, prius posuit testimonium de propheta: *Erit omnis qui invocaverit nomen Domini, salvus erit* (Rom 10,13; Ioel 3,5); ac deinde cum dixisset: *Quomodo autem invocabunt in quem non crediderunt? Aut quomodo credent quem non audierunt?* Continuo subiunxit: *Quomodo autem audient sine praedicante? Aut quomodo praedicabunt, nisi mittantur?* (Rom 10,13-15). Ita refutans eos qui negabant ad incircumcisas gentes prædicatores Christi esse mittendos.

12. Illud quoque sicut imperitissimus non intellegit, quod *(99)* scriptum est: *Primum Apostolos, deinde Prophetas* (1 Cor 12,28). Putat enim

[15] Ibid., 12,1.

que antes de los apóstoles no ha habido profetas, ignorando que el Apóstol ha recordado ahí a los profetas que ha habido después de la venida de Cristo. El que quiera conocerlos, que lea los Hechos de los Apóstoles y aquello que dice a lo Corintios: *Pero los profetas, que hablen dos o tres.* Pues, si no existieron profetas antes de los apóstoles, ¿qué eran aquellos por medio de los cuales Dios prometió antes *el Evangelio sobre su Hijo, que le nació de la estirpe de David según la carne?* ¿Quién era el que dijo: *la piedra que desecharon los constructores, ésa fue hecha cabeza de ángulo?* ¿Quién era el que dijo: *tu trono, oh Dios, para siempre, centro de rectitud es el cetro de tu reino; has amado la justicia y has odiado la iniquidad, por eso te ha ungido a ti Dios, tu Dios, con óleo de exultación sobre tus compañeros?* ¿Cómo Dios, cuyo trono es para siempre, es ungido por Dios si no es Cristo Jesús, que por la misma unción tomó el nombre de Cristo? En efecto, crisma significa unción, y Cristo significa ungido.

¿Quién era el que dijo aquello que el mismo Cristo atestigua que fue predicho de El: *Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi derecha hasta que ponga a tus enemigos bajo tus pies?* Y eso confirma que David lo dijo en el Espíritu. Espíritu que ése niega que fue sobre la tierra antes de la venida del Señor. ¿Qué es lo que dice el Apóstol: *Ahora bien, dice Isaías: Será la raíz de Jesé, y el que brotará para reinar entre las gentes, las gentes esperarán en*

ante Apostolos non fuisse Prophetas, nesciens eos Prophetas illic commemoratos esse ab Apostolo, qui post Christi adventum fuerunt. Quos qui vult nosse, Actus Apostolorum legat (cf. Act 11,27; 13,1), et illud quod ait ad Corinthios: *Prophetae autem duo aut tres loquantur* (1 Cor 14,29). Si autem non fuerunt Prophetæ ante Apostolos, qui erant illi per quos Deus *ante* promisit *Evangelium de* [645] *Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem?* (Rom 1,2-3). Quis erat qui dixit: *Lapidem quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli?* (Ps 117,22). Quis erat qui dixit: *Thronus tuus, Deus, in saeculum saeculi, virga directionis, virga regni tui: dilexisti iustitiam, et odisti iniquitatem, propterea unxit te, Deus, Deus tuus, oleo exsultationis prae participibus tuis?* (cf. Ps 44,7-8; Hebr 1,8-9). Quomodo Deus, cuius thronus est in sæculum sæculi, ungitur a Deo, nisi Christus Iesus, qui ex ipsa unctione Christi nomen accepit? Chrisma quippe unctio est, Christus unctus est. Quis erat qui dixit, quod ipse Christus de se testatur esse prædictum: *Dixit Dominus Domino meo, Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos sub pedibus tuis?* Et hoc David in Spiritu dixisse confirmat (cf. Ps 100,1; cf. Mc 12,36), quem Spiritum negat iste fuisse super terram ante Domini adventum. Quid est quod ait Apostolus: *Dicit autem Isaias: Erit radix Iesse, et qui exsurget regnare in gentibus, in eum gentes sperabunt?* (Rom 15,12; Is 11,10).

El? ¿Quién era el Espíritu que por medio de Isaías predijo tanto tiempo antes: *El carga nuestros pecados y se duele por nosotros; y nosotros hemos creído que El está en el dolor, y en el castigo y en la aflicción; El fue herido por nuestros pecados y debilitado por nuestras iniquidades. La disciplina de nuestra paz sobre El, y por sus cardenales somos sanados. Todos hemos errado como ovejas, el hombre erró en su camino; y el Señor lo entregó por nuestras iniquidades. Y El no abrió la boca por la aflicción; como oveja fue llevado al sacrificio, y como cordero mudo ante el esquilador, así no abrió su boca? En la humillación le fue negada su justicia, ¿quién contará su generación? Porque su vida será quitada de la tierra. Por las iniquidades de mi pueblo fue llevado a la muerte.* Y lo demás que es largo de citar.

Donde también fue predicho de la Iglesia mucho tiempo antes lo que leemos recordado por el Apóstol, y que ahora vemos cumplido: *Alégrate, estéril, que no das a luz. Grita y exclama tú que no estás de parto, porque son los hijos de la desierta más que los de la que tiene marido. Porque ha dicho el Señor: Ensancha el espacio de tu tabernáculo y el de tus lonas; clava y no te quedes corto, alarga las cuerdas y refuerza sus estacas. Extiéndete aún a diestro y siniestro, y tu estirpe poseerá los pueblos, y harás que sean habitadas las ciudades desiertas. No temas que vayas a avergonzarte, ni te sonrojes de que te echen nada en cara. Pues olvidarás la confusión eterna y no te acordarás del oprobio de tu*

Quis erat Spiritus qui per eumdem Isaiam tanto ante prædixit: *Iste peccata nostra portat, et pro nobis dolet; et nos putavimus eum esse in dolore, et in plaga, et in afflictione. Ipse vulneratus est propter peccata nostra, et infirmatus est propter iniquitates nostras; disciplina pacis nostrae super eum, et livore eius sanati sumus; omnes quasi oves erravimus, homo in via sua erravit, et Dominus tradidit eum propter iniquitates nostras. Et ipse propter afflictionem non aperuit os: sicut ovis ad victimam ductus est, et sicut agnus coram tondente mutus, sic non aperuit os suum. In (100) humilitate iudicium eius sublatum est: generationem illius quis enarrabit? Quia tolletur de terra vita eius. Ab iniquitatibus populi mei ductus est ad mortem* (Is 53,4-8; cf. 1 Petr 2,24-25), et cetera quæ contexere longum est. Ubi etiam de Ecclesia tanto ante prædictum est, quod ab Apostolo legimus commemoratum, et nunc iam videmus impletum: *Laetare, sterilis quae non paris; erumpe et exclama, quae non parturis, quia multi filii desertae magis quam eius quae habet virum. Dixit enim Dominus: Dilata locum tabernaculi tui, et aulaeorum tuorum; fige, ne parcas, protende funiculos, et clavos tuos conforta; adhuc in dextris et sinistris dilata, et semen tuum possidebit gentes, et civitates desertas habitari facies. Noli timere, quia confusa es; neque reverearis, quia exprobratum tibi est. Confusionem enim aeternam oblivisceris, et opprobrii viduitatis tuae memor*

viudez. Porque el Señor que te ha hecho se llama Señor de los ejércitos. Y el Dios de Israel, el que te ha librado, se llamará Dios de toda la tierra. ¿Quién es el que dijo: *Veía en visión nocturna, y he aquí que estaba viniendo con las nubes del cielo como un hijo del hombre, y llegó hasta el anciano de días, y fue presentado ante él y le fue dado el principado, y el honor, y el reino. Y todos los pueblos, tribus y lenguas le servirán: su potestad es potestad perpetua que no pasará, y su reino no se corromperá?* Estas y otras muchas cosas, en fin, manifestadas sobre Cristo y sobre la Iglesia de quienes han sido predichas, que vemos ya bien cumplidas o esperamos todavía que se han de cumplir, de acuerdo los libros evangélicos y apostólicos, ¿quién las ha inspirado si el Espíritu de Dios antes de la venida de Cristo no estuvo sobre la tierra?; o, si la venida de Cristo no fue anunciada con antelación por los profetas de Israel, como ése delira, ¿quién, negando que Cristo ha sido profetizado, puede probar que fue enviado? Y con razón, porque ése, que él predica, ni ha sido enviado ni ha sido prometido. ¡Como que ni siquiera es verdadero, sino fingido!

CAPITULO XIII

La autoridad de la Escritura es divina

4 13. Ya no me extraña que ese hombre inculto piense que se refiere a los profetas de los judíos aquello que dice el Apóstol:

non eris. Quia Dominus qui fecit te, Dominus sabaoth nomen ei; et qui eruit te Deus Israel, Deus omnis terrae vocabitur (ib., 54,1-5; Gal 4,27). Quis est qui dixit: *Videbam in visu noctis, et ecce cum nubibus caeli ut filius hominis erat veniens, et usque ad vetustum dierum pervenit, et in conspectu eius praelatus est; et ipsis datus est principatus, et honor, et regnum; et omnes populi, tribus, et linguae ipsi servient: potestas eius potestas perpetua, quae non transibit, et regnum eius non corrumpetur?* (Dan 7,13-14). Hæc et alia multa atque manifesta de Christo et Ecclesia unde prædicta [646] sunt, quæ sic videmus impleta, et consonantibus evangelicis atque apostolicis Litteris etiam speramus implenda, si Spiritus Dei ante adventum Christi non fuit super terram; vel si a Prophetis Israel non est Christi prænuntiatus adventus, sicut hic desipit, qui Christum negando ante promissum, non habet unde asserat missum? Et merito, quia ipse quem prædicat, nec missus est, nec promissus: verus quippe non est, sed fictus.

IV. 13. Iam illud non miror, quod homo ineruditus de Prophetis Iudæorum existimat dictum, quod ait Apostolus: *Dixit (101) quidam ex ipsis*

Dijo uno de ellos, su profeta más característico: Los cretenses, siempre embusteros, bichos malos, vientres perezosos. Y tiene razón [16]. Ignorando que esto se dijo de un tal Epiménides, que fue cretense, en cuyos libros se encuentra eso. Este hombre no se encuentra entre los profetas de Dios, ni sus palabras pertenecen a los oráculos de Dios que no mienten, y que ése afirma que fueron encomendados a los judíos. Por eso el Apóstol no ha recordado su nombre, como suele recordar algunas veces a los profetas de Dios diciendo: *Como también dice David: en cambio Isaías se atreve y dice, como también dice Oseas.* O bien callando sus nombres cuando afirma: *como está escrito,* y se entiende de la Escritura que tiene toda la autoridad de Dios [17]; o afirma claramente que es Dios quien habla cuando aduce algún testimonio sobre la ley o los profetas de Dios, como en: *No pondrás bozal al buey que trilla. ¿Acaso,* dice, *Dios tiene algún cuidado de los bueyes? o ¿la Escritura lo dice por nosotros?,* demostrando ciertamente que Dios habla en la misma Escritura. Incluso aquello: *Y la Escritura, previendo que Dios justifica por la fe a los gentiles, se lo anunció con antelación a Abrahán diciendo: En tu descendencia serán benditos todos los pueblos.* Puso a la misma Escritura en lugar de Dios, porque es de Dios. Y aquello que dice sobre Abrahán: *Ante la promesa de Dios no vaciló con incredulidad, sino que fue reconfortado por su fe,*

proprius eorum propheta, Cretenses semper mendaces, malae bestiae, ventres pigri; testimonium hoc verum est (Tit 1,12.13), ignorans dictum esse de quodam Epimenide, qui Cretensis fuit, in cuius libris hoc invenitur; qui homo inter Prophetas Dei non invenitur, nec a illa eloquia Dei pertinet, quæ Iudæis dicit credita (cf. Rom 3,2), qui non mentitur. Ideo non commemoravit Apostolus nomen eius, sicut solet commemorare Prophetas Dei aliquando dicens: *Sicut et David dicit* (Rom 4,6), *Isaias autem audet et dicit* (ib., 10,20), *Sicut et Osee dicit* (ib., 9,25); vel tacitis eorum nominibus, cum dicit: *Sicut scriptum est* (ib., 1,17), et ea Scriptura intellegitur, in qua est auctoritas Dei, aut evidenter Deum dicere asserit, cum aliquod adhibet testimonium de Lege vel Prophetis Dei, quale est illud: *Bovi trituranti os non infrenabis. Numquid de bobus,* inquit, *cura est Deo? An propter nos Scriptura dicit?* (cf. 1 Cor 9,9-10; cf. Deut 25,4), ostendens utique in eadem Scriptura Deum loqui. Vel illud: *Providens autem Scriptura, quia ex fide iustificat gentes Deus, praenuntiavit Abrahae dicens: In semine tuo benedicentur omnes gentes* (Gal 3,8). Ipsam Scripturam pro Deo posuit, quia Dei est. Vel illud de Abraham: *In promissione,* inquit, *Dei non haesitavit incredulitate, sed confortatus est fide, dans gloriam Deo,*

[16] *Callimachos in Iovem,* 8.
[17] *Enarrat. in Ps.* 72,2; *Contra Adimantum,* 7,5; *Contra Faustum manich.,* 19,2.

dando gloria a Dios y creyendo plenísimamente que El es poderoso para cumplir también lo que ha prometido.

Contra esta palabra divina y apostólica, ése, como perro rabioso ladrador, se ha atrevido a decir que «Abrahán no creyó a su Dios que le prometía la prole», sin saber que aquello que dice: *A mí, que tengo cien años, me nacerá un hijo,* es el gozo de quien se admira, y no la desconfianza del que duda; como lo otro: *No puede fallar la palabra de Dios. Es que no todos los que vienen de Israel son Israel; como tampoco porque son descendencia de Abrahán, todos son hijos, sino que se llamará su descendencia en Isaac. Es decir, que no los que son hijos de la carne, ésos son hijos de Dios sino los hijos de la persona son los que cuentan como descendencia.* O aquello acerca de Elías: *Pero ¿qué le dice la respuesta divina? Déjame los siete mil hombres que no han doblado las rodillas ante Baal.* Con estas y otras afirmaciones parecidas la autoridad apostólica encarece que esas Escrituras, que ése blasfema, son del Dios bueno y verdadero. En cambio, cuando el Apóstol habla también algo de los autores paganos, no los llama profetas de Dios, ni dice que Dios es el autor de esos escritos, aunque encuentre allí algunas cosas verdaderas, como, por ejemplo, dice de ese cretense: *Uno de ellos, su profeta más característico, ha dicho que los cretenses son siempre embusteros.* Luego aclara que no es un profeta propio de los judíos, sino de los cretenses. Lo cual lo dijo ciertamente para que no se le considerase como un profeta de Dios. Y en los Hechos de los Apóstoles, cuando habla a los ate-

et plenissime credens quia quae promisit, potens est et facere (Rom 4,20-21). Contra quam divinam, et apostolicam vocem, canis iste rabiosus oblatrans, ausus est dicere, Abraham Deo suo promittenti prolem non credidisse, ignorans illud quod ait: *Si mihi centum annos habenti nascetur filius* (Gen 17,17), admirantis esse gaudium, non diffidentiam dubitantis. Vel illud: *Non potest excidere verbum Dei. Non enim omnes qui ex Israel, ii sunt Israel; neque quia sunt semen Abraham, omnes filii; sed in Isaac (102) vocabitur tibi semen, hoc est, non ii qui filii carnis, hi filii Dei; sed filii promissionis deputantur in semen* (Rom 9,6-8). Vel illud de Elia: *Sed quid dicit illi responsum divinum? Reliqui mihi septem millia virorum, qui non curvaverunt genua ante Baal* (ib., 11,4). His atque huiusmodi attestationibus Dei boni et veri esse Scripturas illas, quas iste blasphemat, apostolica commendat auctoritas. Ubi autem etiam aliquid de auctoribus Gentium dicit Apostolus, non eos appellat Prophetas Dei, nec illarum scripturarum Deum dicit auctorem quamvis ibi aliqua vera repe[647]riat, sicut de isto Cretensi ait: *Dixit quidam ex ipsis proprius eorum propheta, Cretenses semper mendaces* (Tit 1,12), non ergo Iudæorum proprius, sed Cretensium; quod utique ad hoc dictum est, ne Dei propheta putaretur. Et

nienses, dice de Dios: *Pues en El vivimos, y nos movemos, y existimos. Así lo han dicho también algunos de los vuestros.*

CAPITULO XIV

Testimonio del Señor

14. Insiste: «Pero nuestro Señor, al preguntarle los apóstoles qué se debía opinar acerca de los profetas de los judíos que ellos creían que habían anunciado algo para el futuro sobre su venida, les respondió extrañado de que pensaran todavía tales cosas: Vosotros os olvidasteis del que está vivo ante vosotros, y hacéis fábulas sobre los muertos» [18]. ¿Qué tiene eso de extraño —puesto que este testimonio acerca de las Escrituras no sé de qué aprócrifos lo ha tomado—, si los herejes, que no aceptan los mismos libros, han urdido tales cosas de los profetas de Dios? Efectivamente, el Señor en el Evangelio, que no es apócrifo, sino conocido de todos a la luz de la verdad, acompañando también en el camino a los discípulos después de la resurrección, les fue mostrando, comenzando por Moisés y siguiendo por todos los profetas, que esas cosas que habían sucedido estaban predichas de El.

CAPITULO XV

Testimonia el Señor de sí mismo

15. Prosigue: «De nuevo se ha ocupado (el Señor) de sí mismo, cuando dice: *Muchos me dirán en aquel día: Señor, arrojamos demonios en tu nombre y profetizamos en tu nombre, y en tu nombre hicimos muchos milagros. Y entonces les dirá: Apartaos de mí, porque nunca os he conocido, porque habéis obrado la iniquidad*». Lejos el pensar que el Señor dijo eso de los profetas santos, entre los cuales estaban Moisés y los demás. Sino que lo dijo de aquellos que después de predicado su Evangelio les parece que hablan en su nombre, sin saber lo que hablan; entre los cuales también ése, que va a perecer, encuentra su sitio.

CAPITULO XVI

Los falsos profetas

16. «Dice también lo que el Señor afirmó: *Yo soy la puerta de las ovejas. Todos los otros, cuantos han venido antes de mí, son salteadores y ladrones*». En efecto, quiso que se entendiese en este pasaje que vinieron esos que no fueron enviados; a quienes arguye también Jeremías, diciendo: *Esto dice el Señor de los profetas que profetizan en mi nombre, y yo no los he enviado.*

En cambio, aquellos a quienes ese loco blasfema fueron enviados por el Señor y no vinieron por su cuenta. A quienes también el Señor declara, incluso por medio de una parábola, pero con una significación clarísima, cuando dice: *Escuchad otra parábola. Había un hombre, padre de familia, que plantó una viña, la rodeó de una valla, cavó en ella un lagar, edificó una torre, la arrendó*

in Actibus Apostolorum cum loqueretur Atheniensibus, ait de Deo: *In illo enim vivimus, et movemur, et sumus, sicut et quidam secundum vos dixerunt* (Act 17,28).

14. «Sed Apostolis, inquit, Dominus noster interrogantibus de Iudæorum Prophetis quid sentiri deberet, qui de adventu eius aliquid cecinisse in præteritum putabantur, commotus talia eos etiam nunc sentire, respondit: Dimisistis vivum qui ante vos est, et de mortuis fabulamini». Quid mirum (quandoquidem hoc testimonium de scripturis nescio quibus apocryphis protulit), si de Prophetis Dei talia confinxerunt hæretici, qui easdem litteras non accipiunt? Nam in Evangelio Dominus, quod non est apocryphum, sed in luce veritatis omnibus notum, etiam post resurrectionem discipulis in itinere comitatus, incipiens a Moyse, per omnes Prophetas, hæc de se, quæ facta fuerant, prædicta monstravit (cf. Lc 24,27).

15. «De ipso, inquit, iterum arguit, ubi dicit: *Multi mihi dicent in illa die: Domine, in nomine tuo daemonia eiecimus, et in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo (103) virtutes multas fecimus. Et tunc dicam illis: Recedite a me, quoniam nunquam vos scivi, quia operati estis iniquitatem»* (Mt 7,22-23). Absit ut ista de Prophetis sanctis, in quibus erat Moyses et ceteri, Dominus dixerit, sed dictum est de iis qui post eius Evangelium prædicatum, in eius nomine sibi loqui videntur, nescientes quid loquantur, in quibus et iste sibi locum periturus invenit.

16. Illud quoque ait dixisse Dominum: «Ego sum ianua ovium: omnes alii quotquot ante me venerunt, fures sunt et latrones». Non autem ita scriptum est, sed ita: *Omnes quotquot venerunt, fures sunt et latrones* (Io 10,8). Venisse quippe hoc loco intellegi voluit eos qui missi non fuissent, quos arguit etiam Ieremias, dicens: *Haec dicit Dominus de Prophetis qui prophetant in nomine meo, et ego non misi eos* (Ier 14,15). Illi autem quos insanus iste blasphemat, a Domino missi sunt, non sponte venerunt. Quos et Dominus per parabolam quidem, sed apertissima significatione declarat, ubi dicit: *Aliam parabolam audite. Homo erat paterfamilias, qui plantavit vineam, et sepem circumdedit ei, et fodit in ea torcular, et aedificavit*

[18] *Evangelium Thomae*, logion 52.

a unos labradores y se marchó al extranjero. Cuando llegó el tiempo de la vendimia, envió sus criados a los labradores para recibir sus frutos. Y los labradores, apresando a los criados, hirieron a uno, mataron a otro y a otro lo apedrearon. De nuevo envió otros criados más que los primeros, y les hicieron lo mismo. Por último, les envió a su hijo, diciendo: Respetarán a mi hijo. Pero los labradores, al ver al hijo se dijeron: Este es el heredero; venid, lo matamos y tendremos su heredad. Y, apresado, lo arrojaron fuera de la viña y lo mataron. Cuando vuelva el Señor de la viña, ¿qué hará a aquellos labradores? Le responden: Perderá a los malvados malamente y arrendará su viña a otros labradores que le den los frutos a sus tiempos. Jesús les dice: ¿No habéis leído nunca en las Escrituras: la piedra que rechazaron los constructores, ésa fue hecha cabeza de ángulo. El Señor ha hecho eso y es admirable a nuestros ojos? Por eso os digo: que os será quitado el reino de Dios y se lo dará a un pueblo que dé sus frutos. ¿Qué hay más patente, más claro, más evidente que esto?

Pero ése es del número de aquellos que apedrearon a los siervos de este padre de familia. Realmente, eso lo hace no con golpes de piedra, sino con maldiciones duras. Porque esa parábola afirma también que originariamente la viña de Dios fue plantada en el pueblo de los judíos y que fueron enviados los profetas antes del mismo advenimiento del Salvador. Y cuando dice: *Les será quitado el reino de Dios, y se lo dará a un pueblo que dé sus frutos,* ¿a qué llama reino sino a lo que esperaban y no a lo que habían recibido, eso es, al de la vida eterna? Por eso dice en otra parte: *Escrutad las Escrituras, en las cuales pensáis vosotros tener la vida eterna. Ellas dan testimonio de mí.* Y en otro lugar: *¡Ay de vosotros, leguleyos, que lleváis la llave de la ciencia. Vosotros mismos no habéis entrado, y a los que entraban se lo habéis prohibido!* Con tamaña carga de testimonios, ¿no queda aplastada la desvergonzante vanidad? Y ¿quién va a escuchar a ése sino el que no escucha las Sagradas Escrituras, o el que las escucha tan mal que, como ese ciego, choca contra ellas? [19]

turrim, et locavit eam agricolis, et peregre profectus est. Cum autem tempus fructuum appropinquasset, misit servos suos ad agricolas, ut acciperent fructus eius. Et agricolae apprehensis servis eius, alium ceciderunt, alium occiderunt, alium vero lapidaverunt. Iterum misit alios servos plures prioribus, et fecerunt illis similiter. Novissime autem misit ad eos filium suum, dicens: Verebuntur filium meum. Agricolae autem videntes filium, dixerunt intra se: Hic est haeres, venite, occidamus eum, et habebimus hereditatem eius. Et apprehensum eiecerunt eum foras extra vineam, et [648] *occiderunt. Cum ergo venerit Dominus vineae, quid faciet agricolis illis? Aiunt illi: Malos male perdet, et vineam suam locabit aliis agricolis, qui reddant ei fructus temporibus suis. Dicit illis Iesus: Numquam legistis in Scripturis: Lapidem quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli, a Domino factum est istud, et est mirabile in oculis nostris?* (Ps 117,22-23). *Ideo dico vobis, quia auferetur a vobis (104) regnum Dei, et dabitur genti facienti fructus eius* (Mt 21,33-43). Quid hoc apertius?, quid clarius?, quid evidentius? Sed iste de illorum numero est, qui servos patrisfamilias huius lapidaverunt. Hoc enim facit, non ictibus saxeis, sed maledictionibus duris. Nam et primitus in gente Iudæorum vineam Dei esse plantatam (cf. Is 5,1), missosque Prophetas ante ipsum esse Salvatoris adventum, parabola ista testatur. Et cum dicit: *Auferetur a vobis regnum Dei, et dabitur genti facienti fructus eius* (Mt 21,43), quod regnum dicit, nisi quod sperabant, non quod acceperant, id est, vitæ æternæ? Unde alibi dicit: *Scrutamini Scripturas, in quibus putatis vos vitam aeternam habere: ipsae testimonium perhibent de me* (Io 5,39); et alibi: *Vae vobis legisperitis, qui tulistis clavem scientiae: ipsi non introistis, et eos qui introibant prohibuistis* (Lc 11,52). Istisne molibus testimoniorum non atteritur impudens vanitas? (cf. Is 24,10). Quis hunc audit, nisi qui Scripturas sanctas non audit, aut tam male audit quam in eas iste cæcus incurrit?

CAPITULO XVII

Los justos y los profetas de Dios

5 17. Insiste: «Pero el Señor dice de ellos: *Vuestros padres comieron el maná y murieron.* Enseñando que ninguno de ellos perteneció al Señor, sobre los cuales dominó la muerte». Por ninguno quería que se entendiese claramente ninguno de los antepasados de aquellos a quienes hablaba tales cosas. Sin duda, a los antepasados de estos incrédulos a los cuales quería dárselos a conocer como modelos suyos de incredulidad. Por lo cual, en otro sitio dice: *¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas!, que edificáis los sepulcros de los profetas y adornáis los mausoleos de los justos y decís: Si hubiésemos vivido en los días de nuestros padres,*

V. 17. «Sed ait de eis Dominus, inquit, *Parentes vestri manna manducaverunt, et mortui sunt* (Io 6,49), docens neminem ipsorum ad Dominum pertinuisse, quibus mors dominata est». Neminem plane, sed parentum illorum quibus talia loquebatur; parentes quippe infidelium, quos nisi infideles volebat intellegi? Unde alio loco dicit: *Vae vobis, Scribae et Pharisaei hypocritae, qui aedificatis sepulcra Prophetarum, et ornatis monumenta iustorum, et dicitis: Si fuissemus in diebus patrum nostrorum, non*

[19] *Contra Faustum manich.*, 16,2; 16,12.

no habríamos sido cómplices suyos en la sangre de los profetas. De ese modo servís de testimonio contra vosotros mismos, porque sois hijos de aquellos que mataron a los profetas. Los ha llamado hijos, sobre todo por la imitación del crimen, no por la descendencia de familia. En efecto, no porque habían nacido de ellos según la carne podía eso servirles de crimen, sino porque demostraban que eran semejantes a ellos por su crueldad infiel. Por eso lo asocia y dice: *¡Pues colmad vosotros la medida de vuestros padres, serpientes, raza de víboras! ¿Cómo escaparéis del juicio del infierno? Por eso, mirad que yo os envío profetas y sabios y escribas, y de ellos a unos mataréis y crucificaréis y a otros flagelaréis en vuestras sinagogas y perseguiréis de ciudad en ciudad, para que venga sobre vosotros toda la sangre inocente que ha sido derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías, a quien matasteis entre el templo y el altar. En verdad os digo que vendrán todas estas cosas sobre esta generación.* Ciertamente consta, y está claro, que éstos han levantado persecuciones impiísimas y cruelísimas, e imitando a sus padres, son hijos de aquellos malos de quienes los profetas santos y justos, desde el mismo Abel, a quien mató su hermano, hasta Zacarías, a quien ellos mataron. Porque ¿cómo va a caer sobre éstos la sangre de aquellos que han vivido muchos años antes incluso de que hayan nacido, a no ser porque es una misma la raza, una misma la participación, una misma la pasta de todos los impíos

essemus socii eorum in sanguine Prophetarum. Itaque estis testimonio vobismetipsis, quia filii estis eorum qui Prophetas occiderunt (Mt 23,29-31). Filios utique dixit imitatione sceleris, non propagine generis. Non enim quod ex illis secundum carnem nati erant, hoc eis esse poterat crimini; sed quod eis se similes infideli crudelitate monstrabant. Ideoque conectit, ac dicit: *Et vos implete mensuram patrum vestrorum. Serpentes, genimina viperarum, quomodo fugietis a iudicio gehennae? Ideo ecce ego mitto ad vos Prophetas, et sapientes, et scribas, et ex illis occidetis et (105) crucifigetis, et ex illis flagellabitis in Synagogis vestris, et persequemini de civitate in civitatem: ut veniat super vos omnis sanguis iustus, qui effusus est super terram, a sanguine Abel iusti usque ad sanguinem Zachariae filii Barachiae, quem occidistis inter templum et altare. Amen dico vobis, venient haec omnia super generationem istam* (Mt 23,32-36). Nempe constat, nempe manifestum est, imitando esse istos filios malorum, a quibus Prophetæ sancti et iusti, ab ipso Abel quem frater occidit (cf. Gen 4,8), usque ad [649] Zachariam quem isti occiderunt (cf. Mt 22,32; Lc 20,38), persecutiones impiissimas et sceleratissimas pertulerunt. Nam quomodo super istos veniet illorum sanguis, qui longe ante vixerunt quam isti vel nascerentur, nisi quia unum genus, una conspersio, una massa est impio-

unidos mutuamente por la imitación? Y se declara a la vez que en el mismo pueblo también hubo justos y profetas de Dios, de quienes, esos a los que habla el Señor tales cosas, edificaban sepulcros y adornaban mausoleos. Pues ¡peor y más cruel es aún ese que lacera con lengua maldita a tales difuntos a quienes hasta los impíos honraban! Y, enfureciéndose cruelmente contra su propia alma, ¡hasta blasfema contra quienes Cristo afirma que son profetas y justos, queriendo además aparentar como cristiano!

CAPITULO XVIII

La vida verdadera

18. Por otra parte, es incierto si hay que juzgarlo fraudalento o más bien ciego, porque ha querido incluir a los santos patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob entre esos de quienes dice el Señor: *Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron,* ya que también esos padres han muerto. Pero hay que rechazarle sea lo que sea.

En efecto, ha querido deducir de eso que el Señor, habiendo recordado a los mismos padres, dice que *Dios no es Dios de muertos, sino de vivos,* cuando más bien había dicho que ellos viven.

Realmente, con el testimonio de la ley, donde está escrito: *Yo soy el Dios de Abrahán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob,* añadió: *No es Dios de muertos, sino de vivos.* Y remacha: *Porque todos para El están vivos.* Por supuesto, la vida verdadera por la

rum, imitatione sibimet conexorum? Simul etiam declaratur, in eodem populo fuisse iustos atque Prophetas Dei, quorum isti, quibus hæc loquitur Dominus, ædificabant sepulcra, ornabantque monumenta. Peior ergo iste et immanior qui eos defunctos lingua maledica lacerat, quibus honorem etiam impii deferebant; et in animam suam crudeliter sæviens eos blasphemat, cum velit videri christianus, quos Prophetas et iustos asserit Christus.

18. Iam vero quod adiungere voluit sanctos Patriarchas, Abraham, Isaac, et Iacob, his de quibus Dominus ait: *Patres vestri manducaverunt manna in deserto, et mortui sunt* (Io 6,49), quia et isti patres mortui sunt; utrum fraudulentus, an cæcus sit potius iudicandus, incertum est. Sed quodlibet eorum eligat, detestandus est. Hinc enim hoc ostendere voluit, quia Dominus commemoratis eisdem patribus, ait: *Non est Deus mortuorum, sed vivorum* cum potius eos vivere dixerit. Adhibito quippe testimonio de Lege, ubi scriptum est: *Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob* (cf. Ex 3,6), adiunxit: *Non est Deus mortuorum, sed vivorum.* Et adiecit: *Omnes enim illi vivunt* (Mt 22,32; Lc 20,37-38), vita utique vera, qua iusti

que los justos viven, aun cuando mueran en el cuerpo. Pero ¿cuándo ése iba a hablar así, si de verdad viviese?

CAPITULO XIX

La llave de la ciencia

19. En contra de esta opinión quiere que se entienda también aquello que el Señor dice a los judíos: *Ni me conocéis a mí ni a mi Padre; pero tampoco tenéis entre vosotros la palabra de Dios que permanece.* Esto, en realidad, no contradice lo que dijo: *Os guardáis la llave de la ciencia; y vosotros no habéis entrado y habéis cerrado el paso a los que estaban entrando.* Efectivamente que no tenían la palabra de Dios en sí mismos, pero sí la tenían en los libros que leían. Porque, si la hubiesen tenido en sí mismos, también ellos estarían dentro y permitirían entrar a otros. Pero no entrar es no entender. Ved por qué no lo conocían a El ni a su Padre, porque no entendían lo que leían. No porque no les habían predicado a Dios y a Cristo a quienes ellos leían. Esto es, pues, entrar, no contentarse con la superficialidad de la letra, sino llegar al interior de su inteligencia.

CAPITULO XX

Grandeza de Juan Bautista

20. Argumenta también ése «sobre Juan Bautista, de quien dice el Señor: *Entre los nacidos de mujeres no ha surgido uno*

vivunt, etiam quando corpore moriuntur. Sed quando hæc diceret iste, si viveret?

19. In hanc sententiam vult accipi et quod ait Dominus ad *(106)* Iudæos: *Neque me nostis, neque Patrem meum; sed nec verbum Dei habetis in vobis manens* (Io 8,19). Quod utique contrarium non est ei quod dixit: *Tulistis clavem scientiae; ipsi non introistis, et eos qui introibant prohibuistis* (Lc 11,52). In semetipsis enim verbum Dei non habebant, sed habebant in Litteris quas legebant. Nam si haberent in semetipsis, et ipsi intrarent, et alios intrare permitterent. Non intrare autem est non intellegere. Ecce quare nec ipsum noverant, nec eius Patrem; quia non intellegebant quod legebant (cf. Act 8,30): non quia Deum et Christum non prædicaverant, quos legebant. Hoc est ergo intrare, non esse contentum superficie litteræ, sed ad interiora intellegentiæ pervenire.

20. Argumentatur etiam de Ioanne Baptista, quia Dominus ait: *In natis*

mayor que Juan Bautista; pero quien es menor en el reino de los cielos, es mayor que él. Deduciendo, por así decirlo, como que Juan no pertenece al reino de los cielos, y por eso mucho menos los demás profetas de su pueblo, mayor que los cuales es Juan». Ahora bien: esas palabras del Señor pueden entenderse correctísimamente de dos modos. O que el Señor llamó reino de los cielos en ese pasaje a lo que todavía no hemos alcanzado y en lo que aún no estamos; por lo cual dirá al final: *Venid, benditos de mi Padre, recibid el reino,* y porque allí están los santos ángeles, cualquiera que sea menor entre ellos es ciertamente mayor que cualquier santo y justo, que carga con un *cuerpo que se corrompe y se hace pesado al alma.* O, si quiso que se entendiese allí el reino de los cielos en esa sentencia, con la que también se significa la Iglesia en este tiempo, cuyos hijos son todos los hombres desde la institución del género hasta ahora, todos cuantos han podido ser justos y santos. En realidad, el Señor se refirió a sí mismo, porque por la edad era menor que Juan, pero mayor por la eternidad de la divinidad y la potestad del Señor.

Por tanto, según la primer hipótesis, se lee así: *Entre los nacidos de mujeres nadie ha surgido mayor que Juan Bautista; pero quien es menor en el reino de los cielos,* se deduce en seguida: *es mayor que él.* En cambio, en la segunda hipótesis: *Entre los nacidos de mujeres nadie ha surgido mayor que Juan Bautista; pero, quien es menor,* por la edad y el nacimiento, se sobrentiende que,

mulierum non exsurrexit maior Ioanne Baptista; qui autem minor est in regno caelorum, maior est illo (Mt 11,11); ita velut ratiocinando, tanquam Ioannes non pertineat ad regnum cælorum, et ob multo minus ceteri Prophetæ illius populi, quibus maior est Ioannes. Hæc autem verba Domini duobus modis possunt rectissime intellegi. Aut enim regnum cælorum appellavit eo loco Dominus quod nondum accepimus, et in quo nondum sumus; unde et in fine dicturus est: *Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum* (ib., 25,34), et quia ibi sunt sancti Angeli, quilibet in eis minor, **[650]** maior est utique quolibet sancto et iusto, portante corpus quod corrumpitur et aggravat animam (cf. Sap 9,15). Aut si regnum cælorum in ea sententia illic intellegi voluit, qua et in hoc tempore significatur Ecclesia, cuius filii sunt omnes ab institutione generis humani usque nunc, quotquot iusti et sancti esse potuerunt; profecto se ipsum Dominus significavit, quia nascendi tempore minor erat Ioanne, maior autem divinitatis æternitate et dominica potestate. Proinde secundum priorem expositionem ita distinguitur: *In natis mulierum nemo exsurrexit maior Ioanne Baptista: qui autem minor est in regno caelorum,* ac deinde *(107)* subinfertur, *maior illo est.* Secundum hanc autem posteriorem ita: *In natis mulierum nemo exsurrexit maior Ioanne Baptista: qui autem minor est,* ac deinde subinfertur, *in*

en el reino de los cielos es mayor que él. Y uno y otro sentido, en cuanto que están de acuerdo con la verdad, en tanto bastan para refutar la vanidad de ése. Ya porque se entienda que cualquier ángel menor que los otros es mayor que Juan, ya se entienda que aquí el Señor es menor en edad que su precursor Juan, y mayor en majestad, no se les quita por eso ni un ápice a los demás profetas. Porque algunos pudieron ser iguales a Juan y otros menores que él; pero ninguno mayor que él por la sentencia del Señor. Sin embargo, todos son santos, justos y buenos [20].

CAPITULO XXI

La sangre y el alma

6 21. «Pero, añade ése, Moisés apagó toda esperanza de resurrección futura en los hombres, porque aseguró que el alma es mortal, ya que dijo que ella es sangre». Después, al multiplicar los razonamientos para demostrar que «el alma no es sangre», suda en una cosa tan manifiesta sin entender la ley.

Efectivamente, está dicho así: *El alma (la vida) de toda carne es su sangre,* lo mismo que se dijo: *La piedra era Cristo,* no porque era eso, sino porque por ella estaba significado [21]. Por otra parte, no en vano la ley quiso significar al alma por medio de la sangre, a saber: una cosa invisible por una cosa visible; a no ser

regno caelorum maior illo est (Mt 11,11). Sed uterque intellectus quam congruit veritati, tam refellendæ huius sufficit vanitati. Sive enim quilibet Angelus ceteris minor, Ioanne sit maior, sive hic Dominus intellegatur, Ioanne præcursore suo ætate minor, maiestate maior, nihil inde Prophetis ceteris derogatur. Potuerunt enim esse Ioanni aliqui æquales, aliqui eo minores; nullus autem maior, propter sententiam Domini: omnes tamen sancti, et iusti, et boni.

VI. 21. «Sed Moyses, inquit, omnem spem futuræ resurrectionis in hominibus exstinxit, qui mortalem esse animam pronuntiavit, qui eam esse sanguinem dixit». Deinde ratiocinando magnis viribus conatur ostendere, non esse animam sanguinem, et laborat in re manifesta, non intellegens Legem. Sic enim dictum est: *Anima omnis carnis sanguis est* (Lev 17,14), quomodo dictum est: *Petra erat Christus* (1 Cor 10,4), non quia hoc erat, sed quia hinc significabatur. Non autem frustra Lex animam voluit significare per sanguinem, rem scilicet invisibilem per rem visibilem; nisi quia

[20] Ibid., 22,85.
[21] *De civitate Dei,* 18,48; *Contra Adimantum,* 12.

porque la sangre, que bombea el mismo corazón por todas las venas, es el principal en nuestro cuerpo entre todos los líquidos, de tal modo que dondequiera que se ha producido una herida no fluye otro sino ése. De ese modo, el alma, porque prevalece invisiblemente sobre todos los elementos de que estamos formados, está significada mejor por la sangre, que prevalece sobre todos los elementos visibles de que constamos.

CAPITULO XXII

La resurrección del cuerpo

22. En cuanto a lo que dice el Apóstol (porque también «ése ha traído este testimonio»): *La carne y la sangre no poseerán el reino de Dios,* no es la cuestión sobre el alma, sino sobre la resurrección del cuerpo. Pero también se resuelve de dos modos: o porque ha llamado con el nombre de carne y sangre a la corrupción de la carne y de la sangre, que no existirá en la resurrección, o carne y sangre designan a los hombres que no poseerán el reino de Dios, entregados a la carne y a la sangre para todos los halagos de los placeres seculares. En cambio, todo este pasaje de la palabra apostólica donde está escrito: *La carne y la sangre no poseerán el reino de Dios,* si se considera más diligentemente, mejor se persuadirá que él quiso llamar con esas palabras la corrupción de la carne como ahora es, y, para exponer qué quería decir, añadió: *Ni la corrupción poseerá la incorrupción.* Porque, cuando fuera he-

sanguis per venas omnes ab ipso corde diffusus, in nostro corpore plus ceteris humoribus principatur; ita ut ubicumque fuerit vulnus inflictum, non humor alius, sed ipse procedat; itaque anima, quia omnibus quibus constamus invisibiliter prævalet, illo melius significatur, quod omnibus quibus constamus visibilibus prævalet.

22. Illud autem quod Apostolus ait (nam et hoc testimonium iste posuit): *Caro et sanguis regnum Dei non possidebit* (1 Cor 15,50); non facit de anima, sed de resurrectione corporis quæstionem. Verum et ista duobus modis solvitur. Aut enim carnis et sanguinis nomine corruptionem carnis et sanguinis nuncupavit, *(108)* quæ in resurrectione non erit: aut carnem et sanguinem, homines ad omnes illecebras sæcularium voluptatum carni et sanguini deditos, qui regnum Dei non possidebunt. Totus autem iste locus apostolici sermonis, ubi scriptum est: *Caro et sanguis regnum Dei non possidebit,* si consideretur diligentius, magis persuadebit corruptionem carnis sicut nunc est, his eum vocabulis appellare voluisse, atque ad exponendum quid di**[651]**ceret adiunxisse: *Neque corruptio incorruptio-*

cha esa mutuación que se espera en la resurrección, ciertamente que no permanecerá corrupción alguna; luego aunque también haya dicho el Señor a sus discípulos después de la resurrección: *Palpad y ved que el Espíritu no tiene carne y huesos, como veis que tengo yo,* sin embargo, según la sustancia, será carne no según la corrupción, que ahora impone ese nombre a la carne. Por lo cual dice el profeta: *Toda carne es heno.* ¿Acaso, pues, también la del Señor que subió al cielo? Del mismo modo como llamó el profeta carne cuando dice: *Toda carne es heno,* para añadir a continuación: *se agostó el heno,* del mismo modo dice también el Apóstol: *La carne y la sangre no poseerán el reino de Dios,* porque allí no habrá corrupción, por la que ahora se va secando la naturaleza de la carne como el heno. En efecto, no otra es la sentencia: *Ni la corrupción poseerá la incorrupción,* sino que esa repetición es la exposición de la sentencia anterior; para que lo que allí se dice: *carne y sangre,* aquí lo entendamos corrupción, no sustancia de carne. Y lo que allí se llamó *reino de Dios,* aquí entendamos *incorrupción.*

De este modo no pensemos que ha dicho algo distinto en: *La carne y la sangre no poseerán el reino de Dios,* que si dijese: *La corrupción no poseerá la incorrupción,* esto es, la corrupción de la carne y de la sangre no estará en la incorrupción de aquel reino, a saber: por la inmutación de que hablando luego, añadió: *Conviene que esto corruptible se vista de incorrupción.* Así la corrupción,

nem possidebit (ib.). Quia cum facta fuerit quæ in resurrectione speratur illa mutatio, non utique remanebit ulla corruptio. Quamvis ergo et post resurrectionem Dominus dixerit discipulis suis: *Palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere* (Lc 24,39); tamen secundum substantiam caro erit, non secundum corruptionem, quæ nunc carni hoc nomen imponit. Unde ait propheta: *Omnis caro fenum.* Numquid enim et Domini quam levavit in cælum? Quo ergo modo appellavit Propheta carnem, ubi ait: *Omnis caro fenum,* dicturus utique: *Fenum aruit* (Is 40,6.7), eo modo et Apostolus ait: *Caro et sanguis regnum Dei non possidebit,* quia non ibi erit corruptio, qua nunc sicut fenum natura carnis arescit. Non enim alia sententia est: *Neque corruptio incorruptionem possidebit,* sed hæc repetitio, sententiæ superioris dst expositio, ut quod ibi dictum est: *caro et sanguis,* hic intellegamus corruptionem, non substantiam carnis; et quod ibi dictum est: *regnum Dei,* hic intellegamus incorruptionem. Atque ita nihil aliud dictum putemus: *Caro et sanguis regnum Dei non possidebit;* quam si diceretur: *Corruptio incorruptionem non possidebit* (1 Cor 15,50), id est, corruptio carnis et sanguinis in illius regni incorruptione non erit, propter immutationem scilicet, de qua mox locutus adiunxit: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem* (1 Cor

que está significada con el nombre de carne y sangre, no estará en la incorrupción de aquel reino, porque la carne, que ahora es corruptible, entonces mudada será incorruptible [22].

CAPITULO XXIII

EL BAÑO DE LA REGENERACIÓN

23. En cambio, si Moisés, hombre de Dios, hubiese creído que el alma era mortal, lo cual ciertamente lo hubiese creído si la hubiese llamado sangre, no figurada, sino propiamente, no diría en otro pasaje: *Todo el que toque a un muerto de toda alma de hombre, y fuere cadáver, y no se hubiera purificado, ha contaminado el tabernáculo del Señor, será excluida esa alma de Israel, porque el agua lustral no ha corrido sobre él; es inmundo, todavía su inmundicia está en él.* Dijo *todavía,* aun después de la muerte, porque no está purificado. Donde entiende el baño prefigurado de la regeneración, que ahora reciben los que se bautizan en Cristo, cualquiera que oye con fe: *Si hubieseis creído a Moisés, me creeríais también a mí, porque de mí escribió él.*

CAPITULO XXIV

ANTIGUA Y NUEVA ALIANZA

7 24. Por otro lado, ¿de qué admirarse si ese infeliz, alejado de la luz de la verdad y por ello adversario a la luz de la verdad,

15,53). Ita corruptio quæ carnis et sanguinis nomine significata est, in regni illius incorruptione non erit, quia caro quæ nunc corruptibilis est, tunc mutata incorruptibilis erit.

(109) 23. Moyses autem homo Dei si animam credidisset esse mortalem, quod utique credidisset si eam sanguinem, non significationis, sed proprietatis causa esse dixisset, non alio loco diceret: *Omnis qui tetigerit mortuum ab omni anima hominis, et mortuus fuerit, et non fuerit purificatus, tabernaculum Domini polluit: exteretur anima illa ex Israel; quoniam aqua aspersionis non est circumspersa super eum, immundus est, adhuc immunditia eius in ipso est* (Num 19,13). *Adhuc* utique dixit, etiam post mortem, quia non est purificatus: ubi præfiguratum lavacrum regenerationis (cf. Tit 3,5) intellegit, quod nunc accipiunt qui baptizantur in Christo, quisquis audit fideliter: *Si crederetis Moysi, crederetis et mihi; de me enim ille scripsit* (Io 5,46).

VII. 24. Quid autem mirum, si iste infelix a luce veritatis aversus, et

[22] *Contra Adimantum,* 12.

lo que no entiende en el Nuevo Testamento lo opone al Antiguo Testamento? Igualmente aquello sobre el apóstol Pablo, cuando dice a los Corintios[23]: *Porque si el agente de la muerte grabado en letras de piedra se publicó con gloria, de tal modo que los hijos de Israel no podían mirar a la cara de Moisés por el resplandor de su rostro, que se desmorona, ¿por qué no va a ser mayor en gloria el agente del espíritu? Porque si el agente de la condenación tiene su gloria, mucho más el agente de la justicia abundará en gloria. Y verdaderamente, lo que es eclipsado por una claridad incomparable ya no es glorificado en su esplendor. Porque si lo que es caduco está en gloria, mucho más aquello que permanece está en gloria.*

De este modo, ése ha traído las palabras apostólicas. ¡Y ojalá no esté alejado de una interpretación mejor! Pues porque dijo: *agente de la muerte grabado en letras de piedra,* deduce de ahí que «Moisés ha sido el servidor de la muerte, esto es, ha servido al autor de la muerte, a saber: al espíritu maligno, al que ése cree que es el autor de este mundo», ignorando así que se llama agente de la muerte a la ley, según aquello que dice en otro pasaje: *La letra mata, pero el espíritu vivifica.* En efecto, la ley, aunque justa, santa y buena, acarreó la muerte a los prevaricadores, a quienes la gracia de Dios no ayudó para cumplir la justicia de la ley. Porque convenía que a los soberbios, y a los que confiaban en la fuerza de su voluntad, les fuese impuesta por medio del Antiguo Testamento la

ob hoc luci veritatis adversus, ea quæ non intellegit in Novo Testamento, obicit Veteri Testamento? Sicut etiam illud de apostolo Paulo, ubi ait ad Corinthios: *Quod si ministratio mortis, in litteris formata lapideis, facta est in gloria, ita ut non possent filii Israel intendere in faciem Moysi, propter gloriam vultus eius, quae destruitur; quare non magis ministratio spiritus erit in gloria? Nam si ministratio damnationis gloria est, multo magis ministratio iustitiae abundabit in gloria. Etenim non glorifica*[652]*tum est in hac parte id quod declaratum est propter excellentem claritatem. Nam si id quod destruitur, in gloria est; multo magis illud quod manet, in gloria est* (2 Cor 3,7-11). Hoc modo iste posuit verba apostolica, nec a meliore interpretatione plurimum distat. Quia ergo dicta est *ministratio mortis in litteris formata lapideis* (Ib., 7), hinc existimat quod morti ministraverit Moyses, id est, mortis auctori, maligno scilicet spiritui, quem mundi huius iste opinatur auctorem, ignorans ministrationem *(110)* mortis dictam Legem, secundum illud quod alibi dicit: *Littera occidit, spiritus autem vivificat* (2 Cor 3,6). Lex enim quamvis iusta et sancta et bona, prævaricatoribus intulit mortem, quos Dei gratia non adiuvit ad iustiam Legis implendam. Oportebat enim ut Testamento Vetere Lex imponeretur superbis, et

[23] *De div. quaest. ad Simplicianum,* 1,1,15-17.

ley que no les iba a dar la justicia, sino que les iba a mandar que comprometidos de tal modo por la muerte de la prevaricación, se refugiasen en la gracia, no sólo mandante, sino también adyuvante, que fue revelada por el Nuevo Testamento.

De donde creen esos blasfemadores de las palabras divinas que la ley dada por Moisés fue mala, porque fue llamada *agente de la muerte grabado en letras de piedra,* sin fijarse que se dijo por aquellos que creían que les bastaba la ley a su libre albedrío, y así, sin ser ayudados por el espíritu de la gracia, quedan convencidos como reos de la prevaricación bajo la letra de la misma ley. Por eso dice en otro sitio: *La ley provoca la cólera, porque donde no hay ley no hay prevaricación,* mostrando así cómo ha dicho: *La ley provoca la cólera.* En efecto, la prevaricación de la ley no sería mala si la misma ley no fuese buena.

CAPITULO XXV

La ley de la gracia

25. Sería demasiado largo recoger todos los pasajes donde el bienaventurado Apóstol se pronuncia contra esa sentencia, distinguiendo la ley de la gracia, porque bajo aquélla son abatidos los orgullosos y bajo ésta levantados los humildes, y porque aquélla en tanto es buena en cuanto manda el bien, y ésta en cuanto que da los bienes. Aquélla hace oyentes de la justicia, y ésta practicantes. Y por eso bajo aquélla yace el pecador, por añadidura también

de suæ voluntatis virtute fidentibus, quæ non daret iustitiam, sed iuberet; ac sic morte prævaricationis impliciti, ad gratiam confugerent, non iubentem tantummodo, sed iuvantem, quæ Novo Testamento est revelata. Hinc putant isti divinorum eloquiorum blasphematores, malam fuisse Legem quæ data est per Moysen, quia dicta est *ministratio mortis in litteris figurata lapideis,* non intuentes propter eos esse dictum, qui suo libero arbitrio Legem sufficere arbitrabantur, et spiritu gratiæ non adiuti, rei prævaricationis sub eiusdem Legis littera tenebantur. Unde alibi dicit: *Lex iram operatur: ubi enim lex non est, nec praevaricatio* (Rom 4,15), hinc ostendens unde dixerit: *Lex iram operatur.* Neque enim eius prævaricatio mala esset, nisi Lex ipsa bona esset.

25. Multum est et nimis longum colligere, quæ in hanc sententiam beatus dicit Apostolus, Legem distinguens a gratia (cf. Io 1,17); eo quod sub illa elidantur elati, sub ista erigantur elisi (cf. Ps 144,14; 145,8); et quod illa in tantum bona sit ut bona iubeat, hæc tantum ut bona conferat. Illa iustitiæ facit auditorem, ista factorem (cf. Rom 2,13). Et ideo sub illa

prevaricador convencido, perdida toda excusa de ignorancia; bajo éste, en cambio, a la vez perdonante y adyuvante, no sólo el que ha obrado el mal no es extinguido, sino que es inflamado para que obre el bien.

Y ¿qué tiene de extraño si aquélla es llamada *agente de la muerte* donde la letra mata, al prohibir el mal que se hace y al imponer el bien que no se hace? En cambio, ésta es llamada *agente del espíritu,* ciertamente vivificador, para que salgamos de la muerte de la prevaricación y no acreditemos nuestra justicia por las tablas como reos, sino como hijos la tengamos en los corazones y en las costumbres? Esto es lo que distingue el Nuevo Testamento del Antiguo, porque allí el hombre viejo está apresado por las angustias del terror, aquí el hombre nuevo es engrandecido por la amplitud de la caridad.

CAPITULO XXVI

La realidad del Nuevo Testamento

26. En cuanto a lo que se dice sobre Moisés, como ministro del Antiguo Testamento, que: *Los hijos de Israel no podían mirar a su cara por el resplandor de su rostro,* era figura de que en la ley no habían de reconocer a Cristo. Y por eso el *velo* se interponía entre el rostro de Moisés y ellos, *para que los hijos de Israel no se diesen cuenta hasta el final,* como está escrito. ¿Cuál es, pues, el fin de la ley? A esto, que responda el Apóstol, no yo: *Porque el fin de la ley,* dice, *es Cristo, para justificar a todo el que crea.* El fin que perfecciona, no un fin que mata.

En efecto, se llama fin porque por él *se hacen* todas las cosas que se hacen a modo de un oficio. Porque entre el oficio y el fin hay esta diferencia: que el oficio está en todo aquello que debemos hacer, y el fin está en por quien lo hacemos [24]. Pues de ese modo todo aquello se hacía por Cristo, a quien los hijos de Israel no llegaban a entender en aquello que hacían. Eso significaba el velo que no permitía que ellos se diesen cuenta hasta el final, es decir, hasta el rostro de Moisés, que era figura de Cristo.

Y por eso se dijo que tiene que desaparecer esa gloria, como desaparecen todas las sombras que lo han figurado, conforme va llegando la realidad que es significada. Porque del mismo modo que la ciencia que ahora es *desaparecerá,* como lo dice el mismo Apóstol, cuando llegue aquella realidad que él llama *cara a cara;* del mismo modo, también esas cosas que fueron dadas en figuras a los judíos en el Antiguo Testamento fue necesario que se anulasen también por la revelación del Nuevo Testamento.

CAPITULO XXVII

Testimonio de los salmos

27. En realidad, también algunos entendían en aquel pueblo que Cristo estaba figurado por medio de aquellas sombras del Antiguo Testamento: porque el mismo Moisés y los demás profetas,

peccator, insuper etiam prævaricator amissa excusatione ignorantiæ convictus iacet: sub ista vero et parcente et opitulante, nec qui mala est operatus exstinguitur, et ut bona operetur accenditur. Quid ergo est mirum, si illa dicta est *ministratio mortis* (2 Cor 3,6), ubi littera occidit, malum prohibendo quod fit, et bonum imperando quod non fit; ista vero dicta est *ministratio spiritus* (2 Cor 3,8), utique vivificantis, ut a prævaricationis morte surgamus, et iustitiam non rei legamus in tabulis, sed liberi in cordibus et in moribus habeamus? Hoc est Testamen*(111)*tum Novum distans a Vetere; quia ibi vetus homo formidinis coartatur angustiis, hic novus homo spatiatur latitudine caritatis (cf. Eph 3,18-19).

26. Quod autem dictum est de ministro Veteris Testamenti Moyse, quod *non poterant intendere filii Israel in faciem* eius, *propter gloriam vultus eius* (2 Cor 3,7), signum erat quia in Lege Christum intellecturi non erant. Et ideo velamen inter faciem Moysi et ipsos positum erat, *ut non intenderent,* sicut scriptum est, *filii Israel usque* [653] *in finem* (2 Cor 3,15). Finis autem Legis quis est? Ad hoc non ego, sed Apostolus ipse respondeat: *Finis enim Legis,* inquit, *Christus, ad iustitiam omni credenti* (Rom 10,4). Finis perficiens, non interficiens. Finis quippe dicitir propter quem fiunt omnia quæcumque aliquo fiunt officio. Nam inter officium et finem hoc distat, quod officium est in eis quæ facere debemus, finis propter quem facimus. Quia itaque illa omnia propter Christum fiebant, quem filii Israel in eis quæ fiebant non intellegebant; hoc significabat velamen, quod eos usque in finem non sinebat intendere, id est, usque ad faciem Moysi, quæ significabat Christum. Sed ideo dictum est quod evacuetur hæc gloria, quia omnes umbræ significantes evacuantur, cum res quæ significatur advenerit. Quemadmodum enim scientia quæ nunc est, *evacuabitur,* sicut idem dicit apostolus, cum venerit illa quam dicit: *facie ad faciem* (1 Cor 13,10-12): sic et ista quæ in umbris tradita erant Iudæis in Vetere Testamento, necesse fuit evacuari revelatione Testamenti Novi.

27. Nec sane omnes in illo populo non intellegebant Christum per illas umbras Testamenti Veteris figuratum: neque enim hæc ipse Moyses et ce-

[24] Cicero, *De inventione,* 1,5,6.

que lo anunciaban con anterioridad a los venideros, sí entendían todo esto. Efectivamente, en la misma carta a los Corintios, donde se dicen estas cosas que ése, al no entenderlas, puso como contrarias y enemigas al Antiguo Testamento, ¿por qué dice: *Pero poseyendo el mismo espíritu de fe según lo que está escrito: Creí, por lo cual también hablé. Y nosotros creemos, por lo cual también hablamos?* Porque, ¿dónde fue escrito: *Creí, por lo cual también hablé?* Ciertamente que en los salmos referentes a esos oráculos de Dios que fueron encomendados a los judíos: *Teniendo el mismo espíritu de fe.* ¿Qué es *el mismo* sino el que tenían también aquellos profetas por quienes estas cosas fueron profetizadas? ¿Por qué también en la misma carta puso el testimonio acerca de la ley, cuando había anunciado de antemano: *Para que vuestra abundancia remedie su necesidad, y su abundante remedie vuestra indigencia, para que así se haga la igualdad,* añadiendo y diciendo: *como está escrito, el que cogía mucho, no abundó; y al que poco, no le faltó?* ¿Por qué les importa la autoridad de la ley a la que llama agente de la muerte si la ha entendido de ese modo como esa peste la entiende?

CAPITULO XXVIII

La ley, agente de la muerte y de la condenación

28. Y para que se disipen todas las dudas de qué modo la ley es también llamada con justicia agente de la muerte, y que, sin

teri Prophetæ non intellegebant, qui eum posteris prænuntiabant. Nam in ipsa Epistola ad *(112)* Conrinthios, ubi hæc dicuntur, quæ iste non intellegens posuit tanquam adversa et inimica Veteri Testamento, cur dicit: *Habentes autem eumdem spiritum fidei, secundum quod scriptum est: Credidi, propter quod et locutus sum: et nos credimus, propter quod et loquimur?* (2 Cor 4,13). Ubi enim scriptum est: *Credidi, propter quod et locutus sum?* (Ps 115,10). Utique in Psalmis, ad illa Dei eloquia pertinentibus, quæ credita sunt Iudæis. *Eumdem,* inquit, *spiritum fidei habentes:* quid est, *eumdem,* nisi quem habebant etiam illi per quos hæc ministrata sunt? Cur etiam in eadem Epistola de Lege testimonium posuit, cum præmisisset: *Ut vestra abundantia sit ad illorum inopiam, et illorum abundantia fiat in vestram inopiam, ut fiat aequalitas;* subiungens et dicens, *sicut scriptum est: Qui multum, non abundavit; et qui modicum, non defuit illi?* (2 Cor 8,14-15; Ex 16,18). Cur eis importat Legis auctoritatem, quam dicit fuisse ministrationem mortis, si eo modo intellexit, quomodo ista pestis intellegit?

28. Atque ut omnes auferantur ambages, quonam modo et Lex ministra-

embargo, es santa y justa y buena, recordemos lo que está puesto en la carta a los Romanos. En efecto, después de haber dicho: *De tal modo que podamos servir en la novedad del espíritu y no en la vetustez de la letra* (sentencia que es muy semejante a aquella que ése ha traído sin entenderla). El Apóstol vio de lejos a continuación a esos futuros charlatanes y blasfemos, que habrían de pensar por eso que la ley era reprensible; y luego añadió [25]: *¿Qué diremos, pues? ¿Qué la ley es pecado? En absoluto; sino que yo no he descubierto el pecado sino por la ley. Porque yo no conocía la concupiscencia si la ley no dijese: No codiciarás. Pero, llegada la ocasión, el pecado provocó en mí toda concupiscencia por medio del precepto. De hecho, sin la ley el pecado está muerto. Pues yo antes sin la ley vivía. Pero al llegar el mandato revivió el pecado. Y yo muerto descubrí que el precepto que era para dar la vida, daba la muerte. En efecto, el pecado, llegada la ocasión, me engañó por medio del precepto y por él me dio muerte. Así que la ley ciertamente es santa, y el precepto es santo y justo y bueno. Empero, ¿lo que en sí es bueno se ha convertido para mí en muerte? De ningún modo; sino que el pecado, para que aparezca pecado, me ha causado a mí la muerte por medio del bien.* Ved qué es: *agente de la muerte.* Ved qué es: *la letra mata.* Ved cómo *la ley no es pecado.* Y que: *el precepto era para dar la vida.* Y que:

tio mortis recte dicta sit, et tamen sancta et iusta et bona sit, illud recolamus quod in Epistola positum est ad Romanos. Cum enim dixisset: *Ita ut serviamus in novitate spiritus, et non in vestustate litterae* (Rom 7,6); quæ sententia simillima est illi quam iste non intellegens posuit; continuo prospexit istos futuros verbosos atque blasphemos, qui putaturi essent ex hoc Legem fuisse reprehensam; moxque subiunxit: *Quid ergo dicemus? Lex peccatum est? Absit: sed peccatum non cognovi nisi per Legem. Nam* [654] *concupiscentiam nesciebam, nisi Lex diceret: Non concupisces. Occasione autem accepta peccatum per mandatum (113) operatum est in me omnem concupiscentiam. Sine Lege enim peccatum mortuum est. Ego autem vivebam aliquando sine Lege: adveniente autem mandato, peccatum revixit. Ego autem mortuus sum, et inventum est mihi mandatum quod erat in vitam, hoc esse in mortem. Peccatum enim occasione accepta per mandatum fefellit me, et per illud occidit. Itaque Lex quidem sancta, et mandatum sanctum et iustum et bonum. Quod ergo bonum est, mihi factum est mors? Absit, sed peccatum ut appareat peccatum, per bonum mihi operatum est mortem* (Rom 7,7-13). Ecce quid est *ministratio mortis;* ecce quid est *Littera occidit* (2 Cor 3,6); ecce quemadmodum *Lex non est peccatum;* et: *mandatum erat in vitam;* et *lex sancta, et manda-*

[25] *De div. quaest. ad Simplicianum,* 66; *Expositio quarumdam propositionum ex epist. ad Romanos,* 37-40; *Contra Faustum manich.,* 15,8; *Sermo,* 153.

la ley es santa y el precepto es santo y justo y bueno[26]. Y, sin embargo, porque el alma desobediente es muerta desde el mismo bien, cuando no ayuda la gracia de Dios, la ley se ha convertido en agente de la muerte en el Antiguo Testamento por la letra que mata, mientras que la gracia es hecha agente de la vida en el Nuevo Testamento por el espíritu que vivifica.

Sin embargo, lo que es *agente de la muerte y agente de la condenación.* Esto es, que *llegada la ocasión, el pecado provocó en mí por medio del precepto toda la concupiscencia.* Esto es, que *al llegar el mandato, revivió el pecado.* Esto es, que *descubrí que el mandato que era para la vida daba la muerte.* Esto es, que *llegada la ocasión el pecado por medio del mandato me engañó, y por él mata.* Esto es, que *la ley se coló para que abundase el delito.* Esto es, que *la ley provoca la ira.* Es decir, que *la fuerza del pecado es la ley.*

Realmente, la prohibición del pecado, en que consiste la ley, aumenta en realidad el deseo de pecar, el cual no se extingue sino por el deseo contrario de obrar rectamente, cuando *la fe obra por medio del amor.* En cambio, esto no lo da la letra que manda, sino el espíritu que ayuda. Luego no es la ley, sino la gracia. No el Antiguo Testamento, que *engendra para la esclavitud que es Agar,* sino el Nuevo Testamento, en el cual no son *los hijos de la esclava, sino los de la libre, con la libertad con que Cristo nos*

tum sanctum et iustum et bonum; et tamen quia de ipso bono interficitur inobœdiens anima, ubi Dei non adiuvat gratia, ministratio mortis facta est Lex in Veteri Testamento propter occidentem litteram; et ministratio vitæ facta est gratia in novo Testamento propter vivificantem spiritum. Quod est autem: *ministratio mortis et ministratio damnationis* (2 Cor 2,7.9), hoc est: *Occasione accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam,* hoc est: *Adveniente mandato peccatum revixit,* hoc est: *Inventum est mihi mandatum quod erat in vitam, hoc esse in mortem* (Rom 7,8-10), hoc est: *Occasione accepta peccatum per mandatum fefellit me, et per illud occidit* (ib., 11), hoc est: *Lex subintravit, ut abundaret delictum* (Rom 5,20), hoc est: *Lex iram operatur* (ib., 4,15), hoc est: *Virtus peccati Lex* (1 Cor 15,56). Prohibitio enim peccati quod est Lex, auget profecto desiderium peccandi: quod non exstinguitur, nisi contrario desiderio recte faciendi, ubi *fides per dilectionem operatur* (Gal 5,6). Hoc autem non præstat littera iubens, sed spiritus iuvans (cf. 2 Cor 3,6). non Lex ergo, sed gratia; non Vetus Testamentum *in servitutem generans, quod est Agar,* sed Novum in quo non sunt *ancillae filii, sed liberae,*

26 TERTULIANUS, *Adv Marcionem,* 5,13,12-15; S. AMBROSIUS, *De Iacob,* 1,4,13-16; S. HIERONYMUS, *Epist*, 121,8.

liberó. Y, sin embargo, la ley es santa, y en el mandato santo y justo y bueno. Por este mandato santo y justo y bueno, el pecado provoca toda concupiscencia en esos que no tienen el espíritu de Cristo.

El mismo Apóstol, demostrando que él fue tal cual en el Antiguo Testamento, también dice: *llegada la ocasión, el pecado, por medio del mandato, provocó en mí toda concupiscencia.* ¿Por medio de qué mandato sino por el que dice: *Yo no conocía la concupiscencia si la ley no dijese: No codiciarás?* ¿Es acaso malo no codiciar? Por el contrario, sumamente bueno. Luego la ley que dice esto es buena; pero donde no está el espíritu que vivifica, esa misma ley que dice lo bueno mata, porque es la fuerza del pecado, cuando por medio de ella provoca toda concupiscencia, excitando con la prohibición. Porque no se extingue a través de la letra que mata por temor del castigo, sino a través del espíritu que ayude por amor de la justicia. Por eso dice: *El pecado, para que aparezca pecado, le ha causado la muerte por medio del bien.* En efecto, no dice: por medio del mal, sino *por medio del bien.* ¡Que se despabilen aquí, si pueden, los que reprenden con ánimo ciego y furioso a la ley de Dios igual que a su ministro Moisés! Por eso, sin duda, es *agente de la muerte,* porque *el pecado ha causado la muerte por medio del bien.* Por eso es *agente de la condenación,* porque el pecado ha causado la condenación por medio del bien.

qua libertate Christus nos liberavit (ib., 4,24.31). Et tamen Lex sancta est, et mandatum sanctum et iustum et bonum. Per hoc mandatum sanctum et iustum et bonum, in his qui non habent *(114)* spiritum Christi operatur peccatum omnem concupiscentiam. Qualem se fuisse in Vetere Testamento etiam ipse Apostolus ostendens: *Occasione,* inquit, *accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam.* Per quod mandatum, nisi quod ait: *Concupiscentiam nesciebam, nisi Lex diceret. Non concupisces?* Numquid malum est non concupiscere? Immo maxime bonum. Bona est ergo Lex quæ hoc dicit, sed ubi non adest vivificans spiritus, hæc ipsa Lex quæ bonum dicit, occidit, quia peccati virtus est, cum per illam operatur omnem concupiscentiam, inflammando prohibitione; quod non exstinguitur per iubentem litteram timore pœnæ, sed [655] per iuvantem spiritum dilectione iustitiæ. Ideo ait: *Peccatum ut appareat peccatum, per bonum mihi operatum est mortem* (Rom 7,13). Non enim ait: Per malum, sed: *per bonum.* Hic evigilent, si possunt, qui Legem Dei atque eius ministrum Moysen cæco et furioso corde reprehendunt. Ideo quippe est ministratio mortis, quia peccatum per bonum operatum est mortem; ideo est ministratio damnationis, quia peccatum per bonum operatum est damnationem.

CAPITULO XXIX

LA CEGUERA DE LOS INCRÉDULOS

29. Pero no todos los que se llaman cristianos se transforman en Cristo, sino aquellos a quienes se les quita el velo que cubre en la lectura del Antiguo Testamento. En efecto, los que están en el Antiguo Testamento, porque se lo impide el velo, no entienden ni el Antiguo ni el Nuevo. En cambio, los que se transforman en Cristo, quitado el velo por medio del Nuevo, entienden tanto el Antiguo como el Nuevo. ¡Ojalá que también esos ciegos adversarios de la ley y los profetas se pasen de tal modo a Cristo que no se cuenten entre aquellos a quienes les está velado también el mismo Evangelio! [27] Cierto que el Apóstol dice que está velado entre esos que se pierden. *En los cuales el Dios de este mundo cegó las mentes de los incrédulos, para que no les brille la iluminación del Evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios.* En donde ese miserable quiere que se entienda que es malo el Dios de este mundo. Como si Moisés le hubiese servido a él en el Antiguo Testamento, con el pretexto de que eso lo ha dicho el Apóstol como si fuese necesario entender por Dios de este mundo al dios de los impíos, esto es, al diablo: *porque todos los dioses de los gentiles son demonios,* y, de cierto, muchísimos más al príncipe de los demonios. ¡Y no sería extraño, puesto que de algunos también se dice que su dios es el vientre! En efecto, lo dice el Apóstol:

29. Non autem omnes qui Christiani appellantur, ad Christum transeunt, sed quibus aufertur velamen, quod in lectione Veteris Testamenti manet. Qui enim sunt in Vetere Testamento, impediente velamine nec Vetus intellegunt, nec Novum: qui autem transeunt ad Christum, remoto velamine per Novum, intellegunt et Vetus et Novum (cf. 2 Cor 3,14-16). Utinam et isti cæci oppugnatores Legis et Prophetarum, sic transeant ad Christum, ut non sint in eis in quibus obvelatum est et ipsum Evangelium. In his enim qui pereunt, esse obvelatum ait Apostolus: *In quibus Deus saeculi huius excaecavit mentes infidelium, ut non fulgeat illuminatio Evangelii gloriae Christi, qui est imago Dei* (ib., 4,4). Ubi miser iste Deum sæculi huius vult intellegi malum: tanquam illi servierit Moyses in Vetere Testamento, quasi hoc Apostolus *(115)* dixerit. Ubi si necesse esset intellegi Deum sæculi huius, deum impiorum, hoc est, diabolum; *quoniam omnes dii gentium daemonia* (Ps 95,5), et utique multo maxime princeps dæmoniorum; non mirum esset, quandoquidem quorumdam deus etiam

[27] *De civitate Dei,* 17,7; *De utilitate credendi,* 3,9; *De catech. rudibus,* 4,8; *De spiritu et littera,* 17,30; *Contra Faustum manich.,* 6,9; 12,11; 19,9,14; 22,6; 32,9.

en quienes su dios es el vientre; y por eso el vientre no es dios. Del mismo modo, si se puede decir dios de este mundo al diablo, no por ello el diablo es dios. Como tampoco los demonios son dioses, aunque los dioses de los gentiles sean los demonios. Igualmente puede entenderse al siglo como sinónimo de malo, por lo cual dice el Apóstol: *Que os libre a vosotros del presente mundo maligno* [28]. Pero, como es bien claro, el segundo sentido: ¿qué necesidad hay de creer que aquí está significado el diablo y no más bien el Dios verdadero, justo y bueno, que es quien ha cegado las mentes de los incrédulos de este mundo: para que no se distinga aquí en los cuales *el Dios de este mundo,* y continúa: *cegó las mentes de los incrédulos;* sino más bien así: en *los cuales Dios,* y se añade: *cegó las mentes de los incrédulos de este siglo,* es decir, que cegó las mentes de los incrédulos de este mundo?

CAPITULO XXX

LOS JUICIOS DE DIOS SON INESCRUTABLES

8 30. Pero a ésos no les agrada que Dios ciegue las mentes de algunos. De hecho, no prestan atención a las palabras del Salvador, que dice: *Para un juicio he venido yo a este mundo: para que los que no ven, vean, y los que ven se queden ciegos.* Aquel, pues, que según la sentencia apostólica *se compadece de quien quiere y endurece a quien quiere,* sin duda alguna que ilumina al

venter est dictus; ait enim Apostolus: *quorum deus venter est* (Phil 3,19); nec ideo deus venter est. Ita si potest dici deus huius sæculi diabolus, non ideo diabolus deus est; quia nec dæmonia sunt dii, quamvis dii gentium sint dæmonia. Potest quippe sæculum in malo intellegi; unde dicit apostolus Petrus: *Eripite vos de praesenti saeculo maligno* (2 Petr 1,4). Sed cum alter pateat intellectus, quid necesse est hic diabolum putare significatum, ac non potius Deum verum, iustum et bonum, qui excæcaverit mentes infidelium sæculi huius, ut non hic distinguatur, *in quibus Deus saeculi huius,* ac deinde subinferatur, *excaecavit mentes infidelium* (2 Cor 4,4); sed ita potius, *in quibus Deus,* ac deinde subinferatur, *saeculi huius excaecavit mentes infidelium,* hoc est infidelium sæculi huius mentes excæcavit.

VIII. **30.** Sed istis non placet ut Deus bonus mentes excæcet aliquorum. Non enim attendunt Salvatoris verba dicentis: *In iudicium ego in hunc mundum veni, ut qui non vident, videant; et qui vident, caeci fiant* (Io 9,39). Ille igitur qui secundum apostolicam sententiam, *cuius vult miseretur, et quem vult obdurat* (Rom 9,18), procul dubio quem vult illumi-

[28] Gál 1,4; *Contra Faustum manich.,* 21,9.

que quiere y deja ciego al que quiere [29]. Pero no hay iniquidad alguna en Dios, a quien dice la Iglesia: *Te cantaré, Señor, la misericordia y el juicio.* Luego ilumina por la misericordia y ciega por el juicio ciertamente justísimo y ocultísimo. Cierto que *sus juicios son inescrutables.* A quien, sin embargo, se le dice: *Estás sentado sobre un trono, tú que juzgas la equidad.*

CAPITULO XXXI

LAS PROMESAS HECHAS A ABRAHÁN

31. A ese Dios sirvieron Moisés y los demás profetas, de quien el mismo Señor, sin duda alguna, afirma que son justos. Como quiera que los judíos, a quienes dice: *Edificáis los sepulcros de los profetas y adornáis los mausoleos de los justos,* construían sus sepulcros y adornaban sus mausoleos. Pero todos ellos, si bien según el orden natural [30] servían con las figuras del Antiguo Testamento, sin embargo, pertenecían por la gracia de Dios al Nuevo Testamento, aunque todavía no revelado, al que pertenecía ya Abrahán.

Como que de aquí ésos entenderían en consecuencia, si leyesen con el velo quitado, que el Evangelio no es enemigo de la ley, que fue dada por medio de Moisés, como no son enemigos entre sí Abrahán y el mismo Moisés, de quienes ciertamente ésos confie-

nat, et quem vult excæcat. Sed non est iniquitas apud Deum (cf. Rom 9,14), cui dicit Ecclesia: *Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine* (Ps 100,1). Illuminat ergo misericordia, excæcat iudicio, utique æquissimo, etsi occultissimo. *Inscruta(116)bilia* enim *sunt iudicia eius* (Rom 11,33). Cui tamen dicitur: *Sedisti super thro*[656]*num, qui iudicas aequitatem* (Ps 9,5).

31. Huic Deo servivit Moyses, ceterique Prophetæ, quos iustos sine dubio Dominus ipse testatur. Horum quippe Iudæi sepulcra construebant, et monumenta ornabant, quibus dicit: *Aedificatis sepulcra Prophetarum, et ornatis monumenta iustorum* (Mt 23,29). Sed illi omnes, etsi pro temporis dispensatione Veteris Testamenti ministrabant figuris, ad Novum tamen Testamentum, quamvis nondum revelatum, per gratiam Dei pertinebant, ad quod pertinebat Abraham. Hinc quippe isti, si remoto velamine legerent, intellegerent ita non esse inimicum Evangelium Legi quæ data est per Moysen, sicut inter se non sunt inimici Abraham et ipse Moyses: quos

[29] Cf. la iluminación en 1,11,15.
[30] *De vera religione,* 7,13; 10,9; 26,48

san también que dieron culto a Dios, aunque blasfemen de tal modo que niegan que él sea Dios. Y, no obstante, el Apóstol opone a la ley dada por Moisés las promesas que fueron dadas a Abrahán, porque significaban el Nuevo Testamento, de tal modo que los dos parecen enemigos entre sí.

Y ¿qué más dice a los Romanos? *Porque la promesa hecha a Abrahán y a su descendencia, de que sería el heredero del mundo, no lo fue por la ley, sino por la justicia de la fe. Si, en verdad, los que lo son por la ley son herederos, queda vaciada nuestra fe y sin contenido la promesa. Porque la ley provoca la ira. Y donde no hay ley, tampoco prevaricación.* Pongan atención de qué modo intenta ése desviar la disputa, como si fuese contra la ley, para lograr convencer que desde aquella primera promesa, que fue hecha a Abrahán, no son herederos por la ley todos los que son herederos de Dios, sino por la promesa. Igualmente dice a los Gálatas: *Hermanos, lo digo como hombre; sin embargo, nadie hace nulo o modifica un testamento humano debidamente otorgado. Las promesas se hicieron a Abrahán y a su descendencia. No dice a sus descendientes en plural, sino en singular: y a tu descendencia, que es Cristo. Pero quiero decir que el testamento confirmado por Dios no lo va a anular la ley, que fue dada cuatrocientos treinta años después, para dejar sin contenido la promesa. Porque si la herencia viene de la ley, ya no depende de la promesa. Ahora bien: Dios hizo la donación a Abrahán por medio*

utique et isti eumdem coluisse confitentur Deum, quamvis eum sic blasphement, ut eum Deum negent. Et tamen Apostolus promissiones, quæ factæ sunt Abrahæ, quia Novum Testamentum significabant, sic opponit Legi per Moysen datæ, ut hæc duo inter se inimica videantur. Quid enim aliud ad Romanos dicit? *Non enim per Legem promissio Abrahae aut semini eius, ut heres esset mundi, sed per iustitiam fidei. Si enim qui per Legem, heredes sunt; exinanita est fides, et evacuata est promissio. Lex enim iram operatur. Ubi enim Lex non est, nec praevaricatio* (cf. Rom 4,13-15; Gen 12,7). Attendant quemadmodum sic disputat, veluti contra Legem, ut ex priore illa quæ facta est ad Abraham promissione convincat, quod non sint heredes ex Lege quicumque sint heredes Dei, sed ex promissione. Itemque ad Galatas: *Fratres,* inquit, *secundum hominem dico; tamen hominis confirmatum testamentum nemo irritum facit, aut superordinat. Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius. Non dicit: Et seminibus, tanquam in multis, sed tanquam in uno: Et semini tuo, quod est Christus. Hoc autem dico, testamentum confirma(117)tum a Deo, quae post quadringentos et triginta annos facta est Lex, non infirmat ad evacuandam promissionem. Si enim ex Lege hereditas, iam non ex promissione. Abrahae autem per repromissionem donavit Deus. Quid ergo*

de la promesa. ¿Para qué, entonces, la ley? Fue dada por la transgresión, hasta que llegara el descendiente a quien le fue prometido. Ignoro si ésos, que calumnian sin entender, encuentran algo sacado del Evangelio o de las Escrituras apostólicas, que eso que, según parece, el Apóstol opone desde las mismas promesas que fueron hechas a Abrahán, les parezca a ellos enemigo y contrario a la misma ley. Luego si ésos han odiado la ley, ¡que al menos amen a Abrahán!

CAPITULO XXXII

El ejemplo de Abrahán

9 32. Pero tampoco les agrada esto. Puesto que hasta le echan en cara el crimen de fornicación al mismo padre de los pueblos, en quien vemos que las promesas hechas se cumplen ahora en todos los pueblos. En realidad, ese a quien respondo manifiesta sin duda alguna que él es de esos de quienes fue predicho según el Apóstol: *En cambio, el Espíritu dice manifiestamente que en los últimos tiempos algunos se apartarán de la fe, atendiendo a los espíritus seductores y a las enseñanzas de los demonios con la hipocresía de los mentirosos, teniendo su conciencia cauterizada y prohibiendo casarse.*

En efecto, no se halla que Abrahán se contaminó con adulterio alguno, porque amó a la esclava no con el peligro de la libido, sino que la tomó de su esposa, cuando su esposa hizo de su derecho lo

Lex? Transgressionis gratia proposita est, donec veniret semen cui promissum est (Gal 3,15-19). Nescio utrum isti qui Legem non intellegentes criminantur, inveniant aliquid ex Evangelio vel ex apostolicis Litteris, quod ita videatur eidem Legi adversum esse atque contrarium, quemadmodum hoc videtur, quod ex promissionibus quæ Abrahæ factæ sunt opponit Apostolus. Si ergo legem oderunt, Abraham diligant.

IX. 32. Sed nec hoc volunt. Nam et ipsi patri gentium, ad quem promissiones factas nunc in omnibus gentibus videmus impleri, crimen fornicationis obiciunt. Iste quippe procul dubio cui respondemus, ex illis se esse manifestat, de quibus prædictum est Apostolo dicente: *Spiritus autem manifeste dicit quia in novissimis temporibus recedent quidam a* [657] *fide, attendentes spiritibus seductoribus et doctrinis daemoniorum in hypocrisi mendaciloquorum, cauteriatam habentes conscientiam suam, prohibentes nubere* (1 Tim 4,1-3). Non enim reperitur Abraham aliquo se contaminasse adulterio, quoniam non lubrico libidinis amavit ancillam; sed ab uxore accepit, quanto uxor eius fecit de iure suo quod voluit, volens

que quiso, queriendo tener hijos de su marido, aunque desde un seno ajeno, donde ninguna causa de lujuria fue imaginada en absoluto, sino solamente la causa de engendrar.

Pero ése «le echa en cara a Abrahán, hasta en su senectud decrépita, un crimen de fornicación, ciertamente porque tomó otra esposa después de la muerte de Sara». En lo cual, aunque no se entendiese ningún sacramento de una realidad oculta, por eso sólo debió hacerlo Abrahán para que los herejes, a quienes ampara hasta el mismo Tertuliano, partidario suyo, no pensasen contra el Apóstol que después de la muerte de su esposa era un crimen volver a casarse [31].

Pero como a ése le parece que encuentra en los escritos apostólicos qué decir contrario a la ley dada por medio de Moisés o contra el Antiguo Testamento, que encuentre también contra Abrahán algo que parezca darlo a entender de los mismos libros evangélicos. No lo encontrará en absoluto.

Dondequiera que Abrahán es nombrado en los libros del Nuevo Testamento, lo es con el debido honor, de tal modo que el mismo Señor decía a los judíos: *Si sois hijos de Abrahán, haced las obras de Abrahán.* Y por eso, ese que blasfema de Abrahán, en realidad blasfema de Cristo, que es quien manifiesta tal testimonio de Abrahán.

habere filios de marito suo, quamvis ex utero alieno (cf. Gen 16,2-4), ubi nulla omnino lasciviendi, sed sola cogitata est causa generandi. Iste autem Abrahæ, etiam usque ad decrepitam senectutem, fornicationis obicit crimen profecto quia et post mortem Saræ alteram duxit (cf. 25,1). Ubi etsi nullum intellegeretur rei abditæ sacramentum, propter hoc solum id facere debuit Abraham, ne putarent hæretici adversus Apostolum, quibus etiam Tertullianus astipulator assistit, post uxoris mortem, crimen esse ducere uxorem. Sed sicut sibi iste videtur invenire *(118)* in apostolicis Litteris, quæ dicat contra Legem per Moysem datam, vel contra Testamentum Vetus; inveniat et aliquid adversum Abraham, quod ex evangelicis Litteris sonare videatur: omnino non inveniet. Ubicumque ille nominatur in libris Testamenti Novi, cum honore debito nominatur, ita ut Iudæis diceret ipse Dominus: *Si filii Abrahae estis, facta Abrahae facite* (Io 8,39). Ac per hoc iste qui blasphemat Abraham, Christum profecto blasphemat, qui tale testimonium perhibet Abrahæ.

31 Tertulianus, *De exhortatione castitatis,* passim; S. Aug. *De haeresibus,* 86; *De bono viduitatis,* 4,6-5,7; *De bono coniugali,* 33,34; *De nuptiis et concupiscencia,* 1,8,9; *De civitate Dei,* 16,25; *Contra Faustum manich.,* 22,32; *In Heptateuchum,* 1,70.

CAPITULO XXXIII

La quinta persona

33. Pero que diga, si puede, ¿a qué persona de aquellas cinco[32] se refería el Apóstol cuando predicaba así de Abrahán? Porque, si para esos que estaban sin ley hizo como si él mismo estuviese también sin ley, aquellos no habían conocido a Abrahán. Luego debió encontrar algún príncipe, ya de romanos o de griegos, o alguno de los filósofos a quien predicar con tales palabras, para que conviniese con ellos, como a ése le pete, al fingir que él era tal cuales eran ellos mismos. Ni ignoro que Abrahán, como padre extranjero del pueblo hebreo, era muy ajeno a sus costumbres, a sus ritos, a su parentesco. Pero si para los judíos se hizo como judío, y para los que estaban bajo la ley como si él mismo fuese tambien bajo la ley, ¿para qué decía que no son herederos desde la ley?; ¿para qué decía: *la ley provoca la ira?;* para qué decía: *la ley fue puesta por la prevaricación?* Lo cual no podrían aceptarlo con ánimo pacífico los que se gloriaban en la ley. Porque, si como enfermo hablaba a los enfermos, y de ese modo los alimentaba, engañando para agradar a los falaces, ¿por qué dejaba fuera de las sombras antiguas a esos entre quienes descansaban los enfermos, de modo que dijese: *Mirad, yo, Pablo, os digo que si sois circuncidados, Cristo no os aprovechará de nada*? Pero si en

33. Sed dicat, si potest, quam personam illarum quinque gerebat Apostolus, cum sic prædicaret Abraham? Si enim eis qui sine Lege fuerant, factus erat quasi esset et ipse sine Lege, illi Abraham non noverant. Ergo aliquem principem, sive Romanorum, sive Græcorum, sive aliquem philosophorum debuit invenire quem talibus prædicaret; ut eis, sicut huic placet, talem se quales ipsi erant fingendo, congrueret: non Abraham nescio quem alienigenam patrem gentis Hebrææ, longe ab eorum moribus, longe ab eorum ritibus, longe ab eorum cognationibus alienum. Si autem Iudæis tanquam factus erat, aut eis qui sub Lege erant tanquam esset et ipse sub Lege, utquid dicebat non esse hæredes ex Lege? utquid dicebat: *Lex iram operatur?* (Rom 4,15) utquid dicebat: *Lex praevaricationis gratia posita est?* (Gal 3,19), quod æquo animo ferre non possent qui gloriabantur in Lege. Quod si ut infirmus loquebantur infirmis (cf. 1 Cor 9,22), et sic eos, ut fallacibus placet, fallendo lactabat, cur eos ab umbris veteribus, in quibus infirmi quiescebant, sic proturbabat, ut diceret: *Ecce ego Paulus dico vobis, quia si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit?* (Gal 5,2). Si

[32] Cf. 2,2,3.

aquella persona quinta hablaba la Sabiduría a los profetas cuales cree ése que son los únicamente dignos a quienes no engaña el Apóstol, ¿por qué al contrario quiere él mismo ser perfecto para blasfemar de Abrahán, a quien el Apóstol alaba así a los perfectos, sobre todo en aquellos dos hijos suyos, el uno de la esclava, el otro de la libre? Si el Antiguo Testamento le desagrada con Ismael, que el Nuevo Testamento le agrade con Isaac[33].

CAPITULO XXXIV

La cátedra de la pestilencia

34. ¿Acaso también contra el Apóstol va a plantar *la cátedra de la pestilencia* y a disputar sobre la cualidad de las figuras, diciendo que él no debió tomar de las cosas torpes las figuras de las cosas honestas? Porque a ése le parece cosa torpe hasta la relación conyugal con la misma Sara, de quien el Doctor de las Gentes afirma que significa nuestra madre libre, la Jerusalén eterna[34], aunque ¡ese doctor de los pestilentes ponga delante las arrugas de las narices y de la frente y se horrorice con rostro encrespado de esa parábola!, y mucho más amplia y desdeñosamente cuando oye que el mismo Doctor de las Gentes, a lo que está escrito del varón y la mujer: *Serán dos en una sola carne,* añade y dice: *Este sacramento es grande, y lo digo yo en Cristo y en la Iglesia.* ¿No es así

autem in illa persona quinta perfectis sapientiam loquebatur, quales solos iste dignos putat *(119)* quos non fallat Apostolus; quare a contrario vult esse ipse perfectus, ut blasphemet Abraham, quem sic perfectis laudat Apostolus, maxime in illis duobus filiis eius, [658] uno de ancilla, alio de libera? (cf. Gal 4,22-28). Si displicet illi cum Ismaele Testamentum Vetus, cum Isaac placeat Testamentum Novum.

34. An et contra Apostolum propositurus est cathedram pestilentiæ (cf. Ps 1,1), et disputaturus de qualitate figurarum, atque dicturus non eum debuisse figuras rerum honestarum de rebus turpibus ducere? Res enim turpis huic videtur, etiam cum ipsa Sara concubitus coniugalis, quam liberam matrem nostram æternam Ierusalem significare testatur Doctor Gentium (cf. Gal 4,26-28), quamvis narium rugas et frontis obducat, et crispato vultu hanc parabolam exhorreat doctor pestilentium: et multo amplius et aspernabilius, quando audit eumdem Gentium doctorem, quod scriptum est de masculo et femina: *Erunt duo in carne una;* addere et dicere: *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia*

[33] *De civitate Dei,* 16,31.
[34] Ibid., 17,3.

como debían ser conocidos los sacramentos de tan alta realidad, es decir, los signos sagrados, siendo honestos tanto en su contenido como respetuosos en las palabras; no debieron ser conocidos ni declarados deshonestos, pero que el bienaventurado Apóstol ignoraba? ¡Qué ése se vaya claramente detrás de sus compañeros semejantes, que dijeron: *Duro es este sermón, ¿quién lo puede escuchar?!* Nosotros, en cambio, escuchemos y entendamos los dos Testamentos en los dos hijos de Abrahán y en las dos mujeres fecundadas por su unión. Reconocemos sin obscenidad alguna a Cristo y a la Iglesia como a los dos en una sola carne, aunque ésos no lo admitan. Aceptamos con fidelidad de corazón y de boca como Mediador de Dios y de los hombres al Hombre-Cristo Jesús, que nos da su carne para comer y su sangre para beber, aunque le parezca más horrible comer carne humana para matar y beber sangre humana que el derramarla.

Además, escuchemos no con desdén, sino con sabiduría, que esa exposición en todas las Santas Escrituras está tomada según la sana regla de la fe, cuando se expone algo dicho o hecho figuradamente, de cualesquiera cosas y palabras que están contenidas en las páginas sagradas. Y dejemos a ése, que parlotea tonterías, y que, sin saber lo que habla, trata, si así puede decirse, con cierta pericia inexperta de la cualidad de las figuras. El cual, al decir que algo debe estar significado por medio de las cosas convenientes no contrarias, puede decir vanidosamente que Dios conviene que

(Eph 5,31-32). Itane vero ubi essent cognoscenda tantæ rei sacramenta, id est, sacra signa, et in re pudenda, atque in eis verbis quibus verecundia debetur, cognosci non debuisse nec dici, homo iste sciebat, et beatus Apostolus nesciebat? Eat plane iste retro cum suis similibus sociis, qui dixerunt: *Durus est hic sermo; quis eum potest audire?* (Io 6,61). Nos autem audiamus, et intellegamus duo Testamenta in duobus filiis Abrahæ, duabusque mulieribus eius commixtione fetatis, sicut duos in carne una, Christum et Ecclesiam, istis nolentibus, sine ulla obscenitate cognoscimus, sicut mediatorem Dei et hominum hominem Christum Iesum (cf. 1 Tim 2,5), carnem suam nobis manducandam bibendum*(120)*que sanguinem dantem, fideli corde atque ore suscipimus (cf. Io 6,53-58); quamvis horribilius videatur humanam carnem manducare quam perimere, et humanum sanguinem potare quam fundere: atque in omnibus sanctis Scripturis, secundum sanæ fidei regulam figurate dictum vel factum si quid exponitur, de quibuslibet rebus et verbis quæ sacris paginis continentur, expositio illa ducatur, non aspernanter, sed sapienter audiamus; et relinquamus istum inania garrientem, et nesciendo quid loquatur, quadam, si dici potest, imperita peritia de figurarum qualitate tractantem. Qui cum dicit rebus congruis non contrariis aliquid esse significandum, potest vanus dicere, sem-

siempre sea escrito con oro bruñido y nunca con tinta negra, porque *Dios es Luz y en El no hay tinieblas.*

En efecto, es un hombre el que piensa que el Apóstol, para congraciarse con los débiles e imperfectos, dijo muchas cosas falsas y reprobables, porque a través de sus cartas se ve, por los testimonios que trae de la ley y los profetas, con cuánta veneración acepta esas Escrituras.

Tampoco piensa que con tan perverso sentido se puede llegar a defender aun aquello que en los antiguos libros de Dios escandaliza al inmundo e impío, como si fuera piadoso y limpio. Ciertamente, si alguno igual que él le dice: Esas cosas que te molestan en la ley y en los profetas son falsas, pero por los débiles e imperfectos el Espíritu Santo ha querido que se pongan así, no sabrá qué responder a su compañero impostor. Porque queda convencido por una regla falsa, pero que es la suya. ¡Así se yugula, con su propia espada, por mano no de un sabio y docto, sino de un necio y zafio como es él! [35]

CAPITULO XXXV

LA SERIE DE CUESTIONES EXPUESTAS

10 35. Sin duda que después de esas sacrílegas fanfarronerías del hombre sacrílego e impostor, a las cuales creo que he respondido suficientemente; esto es: sobre el principio del Génesis, so-

per Deum lucido auro, nunquam nigro atramento scribi (cf. 2 Cor 3,3) oportere: quoniam *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae* (1 Io 1,5). Homo est enim, qui putat Apostolum, ut congrueret infirmis et imperfectis, multa falsa et improbanda dixisse, quia testimoniis quæ de Lege ac Prophetis ponit, quam venerabiliter Scripturas illas accipiat per Epistolas eius apparet. Nec cogitat tan perverso sensu posse defendi etiam illa quæ in veteribus Dei Libris immundus atque impius quasi pius et mundus horre[659]scit. Nam si ei quispiam dicat similis eius: Ea quæ te offendunt in Lege ac Prophetis falsa sunt, sed propter infirmos et imperfectos sic ea Spiritus sanctus poni voluit: quid pari suo vano contra hoc [a] respondeat non habebit. Convincitur enim regula falsa, sed sua; nec sapientis ac docti, sed stulti, sicut ipse est, atque ineruditi manu, suo tamen gladio iugulatur.

X. **35.** Post hæc sane sacrilegi et vani hominis sacrilega vaniloquia, quibus me respondisse sufficienter exitismo: hoc est, de initio Geneseos;

[35] TERENTIUS, *Adelphoe*, 958.

a] contra hoc *omitt.* CCL.

bre la naturaleza de la luz, sobre el día o el sol, sobre la causa de la formación del hombre, sobre el pecado de Adán, sobre la naturaleza del hombre, sobre la seducción de la serpiente, sobre el castigo en el hombre y sobre el árbol de la vida, sobre el arrepentimiento de Dios, sobre el diluvio, sobre el arco iris en las nubes, sobre el endurecimiento del corazón del faraón [36], sobre el espíritu de la mentira según el profetas Miqueas, sobre el testimonio del profeta Isaías según aquello: *Hijos engendré y exalté,* a los cuales dice de nuevo: *Hijos malvados, semilla pésima.* Y lo que igualmente está escrito en él: *Yo soy Dios, que hace los bienes y crea los males;* sobre el exterminio del pueblo mandado [37] a Moisés, sobre la maldición que le parece una torpeza, sobre la que él juzga descarada y manifiesta crueldad de Dios, sobre el celo que juzga malicioso a favor del rey David, por lo que está escrito: *Me pesa de haber hecho rey a Saúl;* sobre el espíritu de Moisés, cuyas Escrituras cree que el Apóstol las ha llamado fábulas de viejas; sobre la cualidad de las figuras, sobre Abrahán, sobre los hijos del sacerdote Helí, sobre los sacrificios, que ése cree que se ofrecen sólo a los demonios; sobre los profetas de Dios, quienes ése piensa que no existieron antes de la venida de Cristo; sobre lo que se dice en la ley que la sangre es el alma; sobre Dios a quien sirvió Moisés, y al que ése cree que no fue el Dios verdadero; sobre la

de lucis fabrica; de die vel sole; de causa *(121)* constituendi hominem: de peccato Adæ; de fabrica hominis; de persuasu serpentis; de maledicto in homine, et de vitæ arbore; de pænitentia Dei; de diluvio; de arcu in nubibus; de induratione cordis Pharaonis; de spiritu mendacii secundum Michæam prophetam; de testimonio Isaiæ prophetæ, propter quod ait: *Filios genui et exaltavi;* quibus rursum dicit: *Filii scelesti, semen pessimum* (Is 1,2.4); et quod item apud eum scriptum esse dixit: *Ego sum Deus faciens bona et creans mala* (Is 45,7), de perditione populi, mandato Moysi; de maledicto quod turpe existimat; de Dei, quam putat, confessa crudelitate; de studio quod putat malitiæ, iuxta David regem; de eo quod scriptum est: *Paenitet me quod constituerim Saül in regem* (1 Reg 15,11), de spiritu Moysi, cuius Scripturas putat dixisse Apostolum fabulas aniles; de qualitate figurarum; de Abraham; de filiis Heli sacerdotis; de sacrificiis, quæ putat non nisi dæmonibus exhiberi; de Prophetis Dei, quos putat ante adventum Domini non fuisse; de eo quod in Lege positum est, sanguinem esse animam; de Deo cui Moyses servivit, quem putat Deum verum non fuisse; de

[36] *De div. quaest. ad Simpl.*, 2,6. Cf. 1,16,28; *De div. quaestion,* 83,53,2; *Contra Iulianum,* 5,3,13; 5,4,14; *Contra secundam Iuliani responsionem opus imperfectum,* 4,34; *Enarrat. in Psal.* 77,28.

[37] Parece más apropiado «mandata Moysi», según algunos Códices, como el V, y el texto del Ex 32,27

diversidad de personas a quienes cree que el Apóstol ha enseñado con mentira.

Todo eso lo he expuesto no por el orden que está en cada libro, sino como ha ido exigiendo el orden coherente de nuestra discusión.

CAPITULO XXXVI

EL DISCERNIMIENTO DE LOS ESPÍRITUS

11 36. Además de todas esas cuestiones ha puesto un título que dice así: «El discernimiento de los espíritus de la malignidad y de la bondad». Y ha comenzado a alabar a Cristo con breves y repetidas sentencias contrarias entre sí y a acusar al Dios de la ley de ese modo, como exhortando, por así decirlo, a quien ése escribía: «Por lo cual, pues, hermano —le dice—, apartándonos de la iniquidad del error pasado, busquemos a Cristo verdadero y sumo Dios, y no al príncipe de este siglo y creador del mundo, en donde se nos ha dicho muchísimas veces que somos peregrinos. Busquemos, repito, a aquel Dios piadoso y manso, que para demostrarnos que somos de su parentela nos ha llamado luz del mundo. No a aquel Dios que, asignándonos un origen terrenal, según las escrituras judaicas, nos ha endilgado nuestro fin en la tierra. Miremos a aquel que, al llamarnos hermanos, nos ha invitado a estar alerta y a saborear las cosas divinas». Y de esta guisa ha tramado muchas cosas más.

varietate personarum, in quibus putat Apostolum locutum esse fallaciter. Quæ omnia non hoc ordine persecutus sum, qui est in libro eius; sed sicut nostræ disputationis sibimet connexa series postulavit.

XI. 36. Post hæc ergo omnia titulum posuit, ita se habentem: «Discretio spirituum malignitatis et bonitatis». Et cœpit contrariis inter se brevibus crebrisque sententiis laudare Christum, et accusare Legis Deum, hoc modo, velut eum ad quem *(122)* scribebat exhortans: «Quare igitur, frater, inquit, recedentes ab iniquitate præteriti erroris, intendamus Christum verum ac summum Deum, non huius sæculi principem et mundi factorem, in quo nos peregrinari sæpissime declaratum est. Intendamus, inquam, illum pium ac mitem, qui nos suæ cognationis ostendens, mundi lumen vocavit: non illum qui secundum scripturas Iudaicas terrenum nobis initium assignans, in terra nobis finem indixit. Intendamus illum [a] qui nos fratres apellans, vigilare ac divina sapere persuasit: non illum qui nec dignoscentiæ quidem sensum habere permisit». Atque hoc modo cetera multa contexuit.

a) intendamus illum *omitt.* CCL.

CAPITULO XXXVII

APÓSTROFE FINAL

37. A ese pasaje de su libro he juzgado que debía responder para exhortaros también yo que: Contemplemos a Cristo verdadero y sumo Dios, Hijo único del verdadero y sumo Dios, que no es el príncipe maligno de este libro, sino en todo caso el Creador del mundo, esto es: el autor del cielo y de la tierra, el cual nos manda que vivamos en la presente mortalidad la vida temporal como peregrinos. Contemplémosle, repito, a El misericordioso y manso, que nos ha hecho hermanos suyos por gracia, no por naturaleza. El es, en efecto, y no otro, como ése cree, quien nos dio según las Escrituras un cuerpo terreno y un alma espiritual, creando a los dos y sin engendrar algo de ellos. Quien nos mandó e hizo para estar alerta y saborear las cosas divinas. Realmente El es y no otro, como ése opina, quien nos ha avisado para que no experimentemos el discernimiento del bien y del mal, pecando. Quien, llamándonos a la inmortalidad, nos ha prometido el reino celestial.

El es también, no otro, como ése cree, quien después del pecado nos expulsó como reos de la felicidad de la vida eterna y nos ha castigado con el trabajo terreno. Quien, no como ése dice, nos ordenó no ignorar nada, sino que nos mandó conocer las cosas útiles. Ni, como ése piensa y falsea, condenó en nosotros la ciencia que se logra saboreando la justicia, sino la que se alcanza con la experiencia del pecado. El es quien se ha compadecido de no-

37. Cui loco libri eius ita respondendum putavi, ut etiam ego vos exhortarer: Intendamus Christum verum et summum Deum, veri et summi Dei unicum [660] Filium, non huius sæculi malignum principem, sed tamen mundi, hoc est, cæli terræque factorem, qui nos tanquam peregrinos vitam temporalem in hac agere mortalitate præcepit (cf. Hebr 11,13). Intendamus, inquam, illum misericordem ac mitem, qui nos fratres suos fecit gratia (cf. Hebr 2,11), non natura. Ipse est enim non alius, sicut hic putat, qui secundum Scripturas terrenum nobis corpus, animam vero flatu dedit, utrumque faciens, non eorum aliquid gignens. Qui nos vigilare ac divina sapere iussit et fecit. Ipse est enim, non alius, sicut hic putat, qui dignoscentiam boni ac mali ne peccando experiremur, admonuit. Qui nos ad immortalitatem vocans, cælestia nobis regna promisit (cf. 1 Cor 5,47-49). Ipse est enim, non alius, sicut hic putat, qui nos post peccatum reos, ab æternæ vitæ felicitate secrevit, et terreno labore punivit (cf. Gen 3,17.22-23). Qui nos, non sicut iste dicit, nihil ignorare, sed utilia scire præcepit: nec sicut iste sentit atque a veritate dissentit, scientiam damnavit in nobis, quæ fit sapiendo iustitiam, sed quæ fit experiendo peccatum. Qui nos

sotros, porque moríamos en el error. En efecto, El es, y no otro, como ése piensa, quien nos condenó a morir, no desde que comenzamos a conocer la sabiduría que ése dice, sino desde que delinquimos. Quien nos exhorta a menospreciar nuestras propias riquezas, mejor aún, a esconderlas en lugar más seguro; siendo El, y no otro, como ése opina, quien, manifestándose no sólo Señor de las cosas celestes, sino también de las cosas terrenas, o bien mandó, o permitió a los suyos, a quien convenía eso temporalmente, quitar y retener las cosas que poseían los impíos que habían de ser castigados con la expoliación. El es quien perdona los delitos a los pecadores convertidos, siendo El, y no otro, como ése opina, el que da a los perversos lo que se merecen hasta la tercera y cuarta generación; El es quien perdona los pecados, no de todos indistintamente, como ése dice, sino de aquellos a los que ha conocido de antemano ya predestinados.

El es, en cambio, y no otro, como ése juzga, el que ha castigado con muertes no espirituales, sino corporales, los delitos de algunos, para provocar un dolor punitivo del alma, y aun el mayor terror de aquellos que no los habían cometido, a fin de que su condición de mortales, por la que poco después tendrían que morir, sirviese también de ese modo a la providencia de Dios y redundase en provecho de la disciplina [38].

El es quien no nos prohibió irritarnos de una manera absoluta, puesto que también El se irritó cuando fue oportuno, sino que

(123) quod errore moriebamur miseratus est. Ipse est enim, non alius, sicut hic putat, qui nos morti, non ex quo sapere cœpimus, quod iste ait, sed ex quo deliquimus, destinavit (cf. 1 Cor 4,9). Qui nos proprias facultates hortatur spernere, immo vero loco tutiore recondere (cf. Mt 6,19-20), cum ipse sit, non alius, ut hic putat, qui se non tantum cælestium, verum etiam terrenorum Dominum ostendens, ea quæ impii possidebant, exspoliatione plectendi, suos, quibus hoc pro tempore congruebat, auferre atque habere, sive iussit, sive permisit (cf. Mt 21,43). Qui donat delicta conversis: cum ipse sit, non alius, ut hic putat, qui in tertiam et quartam progeniem (cf. Ex 20,5) retribuit digna perversis. Qui non omnium, sicut iste ait, sed eorum quos ante præscivit et prædestinavit, delicta dimittit (cf. Rom 8,29,30). Ipse est autem, non alius, sicut hic putat, qui delicta quorumdam, ad pœnalem animi dolorem terroremque maiorem, etiam illorum qui ea non admiserant, non spiritualibus, sed corporalibus mortibus vindicavit, ut condicio mortalium qua fuerant post paululum morituri, etiam isto modo serviret Dei providentiæ, et in usum cederet disciplinæ. Qui nos non in totum irasci prohibuit, quandoquidem et ipse iratus est ubi oportuit, sed irasci et non peccare præcepit (cf. Ps 4,5; Eph 4,26). Ipse est autem, non

38 REIMBALDUS LEODIENSIS, *Itineraria*, 3,17-22.

mandó irritarse y no pecar. El es, por otra parte, y no otro, quien no busca las causas para vengarse, como ése afirma, sino que avisa las causas que deben ser vengadas, puesto que El ya las conoce. El es quien nos ha recomendado que no juzguemos nunca, para que, como podemos ser engañados, estemos lejos de jurar con perjurio. También es El, y no otro, como ése opina, quien ha afirmado hasta con juramento la verdad de su palabra para reprender a los incrédulos cuando creyó que era necesario. Y como el hombre, cuando jura, pone a Dios por testigo, así Dios se pone a sí mismo como testigo. El es quien nos mandó ser leales a la palabra veraz. Verdaderamente que es El, y no otro, como ése opina, no quien ha mudado su voluntad, según ese blasfemo, sino quien ha mudado las cosas que ha querido sin mudar su voluntad. El es quien nos ha enseñado el camino de la verdad. Pues El es también el Dios de los profetas, que jamás engaña a los suyos con falsas promesas, como ése calumnia.

El es quien nos mandó ser irreprensibles, porque El es también el Dios de los profetas, que jamás, como ése acusa, tiene que reprocharse nada a Sí mismo ni tiene que arrepentirse de algo como el hombre; sino que conoce ya desde la eternidad los cambios de las cosas futuras que El ha de cambiar sin mutación alguna de Sí, al modo como lo predijo a los hombres con palabra humana.

El es quien nos recomendó también en el Evangelio que había que temer la ira de Dios. El es, en verdad, también el Dios de los profetas, quien con el nombre de ira o indignación designó no la

alius, non qui vindicandi causas, sicut iste affirmat, inquirit; sed vindicandas causas, quando ipse novit, advertit. Qui nos, ne quando iuraremus, monuit: ut quoniam falli possumus, longe simus a periurio non iurando (cf. Mt 5,33-34; Eccli 23,9). Ipse est autem, non alius, ut hic putat, qui suæ sententiæ veritatem ad incredulos increpandos, ubi *(124)* opus esse iudicavit, etiam iurando firmavit (cf. Hebr 3,18). Sicut autem homo iurans adhibet testem Deum, ita se ipsum Deus. Qui nos in fide verbi veri stare iussit (cf. Io 8,31-32). Ipse est enim, non alius, sicut hic putat, non qui voluntatem suam, sicut iste blasphemat, sed qui res quas voluit, non mutata voluntate mutavit (cf. Dan 2,21). Qui nos viam veritatis docuit (cf. Io 14,16-17). Ipse est enim et Deus Pro[661]phetarum, qui nunquam, sicut iste calumniatur, falsis promissionibus suos decipit. Qui nos irreprehensibiles esse mandavit (cf. Col 1,22). Ipse est enim et Deus Prophetarum, qui nunquam, sicut iste criminatur, se ipse reprehendit, nec eum sicut hominem quidquam pænituit (cf. 1 Reg 15,29): sed rerum futurarum mutationem, quas se mutaturum sine ulla sui mutatione ab æternitate præscivit, velut humana hominibus locutione prædixit (cf. 1 Cor 15,50-52). Qui nobis iram Dei metuendam et in Evangelio commendavit. Ipse est enim et Prophetarum

perturbación de su alma, sino la venganza justa y severa. El es quien no quiso que uno ofenda a otro, sea como sea, sino injuriando; El es, en verdad, también el Dios de los profetas, quien para un mayor bien o castigó o atemorizó a los que quiso, ya por medio de hombres, ya por medio de ángeles santos, y hasta con las muertes temporales de los cuerpos. El es quien enseñó que no había que mirar a una mujer para desearla. El es, en verdad, quien dijo también en la ley: *No codiciarás;* ni, como ése acusa, recomendó a cada uno casarse hasta siete veces, sino que permitió los matrimonios castos para la propagación. En cambio, El no sólo no hizo a los padres maridos de sus hijas, sino que hasta les prohibió que lo hiciesen, como los demás incestos. El es quien nos ha enseñado que nosotros, según la renovación interior de la mente en el espíritu, no somos ya ni hombres ni mujeres; y nos prometió que seríamos con El como los ángeles eternamente [39]. El es, en verdad, también el Dios de los profetas, el que unió al varón y a la mujer en castidad nupcial para propagar la estirpe, y declaró que son lícitas las segundas nupcias, que están permitidas también en el Nuevo Testamento. Sí mandó que las mujeres de los hermanos, una vez muertos y sin hijos, se uniesen en matrimonio para avivar la descendencia del difunto, no por lujuria, sino por piedad; en

Deus, qui non sui animi perturbationem, sed iustam severamque vindictam, iræ vel indignationis nomine (cf. Ps 47,49) nuncupavit. Qui alterum ab altero non utcumque lædi, sed iniuria lædi noluit (cf. Ps 102,6). Ipse est enim et Prophetarum Deus, qui sive per homines, sive per Angelos sanctos, etiam temporalibus corporum mortibus, quos voluit, utiliter aut multavit, aut terruit (cf. Ex 12,23, etc.). Qui docuit ad concupiscendum non videndam esse mulierem (cf. Mt 5,28). Ipse est enim qui et in Lege dixit: *Non concupisces* (Ex 20,17); nec, sicut iste criminatur, indixit septenas singulis nuptias, sed propagandi causa connubia casta (cf. Hebr 13,14) permisit. Patres autem filiarum maritos non solum ipse non fecit; verum etiam ne fieret, sicut alia incesta, prohibuit (cf. Lev 8,6ss; Gen 19,31ss). Qui nos secundum interiorem renovationem in spiritu mentis, *(125)* nec masculos in se, nec feminas esse docuit (cf. Gal 3,28); et sicut Angelos in æternum secum futuros esse promisit (cf. Mt 22,30; Mc 12,25; Lc 20,36). Ipse est enim et Prophetarum Deus, qui masculum et feminam propagandi generis causa nuptiali castitate coniunxit (cf. Gen 1,28); et secundas nuptias, quæ in Novo quoque Testamento permittuntur, licitas esse monstravit (cf. 1 Cor 7,39). Uxores autem fratrum, sed sine filiis defunctorum, ad excitandam defuncti posteritatem, non libidinis, sed pietatis affectu, in matrimonium sibi copulare præcepit (cf. Deut 25,5-6; Mc 12,19): patres vero

39 *De vera religione,* 27,50; 55;110; *De civitate Dei,* 22,29; *In ev. Io.,* 23,5.

cambio, prohibió terminantemente que los padres se casasen con sus hijas.

El es quien nos mandó pisotear espiritualmente toda clase de serpientes. El es en verdad también el Dios de los profetas, quien para manifestar al pueblo incrédulo los pecados, con cuyo veneno morían invisiblemente, mandó serpientes visibles para que fuesen amonestados; y por aquella plaga punitiva quiso significar en figura las muertes de las almas con las muertes de los cuerpos. El es quien dijo: *Dad limosna, y así lo tendréis limpio todo.* El es, en verdad, también el Dios de los profetas, quien nos ha mandado todo eso por medio de los profetas. Ni quiso que se le inmolasen los hijos primogénitos de los hombres, sino que se le consagrasen, significando al primogénito de entre los muertos, en quien convenía que todos se librasen de la muerte perpetua.

El es quien antepuso los alimentos incorruptibles a los corruptibles. El es, en verdad, también el Dios de los profetas, que quiso que precediesen como figuras de las cosas futuras los sacrificios que no necesitó para significar el verdadero sacrificio. El es, en verdad, también el Dios de los profetas, que tomó venganza con la severidad de la disciplina de los sacrilegios que se cometían mediante las muertes de los cuerpos, mucho más benignas que los suplicios eternos de los infiernos. El es quien mandó no que se condenasen las riquezas terrenas, como ése dice, sino que antepuso las espirituales y celestes. El es, en verdad, también el Dios de los profetas, quien hace a algunos ricos, dándoles benignísima-

filiarum coniugiis misceri omnino prohibuit (cf. Lev 18,6). Qui nos super omne genus serpentum calcare spiritualiter iussit (cf. Lc 10,19). Ipse est enim et Prophetarum Deus, qui populo infideli ad significanda peccata, quorum veneno invisibiliter moriebantur, visibiles serpentes quibus admonerentur, immisit (cf. Num 21,6-7); et plaga emendatoria mortes animarum, mortibus corporum figuravit. Qui dixit: *Date eleemosynam; et ecce omnia munda sunt vobis* (Lc 11,41). Ipse est enim et Prophetarum Deus, qui talia etiam Prophetarum voce mundavit. Nec sibi voluit primogenitos hominum filios immolari (cf. Ex 13,13; Num 18,15), sed consecrari: significans primogenitum a mortuis (cf. Col 1,18), in quo oportebat omnes a morte perpetua liberari (cf. Rom 8,2). Qui corruptibilibus cibis incorruptibiles anteposuit (cf. Io 6,48). Ipse est enim et Prophetarum Deus, qui sacrificia quibus non indiguit, ad significandum verum sacrificium, in umbris futurorum præcedere voluit (cf. Col 2,17; Hebr 10,1); et disciplinæ severitate mortibus corporum, longe mitioribus quam sunt æterna supplicia gehennarum, perpetrata sacrilegia vindicavit. *(126)* Qui terrenas divitias, non sicut iste dicit, damnari iussit, sed spirituales cælestesque præposuit (cf. Mt 6,19-20). Ipse est enim et Prophetarum Deus, qui facit et divites

mente y a la vez justísimamente, y a otros los hace pobres no dando o quitando.

El es quien nos mandó orar por los enemigos. Es, en verdad, también el Dios de los profetas, quien no solamente quiso que los hijos nunca le fuesen inmolados por las manos de sus padres, como ése acusa, sino que además estableció en la ley que eso no se hiciese. El es quien, sin acepción de personas, ordenó que se había de hacer el bien de todos. El es, en verdad, también el Dios de los profetas, que cuando mandó que fuesen matados los hombres, sin distinción de edad o sexo, ¿de dónde sabe ése o alguno qué buena compensación concedió después de la muerte a esos con cuyas muertes o bien corrigió o bien atemorizó a los vivientes?

El es quien ordenó sufrir y perdonar con ánimo sereno las injurias. Y El es, en verdad, también el Dios de los profetas, que al *ojo por ojo y al diente por diente* le puso la medida del castigo, para que nadie creyera que debía tomarse mayor venganza que la injuria que había recibido. Y eso porque El mismo ha dicho de la Sabiduría de Dios que lleva en la lengua la ley y la misericordia. ¿Cómo, en efecto, íbamos a perdonar a sabiendas a nuestros deudores las deudas por medio de la misericordia si nosotros mismos no reconociésemos esas mismas deudas por medio de la ley? El es quien, humillándose con su inmenso poder, se hizo hombre para convertirnos, y convivió con los hombres. El es, en verdad, también el Dios de los profetas, que habló con los primeros padres.

benignissime largiendo, et pauperes iustissime vel non dando, vel auferendo (cf. 1 Reg 2,7). Qui nos pro ini[662]micis orare iussit (cf. Mt 5,44). Ipse est enim et Prophetarum Deus, qui filios parentum manibus immolari sibi, ut iste criminatur, non solum nunquam voluit, verum etiam ne id fieret, in Lege constituit (cf. Lev 18,21; Num 18,15). Qui sine acceptione personarum benefaciendum omnibus intimavit (cf. 2 Par 19,7). Ipse est enim et Prophetarum Deus, qui quando sine discretione ætatis aut sexus occidi homines iussit (cf. Num 25,8), unde scit iste vel quisquam quid eis post mortem bonæ compensationis attribuit, quorum mortibus viventes aut emendavit aut terruit? Qui nos æquo animo iniurias sustinere et donare præcepit (cf. Eph 4,2). Ipse est enim et Prophetarum Deus, qui oculum pro oculo, dentem pro dente, modum posuit pœnæ, ne quisquam sibi amplius putaret deberi vindictæ, quam pertulisset iniuriæ. Et hoc ideo, quia de sapientia Dei dictum est, quod Legem et misericordiam in lingua portet (cf. Iac 3,17). Nec per misericordiam debita debitoribus nostris scienter dimitteremus, nisi per Legem ipsa debita discerneremus. Qui in tanta potestate se humilians ad convertendos[a] nos factus homo (cf. Phil 2,8-9), cum hominibus est locutus. Ipse est enim et Prophetarum Deus, qui

a] confirmandos CCL.

Por eso que, al decir que fuera de El no hay otro Dios, la suprema Trinidad, permaneciendo su distinción de personas, es también un solo Dios[40].

El es quien mandó a sus apóstoles que diesen gratis lo que habían recibido gratis, y, sin embargo, estableció que para su cuidado no llevasen consigo una segunda túnica, porque añadió: *El obrero es digno de su salario,* para que quienes anunciaban el Evangelio viviesen del Evangelio. Con todo, señaló que había que ofrecer a Dios los dones y servicios, porque, aunque Dios no necesita de nada, al aceptar las ofrendas otorga más de lo que recibe. El es, en verdad, también el Dios de los profetas, que prohíbe a los suyos aceptar regalos, con los cuales pueden cegarse los ojos de los jueces; y, en cambio, El acepta los obsequios aunque no los necesite, para, por su piedad, volver opulentas a las almas de los oferentes.

El es quien curó al hombre en sábado, demostrando que El es ya el tiempo, para que, según la profecía del Cantar de los Cantares, *apareciese el día y fuesen disipadas las sombras.* El es, en verdad, también el Dios de los profetas, que al hombre que recogía leña en sábado, sin distinguir aún los tiempos de los dos Testamentos, sino por haber despreciado la ley de Dios con corazón contumaz e impío, mandó que debía ser lapidado, y con su muerte corporal (que nadie duda que le ha de llegar pronto a todo hombre) ratificó cuánto iba a aprovechar la obediencia a los demás por el temor. El es quien dijo que había venido para salvar a los hombres. Y El es, en verdad, también el Dios de los profetas, que por justos juicios endurece a los que quiere, como en el Evangelio: *Yo he venido para un juicio, no sólo para que los que no ven, vean, sino también para que los que ven se queden ciegos.*

El es quien nos dio los mandatos de la vida eterna. El es, en verdad, también el Dios de los profetas, que dio mandamientos santos, justos y buenos; y, sin embargo, a los orgullosos, que confían no en la gracia, sino en sus propias fuerzas, para convencerles con qué preceptos no iban a vivir, sino con cuáles morirían. Como los apóstoles, al decir uno de ellos que eran *el buen olor de Cristo, tanto para aquellos que se salvaban como para los que perecían. Para los unos, ciertamente, olor de vida para la vida; para los otros, olor de muerte para la muerte.*

El es quien apareció como salud de los enfermos, dando el andar a los cojos, el hablar a los mudos, el oír a los sordos, el ver a los ciegos. El es, en verdad, también el Dios de los profetas, que no sólo sana misericordiosamente las mismas enfermedades, sino que hasta las permite justísimamente. En efecto, nadie debe creer, y de ningún modo con vanidad impía, que es contrario a Cristo, y decir que Dios es bueno, pero que Cristo es malo, por el hecho de que Dios, en la vara de Aarón, hizo que un palo seco, y sin estar apoyado en raíz alguna, diese flor y fruto; y, en cambio, Cristo secó

cum primis patribus est locutus: ideo præter se dicens non esse alium Deum (cf. Ex 20,2-3), quia etiam summa Trinitas, manente personarum discretione [b] unus est Deus. Qui Apostolis suis ut gratis darent quæ gratis acceperant, iussit: ad sustentationem tamen suam nec aliam tunicam secum ferre *(127)* ideo constituit, quia secutus adiunxit: *Dignus est enim operarius mercede sua* (cf. Mt 10,8-10); ut qui Evangelium annuntiabant, ex Evangelio viverent (cf. 1 Cor 9,14); Deo tamen munera offerenda esse monstravit, qui nullius indiget, et munera sumendo plus confert. Ipse est enim et Prophetarum Deus, qui et munera suos accipere vetat, quibus excæcantur oculi iudicantium (cf. Ex 23,8; Deut 16,19); et munera ipse, quamvis non egeat, accipit, ut pietate faciat opulentas animas offerentium. Qui sabbatis hominem curavit, ostendens iam esse tempus, ut secundum prophetiam Cantici canticorum aspiraret dies, et removerentur umbræ (cf. Cant 2,17). Ipse est enim et Prophetarum Deus, qui hominem ligna sabbatis colligentem, quia nondum duorum Testamentorum tempora distinguebat, sed Legem Dei contumaci et impia mente contempserat, lapidandum esse mandavit; eiusque corporali morte (quam post paululum omni homini quis dubitet adfuturam?) sanxit timore obœdientiam ceteris profuturam (cf. Num 15,32-36). Qui propter salvandos homines se venisse dixit (cf. Io 8,17). Ipse est enim et Prophetarum Deus, qui iusto iudicio quos vult obdurat, sicut in Evangelio: *Venit in iudicium,* non solum *ut qui non vident, videant;* sed etiam *ut qui vident, caeci fiant* (Io 9,39). Qui mandata vitæ perpetuæ nobis dedit (cf. Io 12,49-50). Ipse est enim et Prophetarum Deus, qui mandata sancta et iusta et bona (cf. Rom 7,12), superbis tamen, non de ipsius gratia, sed de sua virtute fidentibus, non quibus viverent, sed quibus morerentur, [663] ut convincerentur dedit. Sicut Apostoli, dicente uno ipsorum, *bonus odor Christi* erant, et *in his qui salvi fiebant, et in his qui peribant; aliis quidem odor vitae in vitam, aliis odor mortis in mortem* (2 Cor 2,15-16). Qui vitiatorum salus apparuit, dans incessum claudis, linguam mutis, auditum surdis, lumen cæcis (cf. Is 35,5-6). Ipse est enim et Prophetarum Deus, qui eadem vitia non solum misericordissime sanat, verum etiam iustissime *(128)* importat. Neque enim debet eum quisquam non minus impia vanitate Christo putare contrarium, et istum bonum dicere, Christum autem malum; eo quod iste in virga Aaron aridum lignum, et nulla radice subnixum, florem ferre fecit et fructum (cf. Num 17,16-25);

[40] Orosius, *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum,* 2,1.72.

b] proprietate CCL

el árbol con su maldición porque no encontró en él frutos cuando aún no era el tiempo [41].

CAPITULO XXXVIII

El mismo es el Dios de los profetas y de los apóstoles

12 38. Pero al decir que «el uno es padre de la paz y de la caridad y el otro autor de la guerra y del furor, queriendo que se entendiese por aquél a Cristo y por éste al Dios de la ley y los profetas», él, muy vanidoso, puede afirmar que el mismo Cristo es contrario a sí mismo, o que fueron dos y no uno sólo los que luchan entre sí; a saber: el uno el que dijo: *Os doy la paz;* y el otro el que dijo: *No he venido a traer la paz a la tierra, sino la espada.* Sobre todo cuando le desagrada que algunas realidades buenas estén figuradas con los nombres de otras malas. Por una parte, lo que dice que «el primero es cómplice del incesto y de los adulterios», y por otra, que «el segundo es el Señor de la castidad y la pureza», lo entiende como un diablo. Pero a la vez reconoce que el Dios de los profetas no es menos señor de la castidad y de la pureza que Cristo, porque el Dios de los apóstoles es al mismo tiempo también el de los profetas anteriores a ellos en el tiempo, pero compañeros en la fe; el mismo Dios en ambos Testamentos, de acciones justas y de oraciones piadosas, y el mismo es en ambos el autor de los sacrificios religiosos.

Christus autem arborem maledicto arefecit, quia nihil in ea pomorum, quorum nondum erat tempus, invenit (cf. Mt 21,19).

XII. 38. Dicens autem alium esse pacis et caritatis patrem, alium belli et furoris auctorem; illum volens intellegi Christum, hunc autem Legis et Prophetarum Deum: potest vanus dicere ipsum Christum sibi esse contrarium, aut duos fuisse, non unum, inter se scilicet repugnantes; alium qui dixit: *Pacem do vobis* (Io 14,27); et alium qui dixit: *Non veni pacem mittere in terram, sed gladium* (Mt 10,34): maxime quia displicet ei res aliquas bonas malarum nominibus figurari. Quod vero alium dicit esse incestus et adulteriorum conscium, alium vero pudicæ castitatis et sanctimoniæ dominum, illum diabolum intellegat; Prophetarum autem Deum noverit non minus castitatis et sanctimoniæ dominum esse quam Christum, quia Deus Apostolorum idem ipse et Prophetarum, priorum illis tempore, sed fide sociorum; ipse est Deus in utroque Testamento iusti actus et piarum orationum, ipse est in utroque auctor religiosorum sacrificiorum.

[41] *De doctrina christiana,* 2,40,60; *Contra Faustum manich.* 15,1; 22,5.

CAPITULO XXXIX

La justa permisión de Dios

39. Ved por qué ha querido probar que las enfermedades de los cuerpos humanos no pertenecen a Dios como autor, sino más bien al diablo, porque el Señor, en el Evangelio, dice de la mujer a la que curó que Satanás la tenía agarrotada desde hacia dieciocho años; por lo cual estaba encorvada sin poderse enderezar. Como si Satanás, que tiene siempre la malicia de hacer mal, pudiese dañar a cualquiera si él no hubiese recibido facultad del Omnipotente. Ciertamente, ¿qué otra cosa está declarado: no sólo en el libro de Job, que ése en realidad no acepta, sino aún más en el mismo Evangelio, cuando los espíritus inmundos no podían ir a los puercos, si el mismo benigno Salvador no se lo permitía, pidiéndoselo aquellos a quienes hubiera podido enviar al infierno; queriendo enseñarnos una verdad necesaria, a saber: que así conocemos que pueden mucho menos dañar a los hombres esos que ni siquiera han podido por su propio poder hacer daño a cualquier ganado? Pues Dios, que es bueno, puede darnos ese poder por una justicia oculta, pero nunca injustamente [42].

39. Videte sane unde probare voluerit humanorum corporum vitia, non ad Deum auctorem, sed potius ad diabolum pertinere, quia Dominus ait in Evangelio, de muliere quam sanam fecit, quod eam satanas alligaverat decem et octo annos; propter quod erat incurva, nec se erigere poterat (cf. Lc 13,11-16), quasi satanas, cum habeat semper cupiditatem nocendi, nocere cuiquam possit, nisi ab Omnipotente acceperit potestatem. Nam quid aliud, non solum in libro Iob (cf. Iob 1,6), quem profecto iste non accipit, sed magis in ipso Evangelio declaratum est, ubi spiritus immundi nec in porcos irent, nisi hoc illis benignus ipse Salvator *(129)* petentibus, quos certe in abyssum posset relegare, concederet (cf. Mt 8,31-32; Mc 5,12-13; Lc 8,32-33), rem necessariam docere nos volens, ut scilicet noverimus multo minus eos posse sua potestate nocere hominibus, qui nec pecoribus qualibuscumque potuerunt? Hanc autem potestatem Deus bonus occulta nobis iustitia dare potest, iniuste non potest.

[42] *In Io. ev.,* tract. 12,10; *De civitate Dei,* 20,7-8.

CAPITULO XL

Los anticristos

40. Después, aquello que el Apóstol dijo: «sobre la venida y la arrogancia impía del anticristo», quiere ése traerlo aquí para que «entendamos al mismo como el Dios de los profetas». En donde más bien defiende que aquello es el templo de Dios, al predecir el Apóstol que allí se sentaría el hombre del pecado, el hijo de la perdición, ensoberbeciéndose sobre todo lo que es de Dios y sobre todo lo que es venerado. En realidad, es el Dios verdadero, en cuyo templo ha de sentarse ese falsario, a quien pertenece también ese que bajo el nombre de Cristo, que es nombre de Dios, o sea, queriendo aparecer cristiano, se ensoberbece contra Cristo y se manifiesta como un anticristo, y no como uno cualquiera mayor que los demás, sino como uno de esos de quienes dice el evangelista Juan: *Ahora han llegado muchos anticristos.* Porque llamaba herejes a los que en tiempos de los apóstoles ya empezaron a aparecer [43]. Pero aquéllos solamente comenzaron a aparecer después de la ascensión del Señor Jesucristo al cielo, desde aquel Simón Mago [44], al que leemos en los Hechos de los Apóstoles que fue *bautizado.* Después de éste hubo seguidores suyos en la misma infidelidad de los primeros [45]; el cuarto de los cuales que apa-

40. Deinde quod de Antichristi adventu et elatione impia dixit Apostolus (cf. Io 2,18.22; 4,3), vult iste ad hoc trahere, ut ipsum intellegamus Prophetarum Deum: unde potius convincitur illud Dei esse templum, ubi hominem peccati, filium interitus, extollentem se super omnem Deum, et super omne [a] quod colitur, Apostolus sessu[664]rum esse dixit (2 Thess 2,3-4). Deus enim verus est, in cuius templo falsus ille sessurus est, ad quem pertinet etiam iste, qui sub nomine Christi, quod est nomen Dei, hoc est, christianum se videri volens, superextollitur contra Christum; seque ostendit antichristum, non unum illum maiorem ceteris, sed ex his aliquem de quibus dicit Ioannes evangelista: *Nunc antichristi multi facti sunt* (1 Io 2,18). Eos enim dicebat hæreticos, qui temporibus Apostolorum esse iam cœperant. Hi autem cœperunt esse post ascensionem duntaxat in cælum Domini Iesu Christi, ab illo Simone mago, quem legimus in Actibus Apostolorum baptizatum (cf. Act 8,13). Post hunc autem fuerunt nonnulli discipuli eius, in eadem impietate posteriores prioribus succedentes: quo-

[43] *De civitate Dei,* 20,19; *De haeresibus,* 1.
[44] *Anacefalaiosis,* 1,2,1.
[45] *De Haeresibus,* 1

a] et super omne *omitt.* CCL.

reció fue Basílides [46], el primero que se atrevió a decir claramente que el Dios que adoró el pueblo judío no fue el verdadero Dios. Después de ésos vino un tal Carpócrates [47], que negó que este mundo visible fue creado por el Dios Sumo, sino hecho por algunos poderes de los demonios, negando también que fue Dios quien dio la ley entregada por medio de Moisés. Después surgió Cerdón [48], el primero que encontramos diciendo que hay dos dioses, uno bueno y otro malo, mucho antes de que hubiese surgido la herejía de los maniqueos, cuyo error, por su delirante escándalo, es más conocido. Discípulo de este Cerdón fue Marción [49]. También Apeles enseñó los mismos errores. Hubo también e incluso hay algunos patricianos [50], de un tal Patricio [51], los cuales se oponen igualmente al Antiguo Testamento. Todos ellos clarísimamente piensan contra el Dios de la ley y los profetas, es decir, contra el Dios verdadero que creó el mundo.

De alguna de estas herejías es ése, porque, en realidad, yo no creo que sea de los maniqueos.

rum in successione quartus exstitit Basilides, qui primus apertius ausus est dicere, Deum quem gens Iudæa coluit, non fuise verum deum. Post istos fuit quidam etiam Carpocrates, qui negavit istum *(130)* visibilem mundum a summo Deo creatum, sed a quibusdam virtutibus dæmoniorum: negans etiam Legem quæ per Moysen data est, Deum dedisse. Cerdon postea surrexit, qui primus invenitur dixisse duos deos, unum bonum, et alterum malum, longe antequam hæresis Manichæorum emersisset, quorum in hoc furioso deliramento error est notior. Huius Cerdonis Marcion discipulus fuit. Apelles quoque talia docuit. Fuerunt etiam a quodam Patricio nonnulli Patriciani, vel sunt, similiter adversantes divinis veteribus Libris. Hi omnes apertissime contra Deum sentiunt Legis et Prophetarum, hoc est, Deum verum, a quo factus est mundus. De aliqua istorum hæresi est iste, nam non eum puto esse Manichæum.

[46] Ibid., 22; S. Irenaeus, *Adv. Haeresus,* 1,24; 2,16; *Anacef.,* 1,2,4.
[47] *De haeresibus,* 6,7; S. Iren. *Adv. Haer.,* 1,25; *Anacef.,* 1,3,6.
[48] *De haeresibus,* 21; S. Iren. *Adv. Haer.,* 1,27; *Anacef.,* 1,3,8.
[49] Ibid., 22; S. Iren., *Adv. Haer.,* 3,3; Tertulianus, *Adv. Marcionem,* passim; *Anacef.,* 3,9-11; 4,1.
[50] Ibid., 61.
[51] S. Filastrius, *Diversarum haereseon liber,* 62,1-2.

CAPITULO XLI

La refutacion del escrito

41. Pero sea la herejía que sea, tanto ese mismo como no sé qué Fabricio, de quien se gloría ése de ser su discípulo, en lo que se refiere al libro que me habéis enviado, creo yo que he respondido ya suficientemente. Como quiera que han sido deshechas esas bravatas de su furor, cuyas blasfemias escritas en ese volumen se han propagado, cubriéndose de hojarasca con las maldiciones e injurias impiísimas contra Dios. De todo lo cual ha sido demasiado largo ir cortando una por una todas las ramas, aunque sobre todo debían ser cortadas hasta las mismas raíces [52]. Y si recordáis cuanto he escrito contra Fausto maniqueo, y contra Adimanto [53], que se jacta de que fue discípulo de Manés cuando él vivía, encontraréis muchos argumentos que valen igualmente contra ése. Y quizá, ¡si fueran leídos aquellos escritos, no habría sido necesario del todo, o al menos en parte, escribir esto!

CAPITULO XLII

Conclusión y nueva promesa

42. En realidad, después del final del libro, donde ése se felicita de que es pequeño el número de personas que siguen su error porque, según él, la sabiduría es de pocos [54]. Como suele ser co-

41. Sed cuiuslibet sit hæretici erroris, vel ipse, vel Fabricius nescio quis, cuius se gloriatur esse discipulum, quantum ad hunc librum attinet quem misistis, satis ei puto esse responsum. Ea quippe furoris eius deiecta sunt robora, ex quibus omnes, quas in eo volumine scripsit, blasphemiæ pullularunt, impiissimis in Deum maledictis atque conviciis varia loquacitate frondentes. Quarum omnes singillatim ramos ferire, nimis longum fuit, sed radices ipsæ fuerant amputandæ. Si autem recenseatis quæ contra Faustum manichæum scripsimus, et contra Adimantum, qui Manichæi sectator cum ille viveret fuisse iactatur, multa reperietis quæ adversus istum pariter valeant. Et fortasse si illa legerentur, vel non omnino, vel non multum necessarium fuisset hæc scribere.

42. Sane post finem libri, in quo fine paucitatem hominum in suo errore commendat, quia videlicet paucorum est sapientia: quod omnibus hære-

52 Orosius, *Comm. de errore Prisc. et Orig.*, 1.

53 S. August., *Contra Adimantum.*

54 *De sermone Domini in monte*, 2,24,78.

mún la vanidad fanfarrona a todos los herejes que son adversarios de la Iglesia católica, que está difundida por todas las tierras con fertilidad copiosa. Porque todos se glorían de su pequeñez, pero a la vez buscan cómo poder seducir a las multitudes.

Así, después de ese final del libro, se anuncia el exordio de otro, tal vez de ese mismo autor y sin duda alguna del mismo error. Ahora bien: ése había comenzado a disputar que la carne tiene otro autor distinto que Dios; en donde, como no ha dicho casi nada, todo termina con el mismo exordio. Pero ignoro si es que el mismo autor o escritor del mismo no ha podido terminar lo que había comenzado. Sin embargo, sobre esa locura de ciertos hombres, que no consideran lo que hablan, ya he escrito mucho contra los maniqueos. Igualmente, al principio de esta misma obra, según creo, están puestos los fundamentos idóneos con los cuales el lector prudente y piadoso puede entender que la carne no debe ser apartada de las obras de Dios, porque el espíritu sea mejor por naturaleza; como tampoco que estos bienes temporales son malos, porque con toda razón les son antepuestos los bienes eternos; ni, por tanto, deben ser detestados los bienes terrenos porque son mejores los celestiales, habiendo creado todas las cosas buenas al Dios que es grande en las cosas grandes y nunca es pequeño al crear las cosas pequeñas [55].

En cuanto al apéndice con que termina el mismo códice, es obra de Adimanto, el discípulo de Manés cuyo nombre propio es Addas. Allí se aducen testimonios contrarios entre sí sobre los dos

ticis adversariis Ecclesiæ catholicæ, quæ per omnes terras copiosa fertilitate diffunditur, in sua cuique propria vanitate commune est; omnes enim de *(131)* paucitate gloriantur, et ut seducere possint multitudinem quæ**[665]**runt: post hunc ergo finem libri, rursus alterius apparet exordium, eiusdem forsitan hominis auctoris, eiusdem tamen, quod non dubitatur, erroris. Disputare autem cœperat, quod caro alium haberet fabricatorem, non Deum: unde cum perpauca dixisset, in ipso exordio cœpta finita sunt. Sed utrum ipse auctor an scriptor codicis non potuerit implere quod cœperat, nescio. De hac tamen dementia hominum non considerantium quid loquantur, adversus Manichæos multa iam scripsimus. Et in huius ipsius operis initio idonea, quantum existimo, iacta sunt fundamenta, quibus prudens et pius lector intellegat, non ideo subtrahendam carnem operibus Dei, quod spiritus natura sit potior; nec ideo mala esse ista temporalia, quia merito eis præponuntur æterna; nec ideo bona terrestria detestanda, quia sunt cælestia meliora: cum Deus creaverit omnia bona, magnus in magnis, [666] sed non parvus in parvis. Iam illud aliud quod in eodem codice scribi cœperat, Adimanti opus est, illius discipuli Manichæi, qui prænomine Ad-

55 *Contra Faustum manich.*, 21,5; *De civitate Dei*, 11,22.

Testamentos con engaño multiforme, como si por eso pudiese demostrar que los dos no pueden venir del mismo Dios, sino uno de otro. Contra semejante maquinación perversa ya escribí recientemente, como poco antes he recordado, y creo que vosotros tenéis ya esa misma obra mía.

Aún quedan algunas pocas cuestiones al final de la misma obra de Adimanto a las que no he respondido [56]. Y no sé en verdad por qué circunstancias que parecían más urgentes se quedaron así, como suele suceder, sin acabar. Aunque, en fin, como he dicho, son tan pocas que, si el Señor lo permitiese, procuraré explicarlas cuanto antes.

das dictus est, ubi de utroque Testamento velut inter se contraria testimonia proferentur versipelli dolositate, velut inde ostendatur utrumque ab uno Deo esse non posse, sed alterum ab altero. Contra hoc autem malignum machinamentum iam olim scripsimus, ut paulo ante commemoravi, et ipsum opusculum nostrum habere vos credo. Quamvis quædam sint perpauca in fine ipsius operis Adimanti, quibus non respondi: nescio quibus enim, ut fieri solet, incurrentibus, quæ magis videbantur urgere, illa interrupta sic remanserunt. Sed, ut dixi, in fine perpauca sunt, quæ si Dominus voluerit, quantocius explicare curabo.

[56] *Confessiones*, 5,3.

TRATADO CONTRA LOS JUDIOS

Versión, introducción y notas de
TEODORO C. MADRID

TRACTATUS ADVERSUS IUDAEOS
PL 42

INTRODUCCION

El genio de San Agustín tuvo siempre en cuenta la importancia del judaísmo y su presencia misteriosa en el desarrollo de la Ciudad de Dios. Se refiere a él en sus obras de muchas maneras. Pero este *Tratado contra los judíos* es la única obra de San Agustín que va dirigida directamente a ellos. Y estudiada con imparcialidad, se ve en ella la profundidad del genio que valora el judaísmo en toda su magnitud, y que descubre, con Isaías y San Pablo, sobre todo la verdad del misterio del pueblo de Israel realizado en el cristianismo y en la Iglesia.

Como obra de ocasión, presenta algunas dificultades que es necesario solucionar para valorar mejor su contenido y finalidad.

Las dificultades son, ante todo, dos: el *título* y el *tiempo*.

Título.—El título no es uniforme en los manuscritos que lo han conservado [1]. Ya este título, en todos los manuscritos, con la preposición *adversus* o *contra* (con sentido de oposición, enfrentamiento o polémica, etc.), es del todo injusto, porque no se corresponde ni con su contenido, que no es polémico, sino pastoral, ni va *contra* los judíos, sino más bien a su favor como pueblo elegido, llamado permanentemente con promesa divina a la conversión. Si a veces utiliza el dominio magistral que tiene de la retórica con alguna invectiva, lo hace para romper la obcecación y despliega su celo pastoral a fin de conseguir que los judíos, al menos algunos, se conviertan; y a la vez, para defender con viveza a los fieles de sus enredos y proselitismo. Por eso da a todos la siguiente consigna: *Prediquemos esto con caridad hacia ellos* (n. 15). Por tanto, mejor que *Tractatus adversus Iudaeos* debería titularse *Tractatus ad Iudaeos* o *pro Iudaeis*.

Estilo homilético.—Precisamente frases como «carísimos», etc., así como el estilo, dan a esta obra un carácter homilético como en los tratados u homilías al Evangelio de San Juan, donde toca el tema de los judíos: tratado u homilía 21,6, en el año 413 y 418; el

[1] Los manuscritos le dan los siguientes títulos: *Oratio adversus iudaeos* (in editis); *Sermo S. Augustini contra Iudaeos* (in Cisterciensi Mss.); *Sermo S. Augustini de Incarnatione Domini contra Iudaeos* (in alio Cisterciensi et in uno e Vaticanis); *Liber B. Augustini de Incarnatione Domini contra Iudaeos* (in aliis duobus Vaticanis); *Liber adversus Iudaeos* (S. Beda o Floro, *In Paulum ad Rom.* 9 y 11; *ad Galat.* 6; *ad Ephes.* 2; *ad Colos* 2, *ad Hebreos* 7. San Posidio, en su *catálogo* de las obras de San Agustín, trae dos *Tractatus adversus Iudaeos*, en MIGNE: PL 42,51-52).

tratado u homilía 89,1, después del año 418; o de los sermones, como los comentarios a los Salmos, que él cita en esta obra: comentario al Salmo 44 en Hipona el 2 de octubre del 403; al Salmo 68 en Tagaste entre el 413-414; al Salmo 79 en Hipona la Cuaresma del 412. Por otra parte, el estilo es coloquial y directo, que indica clarísimamente que ha sido predicado. Bien es verdad que San Agustín lo ha preparado, porque su exposición está muy elaborada, en la que ha tenido que consultar textos, confrontar citas de las Escrituras, que son como «un florilegio de textos bíblicos que anuncian el cambio de los sacramentos antiguos» [2].

Pero se ve que todo él está determinado por el interés espiritual de sus oyentes, que son los fieles, y también judíos que acudían a oírlo; y a éstos se dirige a veces en general [3], y sobre todo en forma concreta y de presente [4]. Por esta razón utiliza un lenguaje más preciso, con expresiones vivas y frases ingeniosas.

Tema.—Es el mismo que el de la carta 196, a Asélico (año 418): el peligro judaizante. Apoyado, sobre todo en Rom 11, hace ver cómo las profecías del Antiguo Testamento se han cumplido en Cristo y en su Iglesia. Por tanto, son ya inútiles la ley y el culto antiguo.

Tiempo y lugar.—Se viene diciendo que esta obra de San Agustín es de fecha incierta. Incluso algunos dan como probable que San Agustín predicó este sermón hacia el año 428-429 [5]. Sin embargo, las obras donde San Agustín trata más directamente de los judíos están escritas entre el año 399 y el 420. En el 399 ya aparece la acción pastoral directa de San Agustín con los judíos, tomando como apoyo la parábola de San Lucas sobre el hijo pródigo (Lc 15,11-32) [6], y en diciembre de este mismo año 399 predica

[2] A. M. La Bonnardière, *Biblia Augustiniana:* «Études Augustiniennes» (París 1970) 140. En efecto, en un texto relativamente pequeño como es éste, de 15 puntos, trae 103 citas bíblicas; de ellas, 76 del Antiguo Testamento (40 de los Salmos y 22 de Isaías); 23 del Nuevo Testamento (7 de la carta a los Romanos, de los cuales 6 son del c.11).

[3] Como en el n.2: «quando ista iudaeis dicuntur... quae dicimus non audiunt»; en el n.3: «ille redarguendus est error»; en el n.6: «Cum haec audiunt»; en el n.11: «vobis in auditu et visu spirituali surdis et caecis persuadere conamur»; en el n.15: «Si autem audiunt et non obaudiunt»; «vident et invident».

[4] V.gr. «Translati estis», «pertinetis», «negabitis», «intuemini», «fatemini», «responsuri estis», «dicturi estis», «audistis», «respondetis», «ite», «contradicite», «non potestis negare», «non credidistis et contradixistis», «nondum peristis», «venite», «aperite oculos», «et videte», «scrutamini Scripturas», «credite», «accedite», «illuminamini», etc.

[5] Cf E Portalié, *Saint Augustin:* DThC (París 1099) 2291-2292; A. Trapé, *San Agustín. Obras,* en *Patrología* 3 (BAC n.422, Madrid 1981) p.469; Bernhard Blumenkranz, *Die Juden predigt Augustins* (Basilea 1946) p.207; Jesús Alvarez, *Teología del pueblo judío* (Ed. Reino, Madrid 1970) p.79.

[6] *Quaestionum Evangelistarum libri duo,* q.33.

el sermón 96 sobre los dos hijos o la misma parábola de San Lucas [7]. Desde el 399 al 420 está escribiendo los 15 libros *De Trinitate,* que se oponen a la propaganda arriana antitrinitaria en Africa. En el año 415 había escrito a San Paulino de Nola la carta 149 sobre el salmo 52,12, que se refiere a los judíos [8]. En el año 418 escribe *Contra sermonem arianorum liber 1,* demostrando la consustancialidad de las tres divinas personas *(Rectract.* 5,52). También el año 418 escribe la carta 196, al obispo Asélico, sobre el peligro judaizante, demostrando en los n.7 y 16 relaciones y simpatías que los judíos tienen con el pelagianismo [9]. Del 411 al 418 se desarrolla públicamente la controversia pelagiana, y en mayo del 418 el Concilio plenario de Cartago condena en nueve cánones el pelagianismo. Finalmente, en el 420 escribe *Contra Adversarium Legis et Prophetarum libri II,* en defensa del Antiguo Testamento *(Retract.* 2,58). Todas estas fechas, desde el 399 al 420, coinciden precisamente con la actividad doctrinal del arrianismo (de los godos y vándalos que había en los ejércitos imperiales) y del pelagianismo en Africa (411-418). Y es bien sabido cómo los judíos saben aprovechar cualquier oportunidad para maquinar contra los católicos, especialmente cuando dentro del cristianismo aparecen teorías que defienden sus mismas ideas judaizantes. Por estas razones, y la coincidencia de temas entre ese sermón a los judíos y la carta 196 a Asélico, parece más lógico situar la fecha de esta obra hacia el año 418, en torno al Concilio plenario de Cartago y en esta misma ciudad.

Judíos en el norte de Africa.—San Agustín se encuentra con el hecho de que hay judíos en el norte de Africa y, en concreto, colonias importantes en Cartago y en Hipona. Además de las obras mencionadas que directamente tratan de ellos, hace referencia en el sermón 301 A, predicado en Bula Regia antes del año 400: «En Cartago se puede decir: lo hacen (buscar comediantes y meretrices) los paganos, lo hacen los judíos». «Ves que aquel (judío), sobre quien debe aventajar tu justicia, da diezmos, y tú no das ni milésimas» [10]. En Cartago estaba la colonia más importante de Africa. Algunos de sus rabinos eran célebres, muy relacionados con los palestinenses. Incluso Agustín, antes de convertirse tuvo que tener

[7] *Sermones* (BAC n.441, Madrid 1983): Sermón 112A, p.805ss.

[8] Ibid. (BAC n.99a, Madrid 1972) 9,121.

[9] Ibid. (BAC n.99b, Madrid 1972): Carta 196,16, p.109.

[10] Ibid. (BAC n.448, Madrid 1984): Sermón 301A *(=Denis 17),* 7,397, (BAC n 264, Madrid 1967): *Enarrat. al Salmo 146,* 17, p.823-824.

conocimiento de su proselitismo en Cartago y luego en Italia (Roma y Milán), advirtiendo su importancia e influencia. Hacia el año 396 dice que en su ciudad de Hipona existía una comunidad judía: «Dos clases de hombres hay aquí: cristianos y judíos» [11].

Historia.—La historia de las colonias de judíos en el norte de Africa, y concretamente en Cartago e Hipona, viene señalada de una forma tajante por la *diáspora (Gabut* en hebreo, *Galuta* en arameo) o gran dispersión del pueblo judío por todo el orbe [12], en especial por el Imperio romano, de modo que su historia y su destino, sin confundirse, seguirá disperso y mezclado, pero no diluido, entre las naciones, y es la catástrofe mayor de la historia de Israel. En esta situación, su vida va a ser la misma que la de los pueblos donde residen, ya que se adaptan a ellos, menos en lo religioso, porque ellos son monoteístas y no pueden integrarse naturalmente en una sociedad politeísta e idólatra. Pero diseminados por tantos países, también por el norte de Africa, levantaron colonias judías, donde formaban comunidades importantes en las ciudades marítimas como Hipona y Cartago. Esta expansión por el norte de africa la favorecían además su proximidad geográfica y su afinidad étnica y lingüística [13].

Pero en esta diáspora hay que distinguir dos grandes etapas. La primera, la que va desde la deportación a Nínive (año 722 a.C. hasta el año 70 d.C.). Y la segunda etapa, que aún perdura, desde esta fecha, con la desaparición del pueblo judío como nación. En la primera etapa, el período más antiguo, hasta la victoria del macedonio Alejandro Magno (336-323) sobre Darío III (año 333), es de orientalización del pueblo judío, en concreto con la cultura, pensamiento y prácticas orientales. El segundo período, desde el 333, con la victoria de Alejandro Magno, comienza la influencia y la asimilación por el judaísmo de la cultura helénica, con sus tiempos de paz y protección por los ptolomeos de Egipto (323-200) y de persecución furiosa contra los judíos por los seléucidas de Siria (200-163) y la etapa macabea y amorrea, hasta que el general romano Pompeyo hizo a Palestina tributaria y dependiente de Roma

[11] Ibid (BAC n.447, Madrid 1983): Sermón 196, 4,56 (predicado en día de Navidad hacia el año 396), P. Monceaux, *Les colonies juives dans l'Afrique romaine:* REJ 3 (1902) 10,21, indica los lugares donde había colonias judías.

[12] Sobre todo desde que en el año 70 d.C. Israel desaparece como nación, aunque en realidad había comenzado ya antes, desde la deportación a Nínive en el año 722 a.C. por los asirios

[13] A juicio de los especialistas existe gran similitud filológica entre el fenicio y el púnico con el idioma bíblico.

desde el año 63 a.C. En este período, y especialmente en la etapa alejandrina, es cuando comienzan los primeros contactos de los judíos con el mundo griego y occidental, dentro y fuera de Palestina, que los lleva a discutir de su religión, a buscar argumentos racionales en sus disputas con los paganos y a racionalizar sus creencias y tradiciones para ganarse prosélitos. Hay un hecho de esta influencia helénica muy significativo: el olvido de muchos judíos de la lengua hebrea, que oficialmente, desde la cautividad babilónica, era el arameo, hizo necesario traducir al griego la Biblia en el siglo II-I a.C. por los Setenta, para que todos los judíos de la diáspora la pudieran seguir leyendo. Además, al conocer el pensamiento pagano, comienzan las polémicas de los judíos con los filósofos paganos, dando origen a la gnosis judeopagana, con las explicaciones filosóficas o el racionalismo de las Escrituras por medio del platonismo como filosofía explicativa de las verdades reveladas, del alegorismo en algunos pasajes bíblicos frente al literalismo tradicional y a la acusación de apropiación del contenido bíblico a los filósofos griegos como Aristóteles y Platón. De hecho, este proceso de helenización siguió avanzando, dando origen a las tres ramas vigorosas que se nutren de profunda savia griega hasta que llega el desarrollo de la Iglesia cristiana, que pone los cimientos de la nueva civilización occidental en la segunda etapa, mucho más trascendental. Esas tres ramas vigorosas fueron: la *literatura rabínica,* que se va desenvolviendo casi desde el retorno mismo del exilio babilónico; la *literatura judeo-helenística,* que llega a adquirir gran pujanza con figuras de primer orden como Filón, Flavio Josefo y otros; y la *literatura judeo-cristiana,* con la importantísima controversia gnóstica. Es en este período romano, sobre todo desde el año 70 con el cristianismo, donde se desvela la clave de toda la historia de Israel, tanto su vida interior con todo el Antiguo Testamento como el comienzo del nuevo Israel, aunque firmemente enraizado en el tronco racial, en la psicología y en los valores espirituales del antiguo [14].

Los judíos a partir del cristianismo.—Desde el año 70 d.C., en el Imperio romano se distinguen los judíos como ciudadanos griegos que residían en Egipto, Alejandría, etc.; los judíos ciudadanos

[14] Los manuscritos de Qumrán revelan las influencias extranjeras, sobre todo babilonio-oriental y después griega, cultura helénica, que han podido penetrar en algunos puntos de los esenios (cf. M. Hengel, *Qumran und der Hellenismus:* «Qumran sa pietà» [1978] 333-372; Hubert Lignée, en *Dictionnaire de Spiritualité* 12 [París 1986] 2879-2882).

romanos como Flavio Josefo, el mismo San Pablo, y los judíos peregrinos, que eran los más entre ellos, como los del norte de Africa. Pero el año 212 Caracalla suprimió toda distinción entre judíos ciudadanos romanos y no ciudadanos. Situación de tolerancia que se modifica a partir del edicto de Milán (año 313); sin embargo, y a pesar de las discriminaciones contra los judíos, el Código teodosiano considera a todos los judíos del Imperio «romano et communi iure viventes». Pero hay un dato curioso de la solidaridad hebrea internacional, y es que las comunidades judías establecidas en Italia, Rin, Galias, España y norte de Africa compraron a sus hermanos de raza y religión para devolverles la libertad.

En cuanto a la cultura y a las actividades, los judíos se han adaptado a cada país empleando siempre la lengua del lugar donde residen, sin olvidar nunca la lengua materna y produciendo siempre obras de gran calidad. La liturgia la han cuidado hasta sus más mínimos detalles para facilitar al alma su ascensión y perfección con todas las fuerzas y potencialidades como imagen de su origen divino. Es el reflejo rico y armonioso de su fe. La sinagoga, como marco principal de los actos públicos, la oración colectiva y personal, los ritos y bendiciones, la liturgia del hogar, que convierte en litúrgicos todos los actos de la vida de un judío practicante. Con la venida del cristianismo, muchos judíos, desde el principio, se convirtieron de verdad; pero otros, de procedencia judía, apostaron también de la fe católica, volviendo total o parcialmente a sus antiguas creencias y prácticas religiosas o fundando nuevas sectas judeo-cristianas: es el caso de los judaizantes y de muchos gnósticos, que en la historia y según los países han recibido diversos nombres. Y estas diferentes tendencias religiosas y escuelas dentro del judaísmo, además de las diferencias culturales, constituyen una fisura en la unidad hipotética del pueblo judío.

El judaísmo rabínico.—Una vez que el pueblo judío perdió su soberanía política y quedó destruido el templo, desaparece también el partido sacerdotal o de los saduceos, y entonces quedan los rabinos o fariseos como guías del judaísmo, apareciendo así el judaísmo rabínico como autoridad basada en el estudio de la Biblia y de la tradición, del derecho consuetudinario que se transmite por ley oral o de maestro a discípulo, algo así como el magisterio tradicional de la sinagoga, con un doble contenido: el jurídico-religioso y el ético legendario. El conjunto de toda esta

ley oral admitida por los peritos o *tunna im* que recibió el nombre de *Mišnăh* (repetición).

Historia de la controversia judeo-cristiana.—El influjo que el judaísmo ejerce es notable con su proselitismo entre los paganos, y cuando comienzan las persecuciones anticristianas se ganan además a no pocos débiles en la fe. Ya en tiempos de la controversia gnóstica, la lucha judeo-cristiana era muy fuerte y sutil, porque buscaban una asimilación racional de los conocimientos paganos, del contenido de la revelación y de la elaboración sistemática de la doctrina cristiana. Tertuliano, entre el año 197 y 200, ya escribe una obra que titula *Adversus Iudaeos*, donde expone los principales puntos de la controversia judeo-cristiana en forma de disputa entre un cristiano y un prosélito judío. En esta controversia, los judíos siempre son combativos, que quieren exponer su propia doctrina y hacer sus reproches a la fe católica, y cuando los apologistas y controversistas comenzaron a defenderla, rebatiendo sus argumentos, los judíos se hacen violentos y enemigos perseguidores de los católicos, como lo declaran Tertuliano en su obra y numerosos textos de autores cristianos del norte de Africa que se han opuesto a los judíos, como San Cipriano en sus *Testimonia*, Lactancio en *Divinae Institutiones* e incluso Commodiano en su *Carmen Apologeticum*.

Origen de la controversia.—El origen de esta controversia judeo-cristiana está ya en germen en el Nuevo Testamento, sobre todo con San Pablo; la epístola a los Gálatas puede considerarse el primer documento cristiano de esta controversia [15]. Además del Nuevo Testamento están los apócrifos de origen judío, de finales del siglo I y principios del II, con el fin de que reconozcan a Cristo los judíos, como son: el Pseudo-Bernabé, los Padres Apostólicos, los apologistas como San Justino y escritores del siglo III; entre los griegos, Clemente de Alejandría y su *Stromata*, Orígenes y su *Exapla Biblica*, y entre los latinos, San Cipriano con su *Testimonia ad Quirinum*, Tertuliano con su *Adversus Iudaeos*, en el siglo IV Lac-

[15] F. Monier, *Les débuts de l'apologétique chrétienne. L'apologétique des apôtres avant saint Jean* (Brignais 1912) 3-43. Un tema previo para San Agustín es la precedencia del AT. San Agustín afirma de muchas formas que el AT es predecesor del Nuevo; que el Nuevo está oculto en el Antiguo, y que éste ha sido desvelado en el Nuevo. El Antiguo sería el secreto y el Nuevo la revelación (*C. advers. leg.* 1,17,35). De este modo desaparecen toda contradicción y desarmonía, porque no hay nada en las Escrituras que no sea divino y, por tanto, todo debe ser aceptado: algunas cosas como permanentes y otras como pasajeras, pero siempre ciertas en su cumplimiento (*Contra Faustum manich.*, 32,15). De ahí la perfecta concordancia de los dos Testamentos, porque su enseñanza es idéntica (*Contra Adimantum*, 3)

tancio, *Divinarum Institutionum* (hacia el 311), donde defiende la verdad del cristianismo contra los judíos, y Commodiano (de origen judío) con su *Carmen Apologeticum Adversus Iudaeos et Gentes,* donde expone las razones para que los gentiles y los judíos abracen el cristianismo.

La controversia judeo-cristiana en tiempos de San Agustín.—San Agustín la condensa en que, comprendiendo bien la Escritura, comprenderán a Jesucristo. Y es que los judíos se aferraban en interpretar la historia bíblica como si se tratara de hechos simplemente humanos, y sin el valor simbólico no tienen sentido muchas cosas [16]. Porque la controversia judeo-cristiana estaba centrada especialmente en la mesianidad y filiación divina de Jesús de Nazaret, en la responsabilidad judía de su muerte, la reprobación de Israel y la derogación de la ley mosaica, la interpretación de la Escritura y el misterio del pueblo de Dios o hebreo. Cuestiones que obligaban a estudiar la Sagrada Escritura, a examinar y comparar los códices y las traducciones, a acudir a los originales con el conocimiento del hebreo, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento; y todo para demostrar a la luz de las profecías que Jesús de Nazaret es el Mesías, que es lo que hicieron Jesucristo y los apóstoles, como aparece claramente en los Evangelios de San Mateo y de San Juan. Como los judíos interpretaban alegóricamente la Sagrada Escritura y abusaban de la alegoría, San Agustín también la utiliza ampliamente, pero aplicando así el doble sentido a los libros inspirados, que los judíos estiman grandemente. El sentido histórico, pasado o actual, y el sentido profético o futuro, imitando en este método a Jesucristo y a San Pablo. Por no verlo así, los maniqueos no podían entenderlo, dice contra Fausto. Así, los títu-

[16] San Agustín está bien informado de la lucha judeo-cristiana, que no ve que vaya a concluir. Y es natural que él también haga una versión de esos problemas desde su propio punto de vista. Tanto mejor cuanto que él tiene en Hipona una comunidad judía activa, y en Cartago, ciudad que él tanto frecuentaba temporadas largas, la comunidad judía era más importante y la más brillante del norte de Africa. Su misma tarea pastoral le obligaba a visitar los pueblos y las aldeas de su diócesis, y con frecuencia se encontraba con judíos como en Uzala (*De civit. Dei* 22,8), o en Simittu (*Sermo* 196,4,4), o en Oea (hoy Trípoli), cuya comunidad cristiana acude a la judía sobre la nueva traducción de la Biblia por San Jerónimo (*Epist.* 71,3,5).

En todos estos encuentros San Agustín ha tenido experiencias personales sobre las comunidades judías, sobre su culto y servicio religioso, sus conocimientos del lenguaje, sus costumbres, trabajos, diversiones Y, por otra parte, el contacto habitual de los cristianos con los judíos causaban no pocas veces problemas en sus prácticas a los fieles cristianos, como en el caso de Uzala y la práctica de los amuletos o filacterias. San Agustín pastor se siente obligado a poner en guardia a sus ovejas contra la seducción de los judíos, y en especial a los catecúmenos (*De cat. rudibus,* 7,11; 25,48; 26,55; *De fide rerum quae non videntur,* 8,11).

los de los Salmos encierran un sentido profético, que explica la concordancia histórica con su contenido. En realidad, toda la Escritura habla de Jesucristo y de su Iglesia [17], y los hechos del Antiguo Testamento están significando la realidades de la Iglesia y del cristianismo, de modo que todo el desarrollo histórico de la sinagoga es figura y sombra del desarrollo histórico de la Iglesia. Argumento válido contra los judíos, contra los paganos y contra los maniqueos a la vez, porque enseña a descubrir el misterio de la Providencia.

Conocimiento de San Agustín sobre los judíos.—El apoyo y enfoque bíblico que San Agustín da a todos sus discursos y obras le acercan a ellos de una manera conmovedora y justa, porque, como conoce la Sagrada Escritura, los comprende, y así puede distinguir judíos codiciosos y judíos sensatos [18].

San Agustín, en su vida pastoral, se relacionó con comunidades y personajes judíos que se habían colocado a lo largo del norte de Africa, especialmente en las ciudades marítimas florecientes, como entonces lo eran Cartago e Hipona, donde vivían muchos judíos. San Agustín tuvo, pues, ocasión de observarlos y de conocer en profundidad su pensamiento, su modo de ser, sus costumbres. El espíritu ecumenista que animaba su celo pastoral le empujaba también a tratarlos y a referirse a ellos en sus sermones, especialmente con ocasión de las fiestas de Pascua y Pentecostés, del descanso del sábado [19], de sus diversiones y jolgorios [20], de sus quejas y murmuraciones [21], de su orgullo [22], de su obstinación y perversidad, contra el monte Cristo y su Iglesia [23], su pregunta insistente sobre sus libros [24], su desprecio a Cristo [25] y a su Iglesia, admirados por todos los enemigos del cristianismo, así como su fidelidad a la tradición [26].

Los judíos interpretan falsamente el Antiguo Testamento porque «lo leen como ciegos y lo cantan como sordos», pero hay que

[17] *De quaestionibus,* 58.
[18] *Caill.,* 2,8 final.
[19] *Sermo Güelf.,* 5,4.
[20] *In Ps.,* 50,1.
[21] *Sermo* 62,18.
[22] *Sermo Güelf.,* 10,3.
[23] *Sermo Denis* 24,14; 12,3; *Güelf.* 2,2; *In Ps.* 45,12 (piedra-monte).
[24] *Adv. Iudaeos,* 5,6.
[25] *Sermo Denis,* 5,2.
[26] *De civitate Dei,* 19,23.

tener en cuenta sus objeciones [27]. Ellos son los bibliotecarios oficiales de la Iglesia, que nos explican una lectura dudosa del texto sagrado. Los mayores sirven a los más jóvenes, como Esaú a Jacob [28], pero tienen sus derechos de hermano mayor, y las ramas injertadas (gentiles) no pueden gloriarse contra los que han sido desgajados [29]. San Agustín compara a los judíos con el hermano mayor del hijo pródigo, que se enfada a su vuelta, porque los judíos se enfadan de que los gentiles, gente baldía, puedan sentarse a celebrar el místico banquete, etc. [30] Es difícil que vuelvan realmente a casa como el hijo mayor. Pero ellos, que derramaron la sangre de Cristo, fueron también los primeros que la bebieron, y se convirtieron con los apóstoles en Pentecostés. Pero la mayoría se ha vuelto semejante al hombre rico y a sus hermanos, los infortunados que tienen a Moisés y a los profetas; pero son hasta peores que ellos, pues siguen sin creer después que alguien ha resucitado de entre los muertos [31].

Son muchos los pasajes de San Agustín en los que alude de diversas formas a su vida, actividades, culto, costumbres, relaciones con los cristianos, donde demuestra que conoce personalmente sus problemas. En *La ciudad de Dios* (22,8,21) habla de un judío mago en la ciudad de Uzala, que recomendaba el uso de filacterias y amuletos. Incluso tiene amigos especialistas judíos con quienes consulta sus dudas sobre el sentido de palabras hebreas, como *«racha»*, y sobre todo la traducción Vulgata de San Jerónimo cuando no coincide con la traducción griega de los Setenta o las latinas antiguas usadas en Africa [32]. Conoce muy bien el calendario judío y alude al significado litúrgico de instrumentos y ritos, y a hechos de la vida judía para explicar las Escrituras [33], a las celebraciones judías como la fiesta de los Tabernáculos o Escenopegia [34], a los ritos sagrados de la circuncisión, Pascua, el sábado, panes ázimos [35], sobre las frivolidades de los judíos en el día del

[27] *Sermo Güelf.*, 2,1; *Sermo* 9,3; *Denis* 17,9.
[28] *Sermo* 5,5; *In Ps.* 136,18.
[29] *Adv Iud.* 1,1; 10,15; cf. Rom 11,18-22
[30] *Sermo Caill.*, 2,8 11.
[31] *Sermo Mai*, 26,2; *Denis*, 24,2; *Sermo*, 113A.
[32] *De sermone Domini in monte*, 1,9,23; *Epist.*, 71,2,4; 3,5.
[33] *Enarrat. in Ps.*, 80,6; *Sermo* 156,1
[34] *Sermo* 133,1; *Enarrat. in Evang. Io.*, 28.
[35] *Enarrat. in Ps.*, 58; *Sermo* 1,21.

sábado [36]; pero San Agustín pastor denuncia los abusos, y es todavía más enérgico contra los defectos de los cristianos [37].

Relaciones de San Agustín con los judíos.—No tenemos pruebas de la influencia directa del judaísmo de esa época en San Agustín ni de San Agustín en él, como, por ejemplo, las hay entre San Jerónimo y sus maestros hebreos; sí las hay indirectas y secundarias derivadas de su actividad pastoral y de sus relaciones amistosas con las numerosas colonias judías de su diócesis y de Cartago, a quienes a veces consulta problemas de interpretación sobre el Antiguo Testamento. Aunque a veces tiene frases fuertes contra el error, nunca son ofensivas, porque ama al judío, su patrimonio y misteriosa permanencia, e incluso promueve las relaciones amistosas judeo-cristianas en Hipona y Cartago para estudiar el problema teológico de Israel que tanto le preocupaba. San Agustín comparte la misma preocupación de San Pablo y se interesa profundamente por el judaísmo desde su conversión, siempre defendiendo sus libros contra los maniqueos, utilizando además esos mismos libros contra los mismos judíos y los paganos, como pruebas del cristianismo, al que anunciaban muchos siglos antes, y siempre viendo al pueblo judío caminar misteriosamente hacia el centro de la historia, que es Cristo. Es bastante más enérgico con los herejes o cismáticos y con los malos cristianos.

Por tanto, las relaciones de San Agustín con los judíos y el judaísmo no son propiamente relaciones personales, sino pastorales, y reflejan un contexto directo y experimentado, como cuando habla del sentido de palabras hebreas [38]. A la vez, estas relaciones son de enriquecimiento cultural mutuo: por parte de San Agustín no hay duda a lo largo de toda su vida pastoral, además del otro campo más distante, como es la influencia judía en su pensamiento sobre la Iglesia; por parte de los judíos no se ve que la opinión judía tenga a San Agustín como enemigo suyo; al contrario, en la medida en que el pensamiento judío se ha ido integrando en el mundo occidental, ha sabido valorar la profundidad, la altura y la riqueza de su genio [39].

Postura de San Agustín con los judíos.—San Agustín conoce

[36] *Sermo* 9,33; *Enarrat. 2 in Ps.*, 32, *Sermo* 1,6; *Enarrat.*, 91,2.
[37] *Sermo* 68,16,17.
[38] *De sermone Domini in monte* 1,9,23.
[39] BERNHARD BLUMENKRANZ, *Augustin et le judaisme:* «Recherches Augustiniennes» (París 1958) p.225-241.

muy bien la historia, las costumbres y tradiciones de los judíos. Y, por tanto, está bien preparado para tomar una posición clara ante el judaísmo contemporáneo de Africa. Y lo hace con claridad por obligación pastoral. Primeramente, los judíos eran peligrosos en su proselitismo, creando problemas e inquietudes judaizantes a los cristianos, como ya en la época de los apóstoles con la circuncisión, la Pascua, el sábado, etc.; y esto preocupaba a los responsables de las comunidades como pastores, obispos y sacerdotes. No hay más que leer la reacción de Tertuliano en *Apologeticum,* 16; *Adversus Iudaeos,* 1, o más tarde las instrucciones de Commodiano; el mismo San Agustín reconoce los núcleos de prosélitos en Cartago, Hadrumeto y en el campo, que motivó la carta del mismo San Agustín a su colega Asélico *(Epist.* 196); la secta de los *celícolas,* con ritos y preceptos de raigambre judía *(De Haeresibus),* los judaizantes todavía (*Contra Faustum manichaeum,* 19,17), a los nazarenos y circuncidantes (*De Baptismo contra donastistas,* 7,1,1), nazarenos y simmaquianos (*Contra Cresconium donatistam,* 1,31,36; *De Haeresibus*), como residuos de la primera herejía judeo-cristiana.

Cuando Teodosio hace la declaración oficial del catolicismo en todo el Imperio, los judíos fueron frenados en su atrevimiento, pero no por eso desaparecía su proselitismo; de ahí el que tenga que poner en guardia a sus fieles, y lo hace con todos los medios que tiene a su alcance, no por antijudaísmo, sino por fidelidad a la verdad y por deber pastoral. En tres ocasiones lo hace tratando este problema directamente: en un sermón desaparecido; en la carta 196 al obispo Asélico, y en este tratado o sermón contra los judíos. Indirectamente, cuando lo cree oportuno, en muchas ocasiones y escritos, avisando del peligro. En *De Fide rerum quae non videntur,* 8,11: «No os dejeis seducir por las supersticiones paganas, ni por los pérfidos judíos, ni por los falaces herejes, ni tampoco, dentro de la Iglesia, por los malos cristianos, enemigos tanto más peligrosos cuanto más interiores». Y a los catecúmenos, en *De catechizandis rudibus,* 7,11, les advierte: «Hay que fortalecer la debilidad de los hombres contra las tentaciones y escándalos interiores y exteriores. Estos son los gentiles, los judíos y los herejes»; «a veces el demonio tienta y seduce por medio de los judíos» (ibid., 25,23; 27,26).

Valoración de San Agustín del judaísmo.—San Agustín valora al judaísmo por la revelación de la Sagrada Escritura del Antiguo

Testamento: de ellos recibimos los códices, las escrituras, los patriarcas y los profetas, donde están los comienzos de nuestra fe y de nuestra elección; sobre todo, porque de los judíos salió Cristo, la Virgen María, los apóstoles, la primera comunidad cristiana [40], a cuya imitación San Agustín fundó su Orden. Valora muy bien todo esto y defiende a los judíos; pero sabe también que los judíos, contemporáneos suyos en Hipona, niegan la divinidad y la mesianidad de Jesucriso y están esperando otros mesías [41]; que decían fábulas y barbaridades contra Cristo, como que había nacido de adulterio, que fue un mago, etc., igual que antes lo habían llamado «endemoniado», acarreando materiales ridículos y calumnias que luego la maldad con los medios y adelantos de cada época explota hasta nuestros días, como las últimas blasfemas y sacrílegas novelas, películas, etc. Por ahí es donde ataca, no a ellos, sino a sus errores y obstinación [42].

Acción pastoral directa de San Agustín con los judíos.—Desde el año 399, San Agustín toma como punto de apoyo el texto de San Lucas sobre el hijo pródigo (Lc 15,11-32). Es una actitud pastoral serena, reconciliadora y misionera como pastor que busca la conversión de los judíos y les abre las puertas de la Iglesia de par en par si ellos quieren entrar. El hermano mayor de la parábola representa al pueblo judío, que se opone a aceptar al humano pródigo, el pueblo gentil, que malvendió la herencia paterna, los dones que Dios-Creador le dio, viviendo perdidamente. Y como el hijo mayor, el pueblo judío nunca se separó del lado del Padre-Dios, ha permanecido fiel y ha sido el primero en dedicarse al culto de un solo Dios. Pero cuando el Padre-Dios, lleno de compasión y amor, perdona y recibe al hijo pródigo, el pueblo gentil, entonces el hermano mayor, el pueblo judío, monta en cólera y no quiere ni entrar en la casa paterna, que es su Iglesia. A este hermano mayor, a los judíos, San Agustín los interpela para que vuelvan al Padre. Y concluye con una aplicación bellísima del versillo de la *Epístola a los Efesios,* 2,11s: que los judíos vengan a formar uno de los dos muros de la Iglesia: el formado ya por el mundo de la gentilidad, y el suyo, para reunirse en Cristo unificados en él formando la única piedra angular (sermón 112 A).

San Agustín sabe que esto será una realidad al final de los tiem-

[40] Cf. Conc. Vat. II, doc. *Nostra aetate.*
[41] *De civit. Dei,* 17,18,2.
[42] *Enarrat. in Ps.,* 40.

pos, cuando se cumpla la promesa de Cristo. Mientras tanto, la espera hay que ejercitarla con acciones pastorales-misioneras en una doble dirección: para ganar a los más judíos que se conviertan y para proteger a los fieles critianos del proselitismo y cólera de los judíos contra el cristianismo, como el hijo mayor contra su hermano menor pródigo.

Reivindicación agustiniana de los verdaderos israelitas o judíos para los cristianos.—Siguiendo la carta a los Romanos, San Agustín distingue entre hijos según la carne e hijos según el espíritu. Estos son los cristianos, porque aquellos hijos de Jacob han perdido el derecho a la herencia; en consecuencia, el verdadero Israel es la Iglesia de los gentiles [43].

Pero es que además los cristianos no son sólo el verdadero Israel, son también los *verdaderos judíos,* porque son los que de judíos se han hecho cristianos; los otros, los que no han creído en Cristo, merecen perder también el nombre de judíos [44]. Reivindicación agustiniana que no es siempre bien llevada al interior mismo de la Iglesia. San Agustín se mueve en estas grandes líneas ante el problema difícil del judaísmo y polemiza con los judíos en todas sus obras importantes, a excepción de la *De Trinitate,* porque los judíos no admiten la Trinidad, y entonces es inútil polemizar con ellos; más aún, sería provocarlos a blasfemar.

Es decir, que la controversia apologética de San Agustín con los judíos está presente en toda su obra, aunque muchas veces aparezca sólo de modo accidental, y sobre todo en cuanto ocasiones polemiza expresamente. Lo que quiere decir, por el género literario (cartas, sermones), que era una polémica viva, actual y directa personalizada con judíos presentes, y no distante y fría como una discusión de gabinete y escritorio.

El auditorio de San Agustín es público, variable y pasajero, pero nunca es anónimo, sino muy personalizado, lo cual limita, pero es mucho más humano, vivo y enriquecedor [45].

Teoría agustiniana: sobre el testimonio de los judíos.—San Agustín es el gran defensor de los judíos. Efectivamente, frente a la acusación de los paganos contra los cristianos de que éstos se

[43] *Enarrat. in Ps*, 148,17.
[44] *Enarrat. in Ps.*, 75,1
[45] El *Sermo* 112A = *Caill.* 2,11, en diciembre del 399, sobre el hijo pródigo; el *Sermón-Trat. sobre los judíos* en el 418; y la *Epist. 196 a Asélico* hacia el mismo año, pero quizás después del tratado a los judíos, donde San Agustín marca las etapas de su relación con los judíos principio, medio y final, en su actividad pastoral.

habían inventado los textos proféticos para anunciar y probar la verdad de la fe cristiana, son los propios judíos los que los defienden, y bien a pesar suyo, porque ellos, sin saberlo, han cuidado con toda diligencia los textos y divulgado las profecías por todas partes con la *diáspora* antes de llegar el cristianismo, como pruebas de la religión enemiga al proclamar por todo el mundo el Antiguo Testamento, como ya lo anunciaba el salmo 58,11-12: El Señor se ha servido de mis enemigos para instruirme; no los hagas morir ni se olviden nunca de tu ley; dispérsalos con tu poder [46]. Por esta razón deduce San Agustín que los judíos no se olvidan de la ley de Dios, sino que la llevan por todas partes como prueba ante los pueblos, y para oprobio suyo, porque, sin comprenderla, la presentan a un pueblo que ha sido llamado a llevarla de la salida del sol hasta su ocaso (7,9).

Esta teoría de San Agustín sobre la nueva misión de los judíos, como de rebote, la plantea y la desarrolla más ampliamente y con mayor viveza en *La ciudad de Dios* (18,46) [47]. De este modo, los mismos judíos, sin ver ni comprender las pruebas que aportan, dan testimonio; y San Agustín trae algunas imágenes, como el ciego con una linterna, los carpinteros del arca de Noé, etc. [48]

Sobre la prueba para responder a los paganos.—La antigüedad de los judíos es el mejor argumento contra los adversarios paganos. Puesto que los cuatro siglos desde el nacimiento de Cristo hasta San Agustín no es demasiado tiempo para ofrecer una prueba de antigüedad del cristianismo, San Agustín acude a los judíos, que tienen una historia escrita multisecular. Así, al reproche judío a los cristianos: *Vosotros, ¿de dónde habéis venido?,* San Agustín acude a la carta a los Romanos para demostrar que las raíces cristianas están en el tronco de los patriarcas [49]. Es verdad que la Iglesia, el cristianismo, ha nacido en un período reciente del Imperio romano, pero ya estaba formándose desde los patriarcas y las raíces del pueblo judío, que era precisamente la sombra y figura con sus peregrinaciones y destierros, sus glorias y miserias, entrada en la tierra de promisión y períodos de infidelidad. Y como era sombra y figura, iba pasando hasta su cumplimiento y realización: por eso

[46] San Agustín ya se sabe que utiliza versiones latinas de Africa, muy distintas de la Vulgata (posterior) de San Jerónimo y, por supuesto, de la nueva de Pío XII, de 1945, y de las modernas.
[47] Donde el mismo texto del *Salmo* 58,11-12 tiene otras variantes.
[48] *Sermo* 373,4.
[49] Cf. COMMODIANUS, *Carmen apologeticum,* 540; *Enarrat.,* 35,8; Cristo salvador de los judíos, y los apóstoles primeros creyentes, cf. *Enarrat. in Ps.*, 79,9; 88,7.

las imágenes proféticas que sostenían la esperanza de la realidad permanente. Esta realidad permanente es la Iglesia, que perpetúa la historia del pueblo escogido, y va demostrándola a todos como la más venerable que ha habido y, a la vez, la más antigua.

Misterio teológico judío que San Agustín ayuda a esclarecer.—Por otra parte, los judíos saben aprovecharse muy bien de su misterio como pueblo escogido y víctima. Porque se creían con más derechos que nadie por su antigüedad. Y más aún con respecto a los cristianos que habían salido de las sinagogas. San Agustín advierte a los fieles de estas dificultades y deshace las objeciones, los peligros de proselitismo y el acercamiento cristiano a las sinagogas. Al misterioso problema de ¿por qué Israel no acepta a Cristo y su mensaje?, y a su vez, ¿por qué el cristianismo nacido de los judíos y de la sinagoga es odiado por los propios judíos?; hasta los paganos se preguntaban ¿por qué un pueblo que había crucificado y muerto a su Dios podía seguir existiendo? San Agustín procura encontrar la solución oportuna.

San Agustín no es antijudío.—Que San Agustín no es antijudío es bien fácil probarlo. El, que conoció el problema judío desde un doble ángulo, primero desde el ángulo antijudío con los maniqueos, y orientado por éstos en esa línea desde su juventud, se convierte en un formidable apologista de primera línea a favor del judaísmo como religión, y de sus libros sagrados que siguen cumpliendo los designios de Dios providencialmente contra las falsedades de los mismos maniqueos, sobre todo en sus libros *Contra Faustum,* donde precisamente guarda a sus fieles con la defensa de los judíos como pueblo de Dios contra la doctrina de Manés. Segundo, desde el ángulo projudío como católico y como pastor, al valorar el misterio teológico del pueblo hebreo que sigue cumpliendo los designios de Dios.

Lo mismo ocurre con ocasión de las polémicas anticristianas, como la pelagiana y la arriana. En la controversia pelagiana San Agustín conoce, denuncia y refuta la gran similitud doctrinal de la propia justificación del hombre por sus obras, haciendo nula la acción de la gracia tanto la sinagoga como el pelagianismo. En la controversia arriana, porque tanto el arrianismo como el monoteísmo hebreo niega y destruye la trinidad de personas en Dios, y de este modo pelagianos y arrianos se unen en las mismas teorías de los judíos, con sus aplicaciones prácticas en los ritos litúrgicos del sábado, de la Pascua, etc.

La obcecación judía.—Otra vez estamos ante el misterio, recordando la aplicación que hace San Pablo del rostro velado de Moisés ante el pueblo para no ver ni reconocer el rostro y la obra de Dios hasta el final. Por una parte, el cristianismo penetraba por todo el Imperio rápidamente y se extendía por los pueblos del mundo; pero, por otra parte, los únicos que no lo aceptaban como grupo organizado, unido y hasta floreciente, eran los judíos; y eso que el cristianismo era protegido oficialmente y declarado religión única verdadera por los emperadores. Pues la conversión de todo el mundo ha tropezado siempre en esta muralla y misterio de la obcecación de Israel. San Agustín estudia la dificultad y ayuda a encontrar soluciones en la teología.

Los dos Testamentos.—Finalmente, San Agustín profundiza en la relación honda e íntima de los dos Testamentos, haciendo ver que los dos componen un todo armónico, que se complementan como palabra de Dios: el Antiguo Testamento como figura y profecía, el Nuevo Testamento como realidad y cumplimiento.

La apologética de San Agustín en relación con los judíos.—San Agustín siempre se apoya en la solidez y fuerza de la verdad, partiendo de lo que es más patente y experimentado, como la rápida difusión del cristianismo a pesar de las terribles persecuciones, la catolicidad o universalidad, su autoridad o virtud moral. Donde aparece siempre algo extraordinario y providencial que no se puede explicar humanamente y ante los judíos el cumplimiento de sus profecías en el cristianismo, así como las profecías, las palabras y los milagros de Jesús son credenciales fehacientes a su favor. Y aunque en la etapa persecutoria contra los cristianos los judíos no hayan sido del todo inocentes, San Agustín no se lo echa en cara ni tiene palabras más duras contra ellos que contra los malos cristianos. San Agustín se concreta en lo fundamental [50] y busca argumentos para demostrarlo. En primer lugar, la certeza racional de los conocimientos naturales básicos [51]. Analizando el mundo interior, la razón demuestra la credibilidad o racionabili-

[50] *Contra adv. leg. et prophetarum.* Los cinco puntos principales de San Agustín son: El Mesías prometido ya ha venido y es Jesús, Jesucristo. La Ley mosaica, una vez cumplidas las promesas, ya no es obligatoria ni necesaria ni útil; como caducada, hay que abandonarla, y cumplir la ley nueva de gracia. Las profecías se han cumplido en Jesucristo y en la Iglesia; las sombras se han disipado con la realidad. Las figuras, los tipos y sombras del AT se han realizado en Jesús de Nazaret y en el cristianismo. El NT revela los misterios encerrados en el AT y le da plenitud. No se contradicen, se complementan, y hay que desentrañar su contenido y significado (*De civit. Dei,* 16,1; 17,3).

[51] *De moribus eccles.,* 12; *Confess.,* 6,4,6; *De utilit. cred.,* 13,29; 16,34.

dad de nuestra fe, porque nadie cree si antes no conoce lo que cree [52]. Además, la Providencia divina no ha podido abandonar al género humano que lo gobierna y dirige con su orden y autoridad, desde las leyes, revelación escrita, profecías y milagros, hasta la diversidad de pareceres, oposición y hasta males, porque todo tiene una razón de ser y es para algo, aunque muchas veces parezca misterioso e incomprensible al hombre. Pero al contenido de esta fe el hombre llega por el testimonio externo de los milagros y la profecía, que manifiestan lo sobrenatural de la Iglesia [53]. Y ayudan a comprender el misterio. De ahí las fórmulas exactas e ingeniosas de San Agustín: *entiende para creer, cree para entender* [54], y como prueba permanente de credibilidad, el milagro moral de la Iglesia firme que perdura y se propaga a pesar de los obstáculos y las persecuciones de todo género para derribarla [55].

Y para percibir el brillo y la hermosura de esta verdad de la fe se requiere la conversión o disposición moral sincera de encontrar la verdad humildemente con docilidad al Maestro interior; esta falta de humildad cegó a los judíos, rechazando a Jesucristo, y, en cambio, la humildad trajo la iluminación a los gentiles [56].

San Agustín conoce todos estos argumentos que utilizaron los apologistas de los primeros siglos, defendiendo a la Iglesia y a los cristianos de las acusaciones paganas y judías en las persecuciones; pero ahora San Agustín sabe que es otra época, en la que hay que desarrollar los principios de la revelación y de la fe utilizando los medios y moldes nuevos por la ciencia y la filosofía contra los racionalistas y académicos; por la teología, desarrollando racional y orgánicamente los conocimientos revelados de Dios contra los herejes; por la exégesis e historia, demostrando la verdad de los dos Testamentos y su cumplimiento real en la Iglesia y el cristianismo contra los judíos. De este modo, San Agustín dialoga, discute, con todos los opositores presentes o ausentes, y deja desarrollados los argumentos por escrito para que puedan ser útiles a todos:

52 *De vera religione,* 24,45.
53 *Epist.,* 120,7,8
54 *Sermo* 43,7,9; *Sermo* 18,1-3; *Enarrat. in Ps.,* 48,3.
55 *De fide rerum quae non videntur,* 4,7; *De civit. Dei,* 22,5; cf. JAIME BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo,* c.3.
56 *De utilitate credendi,* 10,24; *De divers. quaest. ad Simplic.,* 1,3,14-15; *De quantitate animae,* 14,24; *De vera religione,* 17,33; *Epist.,* 118,3,22; *Sermo.,* 14,6; *Sermo* 112,1,1; *Confess.,* 5,9.

a los descreídos [57]; a los creyentes para fortalecer e ilustrar su fe [58], señalando a cada uno el itinerario de su conversión [59].

En cuanto a la ***demostración alegórica,*** San Agustín no es quien la ha inventado, porque la aprendió ya cuando oyó los sermones de San Ambrosio en Milán, y los judíos de la escuela alejandrina abusaban no poco de ella; segundo, San Agustín tiene como principal el sentido literal, cuando «no necesita aclaración» (4,5; 5,6), donde aplica a Cristo con toda su fuerza probativa el sentido literal de la profecía clarísima, llamada Protoevangelio de Isaías.

La presencia de judíos y su proselitismo en su diócesis de Hipona le obligó a preocuparse de todos estos temas (*Epist.* 260); y es que ante la incredulidad, la herejía o el cisma hay que tener armas y argumentos sólidos para defenderse. Por eso utilizó preferentemente el mismo argumento básico de los propios judíos: el Antiguo Testamento y la historia del pueblo hebreo, y a la vez el Nuevo Testamento demostrando su relación y el cumplimiento en el hecho cristiano y en la Iglesia a la que está llamado a entrar cuando se convierta en la hora misteriosa de la Providencia. Y es palabra y promesa de Dios que se convertirá.

San Agustín tiene siempre muy en cuenta el problema judío de una forma u otra porque en todas sus obras el apoyo principal es la Sagrada Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento, que defiende, expone e interpreta contra los maniqueos en su libros *Contra Faustum* y *Contra adversarium leg.,* defendiendo siempre a los patriarcas, a la ley y a los profetas. Lo mismo hace en su *Expositio Epist. ad Galatas* (año 394), cuando aún era presbítero, sobre los ritos, costumbres y sacramentos judíos como una preparación y pedagogía divina muy superior a todos los pueblos paganos sin ley. La misma *Ciudad de Dios,* con su grandiosa perspectiva providencialista, es otro argumento de la mejor teología de Israel.

No obstante su preocupación por la cuestión judía, de hecho no escribió ninguna obra expresamente sobre ella, y sólo tenemos exposiciones más o menos detalladas y referencias muy importantes sobre el tema, como ha dejado detallado San Posidio en su *Catálogo* [60].

57 *De fide rer. quae non videntur,* 3,4.
58 *De vera relig.,* 26,48; *Enarrat. in Ps.,* 44,25; 47,7; *Sermo* 110,1,1.
59 Ibid. 7,13; *De fide rer. quae non videntur,* 3,5.
60 Cf. Nota complementaria n.17: *Obras en las que San Agustín trata detalladamente de los judíos.*

Ocasión de esta obra sobre los judíos.—Se ofrece a San Agustín la controversia pelagiana, sobre todo desde el año 411, cuando Celestio, huyendo del saqueo de Roma, llega a Cartago y propaga por el norte de Africa las ideas novedosas del pelagianismo. San Agustín salió al paso en el año 412, y con los obispos de Africa lo denuncia al papa Inocencio I; convocan un Concilio plenario en Cartago el año 418, que condena el error pelagiano en los cánones sexto, séptimo y octavo. En esta controversia tienen mucha parte los judíos, porque desde el anonimato están influyendo y sembrando cizaña para intranquilizar a los católicos. Ya antes y en el mismo año 418 San Agustín tuvo que deshacer un error peligroso y muy real que pudo ser provocado por los mismos judíos, o al menos así era comprendido por los propios cristianos, y es ¿por qué el Antiguo Testamento, si ya ha sido cumplido y superado, permanece aceptado y defendido por la Iglesia? Incluso más: ¿por qué la iglesia y el cristianismo reivindican para sí la realidad del «verdadero Israel» y «verdadero Judá»? Este es el problema o cuestión de la carta 196, del año 418, sobre cómo evitar el judaísmo, que dirige a un obispo desconocido llamado Asélico. San Agustín hace una larga exposición de los capítulos 4, 5 y 7 de la epístola a los Romanos. De ahí se plantea la cuestión de si un verdadero cristiano pude llamarse judío o israelí. Y aunque estos nombres, aplicados a los cristianos, tienen un sentido espiritual, no quiere servirse de ellos para evitar toda confusión posible en los enemigos del cristianismo, que son los falsos judíos, o en sentido meramente carnal. Analiza el caso de un tal Apto, que se atreve a judaizar a los cristianos en cuanto a las observaciones alimentarias. Y al final de la carta advierte claramente que la controversia antijudía está íntimamente unida a la controversia antiherética. Obsevación donde declara, además, cómo había abusos frecuentes de movimientos judaizantes aislados; uno de ellos parece que era el de este Apto, que acabó en la grave herejía pelagiana. Y termina: No hay por qué decir que las observaciones antiguas han quedado abolidas después del Nuevo Testamento y que los cristianos no las observan más; más aún, en cuanto a las leyes del Antiguo Testamento, que permanecen siempre válidas, los cristianos deben saber que ellos no las cumplen por sus propias fuerzas ni se justifican por sí mismos, sino por la gracia divina.

Contenido de este tratado o sermón a los judíos.—Fundamentalmente es una llamada pastoral y solícita de San Agustín a la

conversión de los judíos, y tiene como finalidad el que reflexionen sobre las pruebas que aduce del Antiguo Testamento, que los judíos tanto estiman; y si estos testimonios tan claros no quieren aceptarlos para salvarse, que al menos queden confundidos por su verdad deslumbrante (1,2) [61]. La Iglesia es donde se han cumplido todas las profecías, y los judíos, por tanto, no tienen ya derecho alguno. San Agustín proporciona argumentos a sus fieles como si tuviesen que emplearlos frente a los judíos para defenderse de ellos. Pero lo que él desea y espera es su conversión. Por eso termina con estas palabras de la Escritura: el malvado lo ve y se irrita; rechina sus dientes y se consume (10,15).

Los Códices.—En cuanto a los Códices que han conservado y transmitido este *tratado o sermón,* no son muchos; la edición de los Maurinos menciona: tres ejemplares Vaticanos, dos Cistercienses, uno Victorino, además de las ediciones anteriores Am. Er. y Lov. Número muy reducido comparándolo con otras obras suyas. Lo mismo ocurre con la carta 196, de *cavendo iudaismo,* cuya edición crítica es de CSEL 57,216ss. Y que utiliza únicamente cuatro. Al sermón 116A = CAILLAU 2,11, editado por G. MORIN en «Miscellanea Agostiniana» 1 (Roma 1930) 255-264, le ocurre lo mismo. Y es que estas obras, por ser moderadas y auténticas, no han tenido difusión; en cambio, otras apócrifas antijudías han sido profusamente difundidas, como lo resalta BERNHARD BLUMENKRANZ en *Augustin et le Judaisme:* «Recherches Augustiniennes» 1 (París 1958) 238.

[61] Cf. Nota complementaria n.18: *Actitud pacífica de San Agustín con los judíos.*

BIBLIOGRAFIA

Texto: MIGNE: PL 42,51-64.

Ediciones: Todas las grandes colecciones.

Traducciones:

Alemana: BERNHARD BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt Augustins* (Basilea 1946) p.207.
Española: JESÚS ALVAREZ (Editorial Reino, Madrid 1970) p.84-102.
Francesa: M. AUBERT, en Bar-le-Duc, t.14 (1864) 22-32.

Estudios:

JESÚS ALVAREZ, *Teología del pueblo judío* (Editorial Reino, Madrid 1970), 278 págs.
—*San Agustín y los judíos de su tiempo:* «Augustinus» (1967) 39-50.
PIERRE BERARD, *St. Augustin et les Juifs* (Besançon 1931).
BERNHARD BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt Augustins,* reimpresión de la 1.ª edición (Bâle 1946): «Études Augustiniennes» (París 1973).
—*Augustin et les Juifs. Augustin et le Judaisme:* «Recherches Augustiniennes» 1 (París 1958) 225-241.
CH. DOUAIS, *St. Augustin et le Judaisme* (Université Catholique, 17 [1894] 5,25).
J. KLATZKIN, *Augustin:* «Enciclopedia Judaica» 3 (1929) 690ss.
WILLIAMS LUKIN, *Adversus Iudaeos. A Bird. Eye of Christian Apologiae and the Renaissance* (Cambridge 1935).

TRATADO CONTRA LOS JUDIOS

Ejemplo del rigor de Dios en la reprobación de los judíos y de su bondad en la admisión de los gentiles. La ceguera de los judíos, demostrada por la Escritura del Antiguo Testamento.

1 1. El bienaventurado apóstol Pablo, doctor de las gentes en la fe y en la verdad, exhortándonos a permanecer estables y firmes en la misma fe, de la cual fue constituido ministro idóneo, amonesta con el precepto e infunde temor con el ejemplo. Dice: *Ahí tienes la bondad y la serenidad de Dios: para los que han caído ciertamente la severidad; pero para ti la misericordia si permanecieres hasta el fin en la bondad.* Es cierto que esto lo dijo de los judíos que por su infidelidad fueron podados como ramas de aquel olivo, que fue fructífero en los santos Patriarcas como en su raíz, de tal modo que el acebuche de los gentiles fuera injertado por la fe y se hiciese partícipe de la savia del olivo una vez podadas sus ramas naturales. Pero, ¡atención!, que dice: *No quieras vanagloriarte contra las ramas, porque si te vanaglorías, no sustentas tú a la raíz, sino la raíz a ti.* Y porque algunos de ellos se salvan, añadió a continuación: *De otro modo también tú serás amputado. E indudablemente ellos, si no permanecen en la infidelidad, tam-*

TRACTATUS ADVERSUS IUDAEOS

[PL 42,51]

I. **1.** Beatus apostolus Paulus, doctor Gentium in fide et veritate, exhortans nos ut in eadem fide, cuius idoneus minister effectus est, stabiles firmique maneamus, præcepto admonet, terret exemplo. *Vides,* inquit, *bonitatem et severitatem Dei: in eos quidem qui ceciderunt, severitatem; in te autem bonitatem, si permanseris in bonitate* (Rom 11,22). Hoc dixit utique de Iudæis, qui tanquam rami ex illa olea, quæ in sanctis Patriarchis tanquam in radice fructifera, propter infidelitatem fracti sunt; ut Gentium propter fidem insereretur oleaster, et fieret particeps pinguedinis oleæ ramis naturalibus amputatis. Sed *noli,* inquit, *gloriari adversum ramos: nam si gloriaris, non tu radicem portas, sed radix te* (ib., 18). Et quoniam salvantur aliqui ex illis, continuo subiunxit: *Alioquin et tu excideris. Sed et illi si non permanserit in infidelitate, inserentur: potens est enim Deus*

bién serán injertados, porque poderoso es Dios para injertarlos de nuevo. En cuanto a aquellos que permanecen en la infidelidad, pertenecen a esta sentencia del Señor cuando dice: *Pero, en cambio, los hijos de este reino irán a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y rechinar de dientes.* Y los gentiles que permanecen en la bondad pertenecen a lo que ha dicho más arriba: *Vendrán muchos de Oriente y Occidente, y se sentarán con Abrahán e Isaac y Jacob en el reino de los cielos.* Así, pues, a los Patriarcas, que vivían en la raíz, la justicia severa de Dios les amputa la soberbia infiel de sus ramas naturales, mientras la fiel humildad del acebuche es injertado por la gracia de la bondad divina.

2. Mas cuando se les habla de esto a los judíos, desprecian al Evangelio y al Apóstol, y no escuchan lo que les decimos, porque no entienden lo que leen. Y ciertamente que si entendiesen lo que había predicho el profeta a quien leen: *Te he puesto para luz de los gentiles, de tal modo que seas mi salvación hasta los confines de la tierra,* no estarían tan ciegos ni tan enfermos que no reconocieran en Cristo al Señor, ni la luz ni la salvación. Lo mismo si llegasen a entender lo que cantan infructuosa e inútilmente de quienes ha sido profetizado: *A toda la tierra ha llegado su pregón, y hasta los límites del orbe de la tierra su lenguaje.* Para que despertaran al pregón de los apóstoles y advirtieran que sus palabras eran divinas. Por tanto, de las Santas Escrituras, cuya autoridad es también muy grande entre ellos, hay que sacar los testimonios,

iterum inserere eos (ib., 22-23). Illi autem qui permanent in infidelitate, ad illam sententiam Domini pertinent, ubi ait: *Filii autem regni huius ibunt in tenebras exteriores; ibi erit fletus et stridor dentium.* Gentes autem permanentes in bonitate, ad illud quod superius ait: *Multi ab oriente et occidente venient, et recumbent cum Abraham et Isaac et Iacob in regno caelorum* (Mt 8,12.11). Itaque illis Patriarchis in radice viventibus, et infidelis superbia naturalium ramorum iusta Dei severitate confringitur, et fidelis humilitas oleastri gratia divinæ bonitatis inseritur.

2. Sed quando Iudæis ista dicuntur, Evangelium Apostolumque contemnunt, et quod dicimus non audiunt; quoniam quod legunt, non intellegunt. Nam utique si intellegerent de quo prædixerit propheta, quem legunt: *Dedi te in lucem gentium, ita ut sis salus mea usque in fines terrae* (Is 49,6); non sic cæci [52] essent, non sic ægroti, ut in Domino Christo nec lucem agnoscerent, nec salutem. Item si intellegerent, quod infructuose atque inaniter cantant, de quibus sit prænuntiatum: *In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum* (Ps 18,5); ad sonum Apostolorum evigilarent, et verba eorum divina esse sentirent. De sanctis ergo Scripturis, quarum et apud ipsos magna habetur auctoritas,

de modo que si no quieren que los sane la medicina ofrecida, los pueda convencer la verdad manifestada [1].

Los libros del Antiguo Testamento nos pertenecen a nosotros los cristianos, y sus preceptos son cumplidos mejor por nosotros.

2 3. En primer lugar, hay que combatir el error tan suyo de creer que no nos pertenecen a nosotros los libros del Antiguo Testamento porque ya no observamos los sacramentos antiguos, sino otros nuevos. En efecto, nos dicen: «¿De qué os sirve a vosotros la lectura de la Ley y los Profetas, cuyos preceptos no queréis observar?» Porque no circuncidamos la carne masculina del prepucio y comemos carnes que la Ley llama inmundas; no guardamos carnalmente los sábados, los novilunios y los días festivos; no sacrificamos a Dios con víctimas de animales ni celebramos la Pascua igualmente con el cordero y los panes ácimos. Incluso, si algunos otros sacramentos antiguos los llama en general el Apóstol sombras de las cosas futuras, porque significaban en su tiempo lo que iba a revelarse, y que nosotros recibimos ya revelado para que, removidas las sombras, disfrutemos de su luz desnuda. Sería demasiado largo disputar de todo esto por separado: cómo somos circuncidados al desnudar el hombre viejo no con la expoliación del

sumenda sunt testimonia, quorum et si nolint oblata utilitate sanari, aperta possint veritate convinci.

II. 3. Sed primo eorum ille redarguendus est error, quo putant ad nos ideo non pertinere Instrumenti Veteris libros, quia iam non vetera, sed nova sacramenta servamus. Dicunt enim nobis, Quid apud vos facit lectio Legis et Prophetarum, cuius præcepta servare non vultis?, eo quod carnem præputii non circumcidimus masculinam, et vescimur carnibus quas Lex dicit immundas, nec sabbata et neomenias et dies festos eorum carnaliter observamus, nec victimis pecorum sacrificamus Deo, nec Pascha in ove et azymis similiter celebramus: et si qua alia vetera sacramenta generali vocabulo umbras futurorum appellat Apostolus (cf. Col 2,17), quia ea significabant suo tempore revelanda, quæ nos revelata suscepimus, ut remota umbra nuda eorum luce frueremur. De quibus singillatim nimis longum est disputare quemadmodum exuendo veterem hominem circumcidimur, non

[1] El celo pastoral de San Agustín busca primero esclarecer la verdad, defendiendo los libros del AT, que es patrimonio común a judíos y cristianos, para que los judíos quieran convencerse y salvarse y a la vez para prevenir y defender a los fieles de sus maquinaciones y proselitismo. No tenemos pruebas seguras de la influencia directa del judaísmo de esta época en San Agustín ni de San Agustín en él, como, por ejemplo, las hay en San Jerónimo y sus maestros hebreos; sí las hay indirectas y secundarias derivadas de su actividad pastoral y las relaciones amistosas con las numerosas colonias judías de su diócesis y de Cartago, donde a veces consulta problemas de interpretación sobre el AT.

cuerpo carnal, y los alimentos que evitan en los animales, los evitamos en las costumbres y ofrecemos nuestros cuerpos como hostia viva, santa, agradable a Dios, a quien derramamos nuestras almas con los santos deseos inteligentemente en vez de la sangre, y somos limpios de toda iniquidad por la sangre de Cristo como cordero de pecado, también con el animal caprino de los antiguos sacrificios; tampoco excluye en los cuernos de la cruz al toro que reconoce en él a la víctima principal. Verdaderamente nos bautizamos al hallar en El el descanso, y la observancia de la luna nueva es la santificación de la vida nueva. También nuestra Pascua es Cristo, y nuestro ácimo es la sinceridad de la verdad, que no tiene el fermento de la vetustez, y si quedan algunas otras cosas en las que no hay necesidad de detenerse ahora, las cuales están esbozadas en aquellos signos antiguos, tienen su cumplimiento en Aquel cuyo reino no tendrá fin. Ciertamente convenía que todas las causas se cumpliesen en Aquel que vino no a deshacer la ley y los profetas, sino a dar plenitud [2].

in exspoliatione corporis carnis; et quos cibos vitant in pecoribus, vitamus in moribus; et exhibemus corpora nostra hostiam vivam, sanctam, Deo placentem, cui et animas nostras in desideriis sanctis pro sanguine intellegenter effundimus, et Christi velut agni immaculati sanguine ab omni iniquitate mundamur. Qui propter similitudinem carnis peccati (cf. Rom 8,3) etiam caprino pecore in veteribus sacrificiis figuratur: nec [53] eum negat in crucis cornibus taurum, qui in illo agnoscit maximam victimam. In illo requiem cum invenimus, vere sabbatizamus, et lunæ novæ observatio, vitæ novæ est sanctificatio. Et Pascha nostrum Christus est; et azyma nostrum sinceritas veritatis, fermentum non habens vetustatis (cf. 1 Cor 5,7-8); et si qua alia sunt, in quibus nunc immorari opus non est, quæ illis veteribus adumbrata sunt signis, in illo habent finem, cuius regni non erit finis. In illo quippe omnia oportebat impleri, qui venit Legem et Prophetas non solvere, sed implere (cf. Mt 5,17).

[2] Sin embargo, el argumento de siempre es la inconsecuencia y contradicción entre la fe o creer en la Escritura y la conducta o forma de vivir contraria. En efecto, si las cosas son así de claras, dicen los judíos, ¿cómo se explica que los cristianos, que lo tienen todo tan claro, no son semejantes en su conducta? ¿Qué sentido tiene para un cristiano la Sagrada Escritura cuando no cumple sus enseñanzas ni guarda sus mandamientos? (lo mismo en n.6) Y San Agustín, para hacer la luz, procede distinguiendo en el AT los preceptos con valor permanente y las ceremonias con valor pasajero. Cf. nota complementaria n.19: *Preceptos de salvación, leyes y ceremonias legítimas, pero proféticas.*

Cristo no anuló la ley denunciándola, sino que la cambió cumpliéndola. La sustitución de los antiguos sacramentos y ritos está predicha en los Salmos.

3 4. Así, pues, no anuló aquellos antiguos signos de las cosas oponiéndose a ellos, sino que los cambió dándoles plenitud, de modo que fuesen distintos tanto los que anunciaban que había venido Cristo como los que profetizaban que iba a venir. ¿Qué se quiere significar por el hecho de que están titulados así algunos Salmos que también ellos leen y conservan con la autoridad de las Letras santas, como está escrito en sus títulos: *En defensa de las cosas que serán cambiadas;* y en verdad el texto de estos mismos Salmos predica a Cristo, sino que su cambio futuro fue predicho por Aquel en quien aparece cumplida? Como que el pueblo de Dios, que ahora es el pueblo cristiano, ya no está obligado a observar lo que se observaba en los tiempos proféticos. No porque fueran prohibidos, sino porque han sido cambiados. Y no para que pereciesen las mismas cosas que eran significadas, sino para que los signos de las cosas se realizasen cada uno en su tiempo respectivo [3].

Cristo, profetizado en el salmo 44.

4 5. Por lo menos en el salmo 44 (es el primero de los que llevan al principio este título: *En defensa de las cosas que serán cambiadas,* donde se lee también: *Cántico en favor del Amado)*

III. 4. Proinde illa vetera signa rerum non evacuavit arguendo, sed implendo mutavit, ut alia essent quæ nuntiarent venisse iam Christum, quam fuerant illa quæ prænuntiabant esse venturum. Quid sibi autem vult, quod sic prænotantur quidam psalmi, quos et ipsi et habent in Litterarum auctoritate sanctarum, ut in eorum titulis scriptum sit, *Pro iis quae immutabuntur;* textus vero eorumdem psalmorum prædicat Christum, nisi quia eorum mutatio per illum futura prædicta est, per quem apparet impleta?, ut populus Dei, qui nunc est populus christianus, iam non cogatur observare quæ propheticis temporibus observabantur: non quia damnata, sed quia mutata sunt; non ut res ipsæ quæ significabantur perirent, sed ut rerum signa suis quæque temporibus convenirent.

IV. 5. Denique in psalmo quadragesimo quarto (nam ipse primus est eorum qui huiusmodi titulum præferunt, *Pro iis quae immutabuntur:* ubi etiam legitur, *Canticum pro dilecto)* apertissime Christus ostenditur: *Spe-*

[3] El AT es la promesa y el NT su cumplimiento. Definición que declara su postura ante la ley mosaica.

clarísimamente está presentado Cristo: *Hermoso de figura sobre los hijos de los hombres. Quien, existiendo en la forma de Dios, no creyó rapiña ser igual a Dios.* Allí se le dice: *Ciñe tu espada junto al muslo,* porque hablaría en la carne a los hombres. Sin duda, por la espada significa la palabra, por el muslo la carne: porque *se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo,* para que en *el hermoso de figura sobre los hijos de los hombres* por la divinidad se cumpliese por la debilidad también aquello que otro profeta dice de El: *Lo vimos y no tenía figura ni encanto, sino su rostro abyecto y deforme su estado.* Realmente en el mismo salmo se patentiza con toda claridad que Cristo es no sólo hombre, sino también Dios, cuando se subraya: *Tu trono, oh Dios, por los siglos, y el cetro de la equidad es el cetro de tu reino. Has amado la justicia y odiado la iniquidad; por eso Dios, tu Dios, te ha ungido con óleo de alegría sobre todos tus compañeros.* En efecto, por la unción, palabra que en griego se dice χρίσμα, Cristo es llamado ungido. El es Dios ungido por Dios, que cambió también la misma unción carnal en espiritual con los demás sacramentos. Allí se dice también de la Iglesia: *A tu diestra está de pie la reina con vestido de oro, ceñida de pedrería.* Donde se simboliza la diversidad de lenguas en todas las gentes, cuya fe, sin embargo, una y simple, es interior: *porque toda la hermosura de la hija del rey está por dentro.* A ella se refiere el salmo cuando dice: *Escucha, hija, y*

ciosus forma prae filiis hominum (Ps 44,1.3). *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse aequalis Deo* (Phil 2,6). Ibi ei dicitur: *Accingere gladium tuum iuxta femur* (Ps 44,4), quod in carne esset hominibus locuturus. Per gladium quippe sermo, per femur caro significatur: quia *semetipsum exinanivit, formam servi accipiens* (Phil 2,7); ut ille per divinitatem *speciosus forma prae filiis hominum,* etiam illud fieret per infirmitatem, quod de illo allius propheta: *Vidimus eum, et non habebat speciem, neque decorem; sed vultus eius abiectus, et deformis positio eius* (Is 53,2). Nam in eodem psalmo, quod non tantum homo, sed etiam Deus sit Christus, apertissime ostenditur, cum subditur: *Thronus tuus, Deus, in saeculum saeculi, virga aequitatis virga regni tui. Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem; propterea unxit te, Deus, Deus tuus, oleo exsultationis prae participibus tuis* (Ps 44,7-8). Ab unctione quippe, quo græce χρίσμα dicitur, Christus est appellatus: ipse est Deus unctus a Deo, qui et ipsam cum cæteris sacramentis [54] carnalem in spiritualem mutavit unctionem. Ibi ei de Ecclesia dicitur: *Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumamicta varietate* (Ps 44,10). Ubi significatur linguarum varietas in omnibus gentibus, quarum tamen una et simplex fides est intus: *Omnis* enim *pulchritudo filiae regis intrinsecus* (ib., 14). Quam Psalmus alloquitur dicens: *Audi, filia, et vide:* audi promissum, vide completum. *Et oblivis-*

mira: escucha la promesa, mira su cumplimiento. *Y olvida a tu pueblo y la casa paterna.* De este modo se cumple lo nuevo y se cambia lo antiguo. *Porque el rey está prendado de tu belleza.* La belleza que El mismo hizo por sí y que no encontró en ti. A saber: ¿cómo ibas a ser hermosa a sus ojos cuando estabas afeada por tus pecados? Con todo, para que no creas que tu esperanza debes ponerla en el hombre, sigue y dice: *porque El mismo es el Señor, Dios tuyo.* Para que no desprecies la forma de siervo ni te burles de la debilidad del poderoso y de la humildad del excelso, *El mismo es tu Dios.* En eso mismo que parece pequeño se oculta el grande; en la sombra de la muerte, el sol de justicia; en la afrenta de la cruz, el Señor de la gloria. Aunque lo maten los perseguidores y lo nieguen los infieles, *El es el Señor, Dios tuyo,* por cuyo cuerpo son cambiadas las cosas figuradas antes por medio de sombras [4].

El título del salmo 68, que fue escrito sobre la pasión de Cristo, predice también un cambio.

5 6. También el salmo 68 lleva en el título: *En defensa de las cosas que serán cambiadas.* Y allí se canta la pasión de nuestro Señor Jesucristo, que transfigura en sí hasta algunas voces de los miembros, es decir, de sus fieles. En efecto, El no tuvo delito alguno, sino que cargó los nuestros; por eso dice: *Y mis pecados*

cere populum tuum et domum patris tui. Sic nova implentur, sic vetera commutantur. *Quoniam concupivit rex speciem tuam* (Ps 44,11). Speciem quam fecit ipse per se, non invenit in te. Quomodo enim speciosa esses eius oculis, quando eras tuis fœdata peccatis? Ne tamen spem tuam arbitreris ponendam in homine, sequitur et dicit: *Quoniam ipse est Dominus, Deus tuus* (ib.). Ne formam servi spernas, ne potentis infirmitatem excelsique humilitatem derideas, *ipse est Deus tuus.* In eo quod parvus apparet, magnus latet; in umbra mortis sol iustitiæ, in contumelia crucis Dominus gloriæ. Quamvis eum persecutores necent, infideles negent, *ipse est Dominus Deus tuus;* per cuius corpus immutantur, quæ antea per umbras figurabantur.

V. 6. Psalmus quoque sexagesimus octavus habet in titulo: *Pro iis quae commutabuntur* (Ps 68,1). Et cantatur ibi passio Domini nostri Iesu Christi, transfigurantis in se quasdam etiam voces membrorum, hoc est fidelium suorum. Non enim ipse ulla delicta habuit, sed nostra portavit,

[4] En cuanto a algunas expresiones difíciles, figuradas por medio de las sombras en el AT, así como las manifestaciones antropomorfistas, arrepentimiento, cólera de Dios, etc., también se declaran en el NT (cf. *Epist. Rom. quarundam prop. exposit.*, 9; *De Gen. contra Manich.*, 1,17). Y San Agustín se lo hace oír así a los judíos cuando les explica la diferencia entre los dos Testamentos con fórmulas claras y gráficas: el AT fue impuesto al hombre desde fuera, el NT ha sido implantado en su interior (*De spir. et litt*, 17,29).

no se te ocultan a ti. Allí está escrito y profetizado lo que leemos en el Evangelio que le hicieron: *Me dieron hiel para mi comida, y en mi sed me abrevaron con vinagre.* Luego fue cambiado por El lo que el título del Salmo había predicho que había de ser cambiado. Los judíos, al leer esto y no entenderlo, creen que dice algo distinto, cuando nos preguntan: Cómo entendemos la autoridad de la Ley y los Profetas cuando no guardamos los sacramentos que allí están mandados, porque entendemos lo que allí está predicho y observamos lo que allí está prometido. En cambio, los que nos objetan así sufren aún la amargura desde sus padres, que dieron hiel al Señor como alimento, y todavía persisten en el vinagre que le dieron a beber; por eso no entienden que se cumple en ellos lo que sigue: *Que su mesa se convierta para ellos en lazo, retribución y escándalo.* Realmente ellos se volvieron amargos y avinagrados, al ofrecer hiel y vinagre al Pan vivo. ¿Cómo entonces entienden esto sobre lo cual se dijo allí: *Que sean cegados sus ojos para que no vean,* y ¿cómo van a estar derechos para que tengan arriba el corazón aquellos de quienes está predicho: *Y dobla siempre su espalda?* Tampoco se han dicho estas cosas de todos, sino más bien de todos aquellos a quienes pertenecen las profecías. Ciertamente no se refieren estas profecías a los que de entre ellos creyeron entonces en Cristo, ni a los que creen hasta ahora y cree-

unde dicit: *Et delicta mea a te non sunt abscondita* (ib., 6). Ibi scriptum est et prænuntiatum, quod in Evangelio legimus factum (cf. Mt 27,34.48): *Dederunt in escam meam fel, et in siti mea potaverunt me aceto* (Ps 68,22). Per hunc ergo immutata sunt vetera, quæ titulus Psalmi prædixerat immutanda. Quod Iudæi legentes et non intellegentes, aliquid se dicere existimant, cum requirunt a nobis quomodo accipiamus auctoritatem Legis et Prophetarum, cum sacramenta non observemus quæ ibi præcepta sunt. Non observamus, quia mutata sunt: mutata sunt autem, quia mutanda prænuntiata sunt; et in eum credimus, cuius revelatione mutata sunt. Non ergo observamus sacramenta quæ ibi præcepta sunt, quia intellegimus quæ ibi prædicta sunt, et tenemus quæ ibi promissa sunt. Isti autem qui hæc nobis obiciunt, adhuc amari sunt ex parentibus suis, qui dederunt in escam Domino fel, et adhuc veteres ex aceto quod ei potandum obtulerunt: et ideo non intellegunt, quia in eis impletur quod sequitur: *Fiat mensa eorum coram ipsis in muscipulam, et retributionem et scandalum* (Ps 68,23). Ipsi enim fellei et acidi facti sunt, felleas et acidas escas pani vivo ministrando. Quomodo enim hæc videant, de quibus ibi prædictum est, *Excaecentur oculi eorum, ne videant?* (ib., 24). Et quomodo [55] sint recti, ut sursum cor habeant, de quibus prædictum est: *Et dorsum eorum semper incurva?* (ib.,). Nec de omnibus hæc dicta sunt, immo vero de omnibus ad quos pertinent quæ prædicta sunt. Ad eos enim qui vel tunc ex illis crediderunt in Christum, vel nunc usque credunt, vel deinceps

rán después hasta el fin de los siglos, o sea, al verdadero Israel, que verá al Señor cara o cara. *Porque ni todos los nacidos de Israel son israelitas ni todos los descendientes de Abrahán son hijos suyos, sino en Isaac, dice, será tu descendencia.* Esto es, los hijos de la carne; ésos no son hijos de Dios, sino los hijos de la promesa son designados para la descendencia. Estos pertenecen a la Sión espiritual y a las ciudades de Judá, esto es, a las Iglesias de la cuales dice el Apóstol: *Era desconocido de cara para las Iglesias de Judea, que están con Cristo.* Porque, como se pone poco después en el mismo Salmo: *Dios salvará a Sión, y serán edificadas las ciudades de Judá. Y la habitarán y heredarán. La descendencia de sus siervos la poseerá y los que aman su nombre morarán en ella.* Cuando los judíos escuchan esto lo entienden carnalmente, y piensan en la Jerusalén terrena, que es esclava con sus hijos, no en nuestra Madre eterna en los cielos [5].

También el título del salmo 79 profetiza el cambio. Testimonios más claros contra los judíos del cambio que va a realizarse.

6 7. El salmo 79 va precedido con igual título: *En defensa de las cosas que serán cambiadas.* En ese salmo está escrito entre otras cosas: *Observa desde el cielo, mira, y visita esta viña; y per-*

usque in finem sæculi credituri sunt, ista non pertinent, ad verum Israel scilicet, qui videbit Dominum facie ad faciem. *Neque enim omnes qui ex Israel sunt, hi Israel sunt; neque qui sunt semen Abraham, omnes filii sunt; sed in Isaac,* inquit, *vocabitur tibi semen, hoc est, non ii qui filii carnis, hi filii Dei, sed filii promissionis deputantur in semen* (Rom 9,6-8). Sed hi pertinent ad spiritualem Sion et civitates Iudæ, id est, Ecclesias, de quibus Apostolus dicit: *Eram autem ignotus facie Ecclesiis Iudaeae, quae sunt in Christo* (Gal 1,22). Quoniam, sicut in eodem psalmo paulo post ponitur: *Deus salvam faciet Sion, et aedificabantur civitates Iudae. Et inhabitabunt eam, et haereditate acquirent eam. Et semen servorum eius possidebunt eam, et qui diligunt nomen eius, inhabitabunt in ea* (Ps 68,36-37). Sed cum hæc audiunt Iudæi, carnaliter accipiunt, et terrenam Ierusalem cogitant, quæ servit cum filiis suis: non matrem nostram æternam in cælis (cf. Gal 4,25-26).

VI. 7. *Mutationis faciendae.* Item psalmus septuagesimus nonus simili titulo prænotatur: *Pro iis quae immutabuntur.* In quo psalmo inter cetera scriptum est: *Respice caelo, et vide, et visita vineam istam: et perfice*

[5] San Agustín aplica a Cristo con toda su fuerza probativa el sentido literal de la profecía clarísima llamada Protoevangelio de Isaías. Porque dice en *De civitate Dei*, 18,29,1-2, que es tanta la evidencia, que hasta los adversarios se ven obligados, contra su voluntad, a reconocer su testimonio: «evangelista más que profeta».

fecciónala, porque la plantó tu diestra; y mira sobre el Hijo del hombre a quien fortaleciste para ti. Ella es la viña de la que se dice: *Trasplantaste la viña de Egipto.* En efecto, Cristo no plantó otra nueva, sino que, cuando vino, la cambió en mejor. Lo mismo se lee en el Evangelio: *Perderá a los malos malamente y arrendará su viña a otros labradores.* No dice: la arrancará y plantará otra viña, sino arrendará la misma viña a *otros agricultores.* La misma es, en verdad, la ciudad de Dios y la multitud de los hijos de la promesa en la sociedad de los santos, que se ha de completar por la muerte y sucesión de los mortales. Al final del siglo ha de recibir la inmortalidad debida en todos los reunidos. Esto de otro modo está indicado en otro salmo por el olivo fructífero cuando dice: *Yo, como olivo fructífero en la casa de Dios, he esperado en la misericordia de Dios por siempre y por los siglos de los siglos.* Ni pudo perecer la raíz de los Patriarcas y de los Profetas, porque están desgajados los infieles y los soberbios, como ramas infructuosas para que fuese injertado el acebuche de los gentiles, *porque,* como dice Isaías, *aunque fuese el número de los hijos de Israel como la arena del mar, los restos se salvarán,* pero por Aquel de quien se dice: *y sobre el Hijo del hombre, a quien fortaleciste para ti;* de quien se repite: *sea tu mano sobre el varón de tu diestra, y sobre el Hijo del hombre, a quien fortaleciste para ti. Y no nos apartamos de ti.* Por medio de este Hijo del hombre, o sea, Cristo Jesús, y con sus reliquias, esto es, los apóstoles y otros

eam quam plantavit dextera tua; et super Filium hominis, quem confirmasti tibi (Ps 79,15-16). Ipsa est enim vinea de qua dicitur: *Vineam ex Aegypto transtulisti* (ib., 9). Non enim Christus aliam plantavit, sed ipsam, veniendo, in melius commutavit. Sic et in Evangelio legitur: *Malos male perdet, et vineam suam locabit aliis agricolis* (Mt 21,41). Non enim ait: Eradicabit, aliamque plantabit, sed eamdem ipsam locabit aliis agricolis. Eadem namque est sanctorum societate civitas Dei et congregatio filiorum promissionis, mortalium decessione ac successione complenda, atque in fine sæculi simul in omnibus immortalitatem debitam receptura, quæ alio modo in alio psalmo per olivam fructiferam significatur, et dicit: *Ego autem sicut oliva fructifera in domo Dei, speravi in misericordia Dei in aeternum, et in saeculum saeculi* (Ps 51,10). Neque quia fracti sunt infideles et superbi, ac per hoc infructuosi rami, ut insereretur oleaster Gentium, ideo perire potuit radix Patriarcharum et Prophetarum. *Quia etsi fuerit,* inquit Isaias, *numerus filiorum Israel sicut arena maris, reliquae salvae fient* (Is 10,22); sed per eum de quo dicitur: *et super Filium hominis, quem confirmasti tibi;* et de quo repetitur: *Fiat manus tua super virum dexterae tuae, et super Filium hominis, quem confirmasti tibi. Et non discedimus a te* (Ps 79,18-19). Per hunc filium hominis, id est Christum Iesum, et de sus reli[56]quis, hoc est Apostolis, et aliis multis, qui ex Israe-

muchos israelitas que creyeron en Cristo-Dios, agregándose la plenitud de los gentiles, se completa la viña santa. Y con la remoción de los sacramentos antiguos y la institución de los nuevos queda cumplido el título del Salmo: *En defensa de los cosas que serán cambiadas*[6].

8. Todavía podemos proponerles testimonios más inconcusos, para que, tanto si los aceptan como si los rechazan, al menos los entiendan. *Vendrán días,* dice el Señor, *y confirmaré sobre la casa de Jacob un testamento nuevo, no según el testamento que hice con sus padres el día en que tomé su mano para sacarlos de la tierra de Egipto.* La predicción de este cambio, ciertamente, no está significada en los títulos de los Salmos, que pocos entienden, sino que está expresada por el pregón claro de la voz profética. Viene prometido abiertamente un testamento nuevo, no como el testamento hecho para el pueblo, cuando fue sacado de Egipto. Como en aquel Antiguo Testamento están mandadas estas cosas que no estamos obligados a observar nosotros que pertenecemos al Nuevo, ¿por qué no reconocen los judíos que ellos se han quedado anclados en la antigüedad superflua, en vez de echarnos en cara a nosotros, que poseemos las promesas nuevas, el que no cumplimos las antiguas? Porque, como está escrito en el Cantar de los Cantares, *Ha llegado el día, huyan las tinieblas,* que brille ya

litis in Christum Deum crediderunt, accedente plenitudine Gentium, vinea sancta perficitur: et in remotione veterum, atque institutione novorum sacramentorum titulus eius psalmi: *Pro his quae commutabuntur* (ib., 1), impletur.

8. Apertioribus itaque testimoniis cum eis agendum est, quæ sive consentiant, sive dissentiant, tamen sentiant. *Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et confirmabo super domum Iacob testamentum novum, non secundum testamentum quod constitui patribus eorum, in die qua apprehendi manum eorum, ut educerem eos de terra Aegypti* (Ier 31,31-52). Ista certe prædicta mutatio, non per Psalmorum titulos intellegentibus paucis significatur, sed manifesto præconio propheticæ vocis exprimitur. Aperte promissum est testamentum novum, non secundum testamentum quod factum est ad populum, quando eductus est de Ægypto. Cum ergo in illo veteri testamento præcepta sint ista, quæ nos ad novum pertinentes observare non cogimur, cur non Iudæi se potius in vetustate supervacanea remansisse cognoscunt, quam nobis nova promissa tenentibus; quod vetera non observemus, obiiciunt? Quoniam ergo, sicut scriptum est in Cantico canticorum: *Aspiravit dies, removeantur umbrae* (Cant 2,17); spiritualis significatio

[6] Un problema agudo que se plantea San Agustín es el del judaísmo en sí, cuando intenta valorar en qué medida la Iglesia ha recibido la herencia de los dones judíos del AT. Problema realmente preocupante por el hecho de la existencia de un judaísmo humana y socialmente organizado y en abierta contradicción con la esperanza cristiana.

la significación espiritual y que calle ya la celebración carnal. *El Dios de los dioses, el Señor, ha hablado, y ha llamado a la tierra desde el nacimiento del sol hasta su ocaso,* ciertamente ha llamado al Testamento Nuevo a toda la tierra; pues a ella se le dice en otro Salmo: *Cantad al Señor un cántico nuevo, cantad al Señor toda la tierra.* No como habló antes desde el monte Sinaí a un solo pueblo, al que llamó de Egipto el Dios de los dioses, sino que habló de modo que convoca a la tierra desde el oriente hasta el occidente. Si el judío quisiera entender esta manera de hablar, oiría esta llamada y sería a ellos a quienes se les dice en el mismo Salmo: *Escucha, pueblo mío, y te hablaré, Israel, y daré testimonio de ti, que yo, Dios, soy tu Dios. No te argüiré sobre tus sacrificios; pues tus holocaustos están siempre en mi presencia. No tomaré de tu casa becerros, ni machos cabríos de tus rebaños; porque todas las bestias de la selva son mías, los animales de los bosques y los bueyes; conozco todos los volátiles del cielo y la hermosura del campo está conmigo. Si tuviera hambre no te lo diría, porque es mío el orbe de la tierra y su plenitud. ¿Acaso voy a comer carne de toros o voy a beber sangre de machos cabríos? Ofrece a Dios un sacrificio de alabanza y cumple tus plegarias al Altísimo. Invócame en el día de la tribulación, y yo te libraré y tú me glorificarás.* Es cierto que también aquí está clara la sustitución de los sacrificios antiguos. En efecto, Dios ha pedido que El no va a aceptar esos sacrificios, y a sus adoradores les indicó un sacrificio de

iam lucescat, carnalis celebratio iam quiescat. *Deus deorum Dominus locutus est, et vocavit terram a solis ortu usque ad occasum* (Ps 49,1): utique omnem terram ad testamentum novum, cui dicitur in alio psalmo: *Cantate Domino canticum novum, cantate Domino omnis terra* (Ps 95,1). Non ergo sicut antea ex monte Sina locutus est uni populo, quem vocavit ex Ægypto Deus deorum; sed sic locutus est, ut vocaret terram a solis ortu usque ad occasum. Quam si Iudæus vellet intellegere locutionem, audiret hanc vocationem, et in eis esset quibus in eodem psalmo dicitur: *Audi, populus meus, et loquar tibi, Israel, et testificabor tibi: Deus, Deus tuus ego sum. Non super sacrificia tua arguam te; holocausta autem tua in conspectu meo semper. Non accipiam de domo tua vitulos, neque de gregibus tuis hircos; quoniam meae sunt omnes bestiae silvae, pecora in montibus et boves; cognovi omnia volatilia caeli, et species agri mecum est. Si esuriero, non dicam tibi: meus est enim orbis terrae et plenitudo eius. Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo? Immola Deo sacrificium laudis, et redde Altissimo preces tuas. Et invoca me in die tribulationis, et eruam te, et glorificabis me* (Ps 49,7-15). Certe et hic sacrificiorum veterum aperta mutatio est. Illa enim Deus accepturum se non fore prædixit, cultoribus suis sacrificium laudis indixit, et hoc non

alabanza. No porque esté esperando de nosotros la alabanza como un indigente, sino para velar por nosotros con ella para la salvación nuestra. Efectivamente, concluyó así el mismo Salmo: *El sacrificio de alabanza me dará gloria, y allí está el camino donde yo le mostraré la salvación de Dios.* ¿Qué es la salvación de Dios sino el Hijo de Dios, el Salvador del mundo; el Día-Hijo del Día-Padre, esto es, luz de luz, cuya venida ha revelado el Nuevo Testamento? Por eso cuando se dice también: *Cantad al Señor un cántico nuevo; cantad al Señor toda la tierra. Cantad al Señor, bendecid su nombre,* presenta a continuación al que va ser anunciado, y añade: *Anunciad bien el Día del Día, que es su salvación.* Pues el mismo sacerdote y víctima llevó a cabo el sacrificio de alabanza, otorgando el perdón de las malas obras y dando la gracia del bien obrar. Para esto, en efecto, los adoradores inmolan al Señor al sacrificio de alabanza, *para que el que se gloría, que se gloríe en el Señor.*

En defensa de las cosas que serán cambiadas.

7 9. Cuando los judíos escuchan todo esto responden con orgullo: Somos nosotros; esto se ha dicho de nosotros y para nosotros. Porque nosotros somos Israel, el pueblo de Dios. Nosotros nos reconocemos en las palabras del que grita: *Escucha, pueblo mío, y te hablaré, Israel, y daré testimonio de ti.* ¿Qué vamos a contestar a esto? Que conocemos ciertamente al Israel espiritual, de quien dice el Apóstol: *Y a los que siguen esta regla, la paz y la*

quod a nobis tanquam indigens expetat laudem, sed ut in ea nobis consulat ad salutem. Nam eumdem psalmum ita conclusit: *Sacrificium* [57] *laudis glorificabit me; et ibi via est, ubi ostendam illi salutare Dei* (Ps 49,23). Quid vero est salutare Dei, nisi Filius Dei, Salvator mundi; dies Filius ex die Patre, hoc est lumen ex lumine, cuius adventus revelavit testamentum novum? Unde etiam ubi dicitur: *Cantate Domino canticum novum, cantate Domino omnis terra. Cantate Domino, benedicite nomen eius,* statim evangelizandus ipse monstratur, atque additur: *Bene nuntiate diem ex die salutare eius* (Ps 95,1.2). Ipse igitur sacerdos et victima sacrificium laudis implevit, malorum operum tribuens indulgentiam, et bene operandi largiens gratiam. Ad hoc enim Domino sacrificium laudis ab eius cultoribus immolatur, *ut qui gloriatur, in Domino glorietur* (1 Cor 1,31).

VII. 9. Sed hoc Iudæi cum audiunt, erecta cervice respondent: Nos sumus; de nobis hoc dictum est, nobis hoc dictum est. Nos enim sumus Israel populus Dei; nos in verbis dicentis agnoscimus: *Audi, populus meus, et loquar tibi, Israel, et testificabor tibi* (Ps 49,7). Quid sumus ad ista dicturi? Novimus quidem Israel spiritualem, de quo dicit Apostolus: *Et quicumque hanc regulam sequuntur, pax super illos et misericordia, et super*

misericordia sobre ellos, también sobre el Israel de Dios. Sabemos que este Israel es carnal, del cual el mismo Apóstol dice: ***Mirad al Israel según la carne.*** Pero esto no lo entienden ellos, y, por lo mismo, demuestran que ellos mismos son carnales [7]. Permítannos hablar un poco como si estuviesen presentes: ¿No es así que vosotros pertenecéis a ese pueblo al que el ***Dios de los dioses ha llamado desde el nacimiento del sol hasta su ocaso?*** ¿No fuisteis vosotros trasladados desde Egipto a la tierra de Canaán? Allí no fuisteis llamados desde el nacimiento del sol hasta su ocaso, sino que desde allí fuisteis dispersados hacia el oriente y el occidente. ¿Acaso no pertenecéis vosotros más bien a los enemigos de Aquel que dice en el Salmo: ***Mi Dios me ha dado a conocer en medio de mis enemigos, no los has de matar ni cuando se olviden de tu ley. Dispérsalos con tu poder?*** [8] He aquí que, sin olvidaros de la ley de Dios, sino propagándola para testimonio de los gentiles y para

Israel Dei (Gal 6,16); istum autem Israel scimus esse carnalem, de quo idem dicit: *Videte Israel secundum carnem* (1 Cor 10,18). Sed ista isti non capiunt, et eo se ipsos carnales esse convincunt. Quos paululum quasi præsentes alloqui libet: Itane vos ad eum populum pertinetis, quem *vocavit Deus deorum a solis ortu usque ad occasum?* (Ps 49,1). Nonne vos ex Ægypto in terram Chanaan tanslati estis? Non illuc vocati a solis ortu usque ad occasum, sed inde dispersi in solis ortum et in occasum. Nonne vos ad eius inimicos potius pertinetis, qui dicit in psalmo: *Deus meus demonstravit mihi in inimicis meis, ne occideris eos, ne quando obliviscantur legis tuae: disperge illos in virtute tua?* (Ps 58,12). Unde non obliviscentes legem Dei, sed eamdem circumferentes, Gentibus ad testimonium, vobis ad opprobrium, nescientes eam populo ministratis, qui vocatus est a solis ortu

[7] En la *Epist.* 149 *ad Paulinum*, finales del año 415, refiriéndose a los judíos, a propósito también de los textos de Gál 6,16 y 1 Cor 10,18, dice: «La profundidad de este misterio nos la presenta el Apóstol de este modo: *No quiero que ignoréis, hermanos, este misterio para que no seáis sabios a vuestros ojos, porque se ha producido la ceguera de parte de Israel hasta que llegue la plenitud de los gentiles, y de este modo todo Israel se salvará* (Rom 11,25.26). Dice *de parte*, porque no todos los israelitas quedaron ciegos, ya que existían quienes habían conocido a Cristo. Y llega la plenitud de los gentiles cuando llegan aquellos que han sido llamados según el propósito divino. Así se salvará todo Israel, pues de los judíos y de los gentiles que fueron llamados según el propósito divino se forma el verdadero Israel, del que dice el Apóstol: *Y sobre el Israel de Dios* (Gál 6,16). A los israelitas los llama Israel según la carne, diciendo: *Mirad a Israel según la carne* (1 Cor 10,18). A continuación intercala un testimonio del profeta: *Vendrá de Sión quien arranque y quite la impiedad de Jacob, y éste es el testamento que les daré cuando borre sus pecados*; el cual testimonio no se refiere a todos los judíos, sino a los elegidos» (*Epist.* 149,19 [Madrid, BAC n.99, ³1987] p.369 370).

[8] En la misma carta 149: «Me parece que se ha de aplicar a los judíos la frase del salmo 58,12, cuando dice. *No les des la muerte para que no se olviden de tu ley*, entendido como profecía .. Por eso *dispérsalos con tu poder*, para que en todas partes sean testigos de aquel a quien negaron, persiguieron, dieron muerte, por medio de esa ley que no olvidan: en ella está profetizando el mismo Cristo, a quien no siguen. En nada les aprovecha el no olvidar su ley; porque una cosa es tener la ley de Dios en la memoria, y otra muy distinta tenerla en el entendimiento y en las obras» (*Epist.* 149,9, ibid., p.360-361).

oprobio vuestro, sin advertirlo la proporcionáis al pueblo que ha sido llamado desde el oriente hasta el occidente. ¿Es que también lo vais a negar? Lo que ha sido profetizado con tanta autoridad, cumplido con tan gran evidencia, o no lo veis por vuestra mayor ceguera, o no lo confesáis por vuestro singular descaro. ¿Qué vais a responder a aquello que proclama el profeta Isaías: ***En los últimos tiempos se hará manifiesto el monte de la casa del Señor, dispuesto en la cúspide de los montes, y será exaltado sobre las colinas, y vendrán a El todas las gentes, y dirán: Venid, subamos al monte del Señor y a la casa del Dios de Jacob, y nos anunciará el camino de la salvación, y entraremos en ella; porque de Sión saldrá la ley y de Jerusalén la palabra del Señor?*** ¿También aquí vais a decir: Somos nosotros, porque habéis oído casa de Jacob y Sión y Jerusalén? ¡Como si nosotros negáramos que Cristo el Señor es de la descendencia de Jacob según la carne! El está anunciado con la expresión: del monte preparado sobre la cúspide de los montes, porque su cumbre está por encima de todas las cumbres. O ¡como si negáramos que los apóstoles y las Iglesias de Judea, que después de la resurrección de Cristo han creído continuamente en El, pertenecen a la casa de Jacob! O ¡como si no debiéramos entender espiritualmente por Jacob al mismo pueblo cristiano, el cual, siendo más joven que el pueblo de los judíos, sin embargo lo supera al crecer y lo suplanta: para que se cumpla lo que en figura fue profetizado de aquellos dos hermanos: ***Y el mayor servirá al menor!***

usque ad occasum. An vero negabitis? Et ea quæ tanta auctoritate prædicta, tanta manifestatione completa sunt, aut maiore cæcitate non intuemini, aut mirabili impudentia non fatemini? Quid ergo ad illud responsuri estis, quod Isaias propheta proclamat: *Erit in novissimis temporibus manifestus mons domus Domini, paratus in cacumine montium, et exaltabitur super colles; et venient ad eum universae gentes, et dicent: Venite, ascendamus in montem Domini, et in domum Dei Iacob, et annuntiabit nobis viam salutis, et ingrediemur in eam; ex Sion enim lex prodiet, et verbum Domini ex Ierusalem?* (Is 2,2-3). An et hic dicturi estis, Nos sumus; quoniam audistis domum Iacob et Sion et Ierusalem? Quasi nos negemus de semine Iacob **[58]** esse Christum Dominum secundum carnem, qui significatus est vocabulo montis parati super cacumen montium, quod omnes celsitudines eius celsitudo transcendit: aut negemus Apostolos et illas Ecclesias Iudææ, quæ post Christi resurrectionem in eum continuo crediderunt, ad domum Iacob pertinere: aut vero alius intellegendus sit spiritualiter Iacob, quam ipse populus christianus; qui cum sit minor natu, quam populus Iudæorum, tamen eum crescendo superat, et subdit: ut impleatur quod de duobus illis fratribus in figura prædictum est: *Et maior serviet minori* (Gen

Por otra parte, Sión y Jerusalén, aunque sean espiritualmente la Iglesia, son todavía un testimonio idóneo contra ellos, porque del lugar donde crucificaron a Cristo salió tanto la ley como la palabra del Señor para los gentiles [9]. En efecto, la ley que les fue dada a ellos por medio de Moisés, de la que se enorgullecen con increíble insolencia y con la cual son mejor refutados, no se entiende que salió de Sión y Jerusalén, sino del monte Sinaí. Puesto que llegaron con la misma ley a la tierra de promisión, donde está Sión, que se llama también Jerusalén después de cuarenta años. Luego no la recibieron allí o desde entonces. En cambio, el Evangelio de Cristo y la ley de la fe es cierto que proceden desde entonces. Como lo dijo también el mismo Señor, después que resucitó hablando a sus discípulos y demostrando que las profecías de las Palabras divinas están cumplidas en El: *Porque así está escrito y así fue conveniente que Cristo padeciera y que resucitara de entre los muertos al tercer día, y que se predique en su nombre la penitencia y el perdón de los pecados por todos los pueblos,*

25,23). Sion autem et Ierusalem quamvis spiritualiter intellegatur Ecclesia, magis tamen adversus istos idoneum testimonium est, quia ex isto loco, ubi Christum crucifixerunt, et lex et verbum Domini processit ad Gentes. Lex enim quæ illis per Moysen data est, de qua superbius extolluntur, et de qua melius convincuntur, non intellegitur prodisse de Sion et Ierusalem, sed de monte Sina. Ad terram quippe promissionis, ubi est Sion, quæ appelatur etiam Ierusalem, post quadraginta annos cum ipsa Lege venerunt: non autem ibi eam vel inde acceperunt. Evangelium vero Christi, et Lex fidei, quod certum est, inde processit. Sicut etiam ipse Dominus, posteaquam resurrexit, loquens discipulis suis, et ostendens prædicta divinorum eloquiorum in se esse completa: *Quoniam sic scriptum est,* inquit, *et sic oportuit Christum pati, et resurgere a mortuis die tertio, et praedicari in nomine eius paenitentiam et remissionem peccatorum per omnes gentes, incipientibus ab Ierusalem* (Lc 24,46-47). Ecce quod prophetavit Isaias

[9] Resulta curioso que el cristianismo comienza a andar como una corriente surgida dentro del judaísmo hasta finales del siglo I, hasta que la sinagoga expulsa a los cristianos como herejes o *monim* (cf. F. HOLBACH-TH. SARTORY, *El misterio de la Iglesia* I [Barcelona 1966] p.108). Y el mismo San Agustín señala esta mutua relación entre cristianos y judíos en la *Carta 196 a Asélico,* con nombres y ritos.

Por otra parte, los siglos de San Agustín, IV y V, son los más gloriosos en la auténtica renovación teológica, tanto del cristianismo como del judaísmo. Desde el rechazo del Evangelio de Jesús y de la predicación apostólica, la sinagoga y el judaísmo quedaron parados y muertos, y comienza el desarrollo de los principios fundamentales con formulaciones dogmáticas, que después de la paz de Constantino, y con la influencia social del cristianismo, señala bien claramente las diferencias con las fantasías del paganismo y las deformaciones del judaísmo. Aún están recientes la formidable controversia gnóstica con su creatividad, esfuerzo de asimilación y riesgo de desviación con sectas y herejías, así como las sangrientas persecuciones del paganismo, no pocas veces azuzado por los judíos. De hecho, florece la edad de oro conciliar y patrística tanto de la Iglesia oriental como de la occidental, y también la edad de oro talmudista, con las grandes escuelas y rabinos de Pumbeditha y Sura.

comenzando desde Jerusalén. Oíd lo que profetizó Isaías cuando dice: *Porque desde Sión saldrá la ley, y desde Jerusalén la palabra del Señor.* En realidad, cuando el Espíritu Santo viene allí desde arriba según la promesa del Señor, llenó a aquellos que entonces encerraba una sola casa, e hizo que hablaran en las lenguas de todos los pueblos, y desde allí salieron a predicar el Evangelio para conocimiento de toda la tierra. Como aquella ley, que salió desde el monte Sinaí a los cincuenta días después de celebrar la Pascua, fue escrita por el dedo de Dios, que significa el Espíritu Santo, así esta ley, que salió desde Sión y Jerusalén, fue escrita no en las tablas de piedra, sino en las tablas del corazón de los santos evangelistas por el Espíritu Santo a los cincuenta días después de la Pascua verdadera de la pasión y resurrección de Cristo el Señor. En ese día fue enviado el Espíritu Santo, que antes había sido prometido.

10. Id ahora, oh israelistas según la carne y no según el espíritu; id ahora a contradecir todavía a la verdad más evidente. Y cuando escucháis el *Venid y subamos al monte del Señor y a la casa del Dios de Jacob,* decid: Somos nosotros, para que obcecados choquéis contra el monte, en donde rota la crisma perdáis miserablemente la frente. Si de verdad queréis decir: Somos nosotros, decidlo allí cuando oís: *Ha sido llevado a la muerte por las iniquidades de mi pueblo.* Porque se habla aquí de Cristo, a quien vosotros en vuestros padres enviasteis a la muerte, y que fue llevado como una oveja al matadero; de modo que la Pascua, que celebráis

dicens: *Ex Sion enim lex prodiet, et verbum Domini ex Ierusalem* (Is 2,3). Ibi enim veniens desuper secundum Domini promissionem Spiritus sanctus, eos quos tunc una domus continebat, implevit, et loqui linguis omnium gentium fecit (cf. Act 2,1-6): et inde exierunt prædicare Evangelium in notitiam omnium gentium. Sicut enim Lex illa, quæ processit de monte Sina, quinquagesimo die post celebratum Pascha conscripta est digito Dei, quo significatur Spiritus sanctus; ita Lex ista, quæ processit de Sion et Ierusalem, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis sanctorum Evangelistarum scripta est per Spiritum sanctum, quinquagesimo die post verum Pascha passionis et resurrectionis Domini Christi; quo die Spiritus sanctus est missus, qui fuerat ante promissus.

10. Ite nunc, o Israelitæ secundum carnem, non secundum spiritum; ite nunc, et adhuc contradicite apertissimæ veritati; et cum auditis: *Venite, ascendamus in montem Domini, et in domum Dei Iacob* (Is 2,3), dicite: Nos sumus, ut cæci offendatis in montem, ubi [59] collisa facie peius perdatis frontem. Si vere vultis dicere: Nos sumus; ibi hoc dicite, ubi auditis: *Ab iniquitatibus populi mei ductus est ad mortem* (Is 53,8). De Christo enim dictum est, quem vos in parentibus vestris duxistis ad mortem; qui

en vuestra ignorancia, sin daros cuenta la cumplisteis plenamente con crueldad [10]. Si de veras queréis decir: Somos nosotros, decidlo entonces cuando eschucháis: ***Endurece el corazón de este pueblo, tapona sus oídos y ciega sus ojos.*** Decid entonces: Somos nosotros cuando oís: ***Todo el día he tendido mis manos al pueblo que cree y que me contradice.*** Decid entonces: Somos nosotros cuando escucháis: ***Que se cieguen sus ojos para que no vean y encorva siempre sus espaldas.*** Daos por aludidos en todas estas y otras expresiones proféticas parecidas: Somos nosotros. Allí, pues, estáis vosotros sin duda alguna. Pero estáis ciegos de tal modo, que llegáis a decir que vosotros estaís allí donde no estáis y, en cambio, no os reconocéis allí donde estáis.

La reprobación de los judíos por Dios anunciada por medio de Isaías.

La piedra hecha cabeza de ángulo.

8 11. Atended un poco a esto más evidente aún que voy a decir. Cierto que cuando oís hablar en favor de Israel, decís: Somos nosotros; y cuando lo oís en favor de Jacob, decís: Somos nosotros. Y si se os pide una razón, respondéis: Porque Jacob es

sicut ovis ad immolandum ductus est (cf. Act 8,32), ut Pascha, quod nescientes celebratis, nescientes sæviendo impleretis. Si vere vultis dicere: Nos sumus, tunc dicite, quando auditis: ***Incrassa cor populi huius, et aures eorum oppila, et oculos eorum grava*** (Is 6,10). Tunc dicite: Nos sumus, quando auditis: ***Tota die expandi manus meas ad populum non credentem, et contradicentem*** (Is 65,2). Tunc dicite: Nos sumus, quando auditis: ***Excaecentur oculi eorum ne videant, et dorsa eorum semper incurva*** (Ps 68,24). In his atque huiusmodi propheticis vocibus dicite: Nos sumus; ubi sine ulla dubitatione vos estis; sed sic cæci estis, ut esse vos dicatis ubi non estis, et non vos agnoscatis ubi estis.

VIII. 11. Sed in hæc manifestiora quæ dicturus sum, paulisper attendite. Certe cum auditis in bono Israel, dicitis: Nos sumus; et cum auditis in bono Iacob, dicitis: Nos sumus. Et cum a vobis causa requiritur, responde-

[10] «¿A quién no llama la atención —dice— el que los judíos respondiesen según la Escritura a la pregunta de los magos sobre dónde había de nacer Cristo y no fueron a adorarle con ellos? ¿Qué significa esto? ¿No estamos viendo que incluso ahora sucede lo mismo, cuando en los mismos ritos a los que está sometida su dureza no se manifiesta otra cosa que Cristo, en quien no quieren creer? Cuando matan el cordero y comen la Pascua, ¿no anuncian a Cristo a los gentiles, sin adorarlo ellos? ¿Qué otra cosa expresa nuestro actuar a propósito de los testimonios de los profetas, en los que está preanunciado Cristo? A los hombres que sospechan que tales testimonios fueron escritos por los cristianos, no cuando aún eran futuros, sino después de acontecidos los hechos, los emplazamos ante los códices de los judíos para confirmar sus ánimos dudosos. ¿Acaso los judíos no muestran también entonces a los gentiles a Cristo, sin querer adorarlo en su compañía?» (*Sermo* 202,3 [Madrid, BAC n.447, 1983] p.93, y nota 1 al sermón 200, etc.).

también el mismo Israel, de cuyo Patriarca procedemos, y con toda justicia llevamos el nombre de nuestro padre. No os queremos despertar a vosotros, que dormís con profundo y pesado sueño para las cosas espirituales que no captáis, ni intentamos ahora persuadiros a vosotros, que estáis sordos y ciegos de oído y de vista espiritual, cómo deben ser entendidas espiritualmente estas palabras. Por supuesto, como vosotros confesáis y la lectura del libro del Génesis lo declara manifiestamente, que Jacob e Israel era un solo hombre, y, por supuesto, que la casa de Israel es la misma que la casa de Jacob, de la que os gloriáis. ¿Qué significa entonces lo que el mismísimo profeta, cuando ha predicho que un monte ha de ser preparado en la cúspide de los montes, al cual han de venir todos los pueblos, porque la ley y la palabra del Señor no va a salir del monte Sinaí para un solo pueblo, sino de Sión y Jerusalén también para todos los pueblos, como vemos que se ha cumplido clarísimamente en Cristo y en los cristianos? Y dice poco después: ***Y ahora tú, casa de Jacob, venid, caminemos a la luz del Señor.*** De cierto que diréis aquí, como de costumbre: Somos nosotros. Pero atended un poco a lo que sigue, para que, cuando os apropiáis lo que os gusta, oigáis también lo que os desagrada. Porque el profeta añade y dice: ***En verdad ha abandonado a su pueblo, a la casa de Israel.*** Decid, pues, ahora: Somos nosotros; reconoceos vosotros aquí, y perdonadnos a nosotros porque os lo hemos recordado. Pues si oís esto con gusto, os lo decimos para exhortación vuestra, y si los oís con indignación, para vuestro

tis: Quoniam Iacob ipse est et Israel, ex quo patriarcha propagati sumus, unde merito patri nostri appellatione censemur. Non ergo vos alto et gravi somno dormientes, ad spiritualia quæ non capitis excitamus; neque nunc quomodo spiritualiter accipienda sint ista vocabula, vobis in auditu et visu spirituali surdis et cæcis persuadere conamur. Nempe sicut vos fatemini, et lectio libri Geneseos manifeste declarat, unus homo erat Iacob et Israel (cf. Gen 32,28); et unde gloriamini, ipsa est domus Iacob, quæ domus est Israel. Quid ergo est, quod idem ipse propheta, cum prænuntiasset montem futurum in cacumine montium, ad quem venturæ essent universæ gentes; quia non de monte Sina uni genti, sed de Sion et Ierusalem lex et verbum Domini processurum esset omnibus gentibus; quod manifestissime in Christo et Christianis videmus impletum; paulo post dicit: ***Et nunc tu, domus Iacob, venite, ambulemus in luce Domini?*** Hic profecto dicetis, ut soletis: Nos sumus; sed quod sequitur, paulisper attendite, ut cum dixeritis quod vultis, etiam quod non vultis audiatis. Nam Propheta coniungit et dicit: ***Dimisit enim plebem suam, domum Israel*** (Is 2,5.6). Hic dicite: Nos sumus; hic vos agnoscite, et nobis quia ista commemoravimus, ignoscite. Si enim libenter auditis, ad vestrum dicuntur alloquium: si vero indig

oprobio. No obstante, conviene que se diga, os guste o no os guste. Ahí tenéis, no a mí, sino al profeta a quien leéis, por medio del cual no podéis negar que ha hablado Dios; y a quien no podéis retirar la autoridad de las divinas Escrituras, como el Señor se lo ordenó, y como una trompeta levanta su voz, exclama con energía, y os increpa cuando dice: ***Y ahora tú, casa de Jacob, venid, caminemos a la luz del Señor.*** Matasteis a Cristo en vuestros padres. Durante tanto tiempo aún no habéis creído y habéis resistido, pero todavía no habéis perecido, porque aún vivís. Tenéis tiempo, pues, de hacer penitencia. ¡Venid ya! Desde hace mucho tiempo debisteis venir, pero venid también ahora. ¡Venid ya! Todavía no se le han terminado los días a quien no le ha llegado aún el último. Y si os creéis que siguiendo al Profeta, como casa de Jacob, vosotros camináis ya a la luz del Señor, mostrad a la casa de Israel que ha abandonado. Porque nosotros os demostramos a los dos: tanto a los que había recogido de esa casa, llamándolos, como a los que, permaneciendo allí, había abandonado. En efecto, llamó de allí no sólo a los apóstoles, sino también, después de la resurrección de Cristo, a un pueblo numeroso. Por lo cual ya he dicho más arriba: Y abandonó tanto a los que vosotros imitáis al no creer como a vosotros mismos que, imitándolos a ellos, permanecéis en la misma ruina. Y si sois vosotros aquellos a quienes ha llamado de entre ellos, ¿dónde están los que ha abandonado? Porque no podéis decir: no sé a qué otra gente ha abandonado, cuando el Profeta grita:

nanter auditis, ad vestrum dicuntur opprobrium. Dicantur tamen oportet, sive volentibus, sive nolentibus vobis. Ecce, non ego, sed propheta quem legitis, per quem Deum locutum non potestis negare, quem de auctoritate divinarum Scri**[60]**pturarum non potestis auferre, quemadmodum illi Dominus imperavit, exclamat vehementer, et sicut tuba exaltat vocem suam (cf. Is 58,1), vosque increpat, dicens: ***Et nunc tu, domus Iacob, venite, ambulemus in luce Domini*** (Is 2,5). Occidistis Christum in parentibus vestris. Tamdiu non credidistis, et contradixistis (cf. Rom 10,21; Is 65,2): sed nondum peristis, quia nondum de corpore existis; et nunc habetis spatium paenitendi, et nunc venite. Olim quidem debuistis, sed et nunc venite: nondum finiti sunt dies, cui nondum venit ultimus dies. Aut si vos tanquam domum Iacob Prophetam secutos, iam in luce Domini creditis ambulare, domum Israel quam dimisit ostendite. Nos enim utrosque monstramus, et quos ex illa domo vocando discreverit, et quos illic remanentes dimiserit. Vocavit enim inde non solum Apostolos, sed etiam post Christi resurrectionem populum magnum; unde superius iam diximus: dimisit autem illos, quos etiam vos non credendo imitamini; et vos ipsos, qui eos imitando in eadem pernicie demoramini. Aut si vos estis quos inde vocavit, ubi sunt quos dimisit? Non enim potestis dicere, quod nescio quam aliam

Porque ha abandonado a su pueblo, a la casa de Israel. He ahí lo que sois, no lo que os gloriáis de ser vosotros.

Realmente ha abandonado también la viña, de la que esperó que diese uvas y dio espinos, y mandó a sus nubes que no lloviesen agua sobre ella. Incluso de allí llamó a aquellos a quienes dice: ***Juzgad entre mí y mi viña.*** De ellos también dice el Señor: ***Si yo arrojo los demonios con el poder de Belcebú, vuestros hijos ¿con qué poder los arrojan? Por eso ellos serán vuestros jueces.*** Al prometerles eso dice: ***Os sentaréis sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel.***

Así, pues, se sentará la casa de Jacob, que, una vez llamada, ha caminado en la luz del Señor para juzgar a la casa de Israel, esto es, a su pueblo, al que ha abandonado. ¿De qué modo, pues, según el mismo Profeta: ***La piedra que han desechado los constructores ha sido hecha cabeza de ángulo,*** sino porque al venir los pueblos de la circuncisión y del prepucio, como paredes de ángulo distinto, han sido unidos en un solo ángulo como en un ósculo de paz? Por eso dice el Apóstol: ***El mismo es nuestra paz, el que ha hecho a los dos uno.*** Luego los que de la casa de Jacob e Israel han seguido al que llama, ésos son los que se han unido en una sola piedra angular y los que caminan en la luz del Señor. En cambio, a los que ha abandonado allí, ésos son los que edifican su ruina y que rechazaron la piedra angular.

gentem dimiserit; cum Propheta clamet: ***Dimisit enim plebem suam, domum Israel*** (Is 2,6). Ecce quod estis, non quod vos esse iactatis. Dimisit enim et vineam, de qua exspectavit ut faceret uvas, fecit autem spinas; et mandavit nubibus suis ne pluerent super eam imbrem. Sed etiam inde eos vocavit, quibus dicit: ***Iudicate inter me et vineam meam*** (cf. ib., 5,2-6). De quibus et Dominus ait: ***Si ego in Beelzebub eicio daemonia, filii vestri in quo eiciunt? Ideo ipsi iudices erunt vestri*** (Mt 12,27). Quibus hoc promittens: ***Sedebitis,*** inquit, ***super duodecim sedes, iudicantes duodecim tribus Israel*** (ib., 19,28). Sedebit itaque domus Iacob, quæ in luce Domini vocata ambulavit, iudicare domum Israel, hoc est, plebem ipsius quam dimisit. Quomodo enim iuxta eumdem prophetam: ***Lapis quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli*** (Is 28,16; Ps 117,22); nisi quod ex circumcisione et præputio populi tanquam parietes de diverso venientes, in angulo sibimet tanquam in pacis osculo copulantur? Unde dicit Apostolus: ***Ipse est enim pax nostra, qui fecit utraque unum*** (Eph 2,14). Qui ergo ex domo Iacob sive Israel vocantem secuti sunt, ipsi sunt lapidi angulari cohærentes, et in Domini luce ambulantes, quos vero ibi dimisit, ipsi sunt ruinam ædificantes, et angularem lapidem reprobantes.

El rechazo de los judíos, predicho más claramente por medio de Malaquías. El sacrificio de los cristianos se ofrece en todas partes en el cielo y en la tierra.

9 12. Finalmente, si os empeñáis, ¡oh judíos!, en retorcer las palabras proféticas según vuestro parecer en otro sentido, resistiendo al Hijo de Dios contra vuestra salvación; os repito, si queréis entender esas palabras de modo que sea el mismo pueblo la casa de Jacob y la de Israel, lo mismo la llamada que la abandonada. No llamada en unos y abandonada en otros, sino por eso llamada toda entera para que camine en la luz del Señor, ya que por ello había sido abandonada, porque no caminaba en la luz del Señor. O llamada ciertamente de tal modo en unos y abandonada en otros que, sin separación alguna de la mesa del Señor, y perteneciendo al sacrificio de Cristo, unos y otros estuviesen bajo los mismos sacramentos antiguos, a saber: tanto los que caminando en la luz del Señor han observado sus preceptos como los que despreciando la justicia merecieron que el Señor los abandonase. Si esto lo queréis entender así, ¿qué vais a decir y cómo vais a interpretar al otro Profeta que os recorta del todo esa palabra, cuando grita con meridiana claridad: *No tengo mi complacencia entre vosotros, dice el Señor omnipotente, y no aceptaré un sacrificio de vuestras manos. Porque, desde el sol que nace al sol que muere, mi nombre se ha hecho famoso entre los pueblos, y en todo lugar se ofrece un sacrificio a mi nombre, sacrificio puro, porque es grande mi nombre entre los pueblos, dice el Señor omnipotente?* ¿Con qué

IX. 12. Postremo si hæc verba prophetica secundum cor vestrum in alium sensum detorquere conamini, o Iudæi, contra salutem vestram resistentes Filio Dei; si hæc, inquam, verba sic vultis accipere, ut eadem sit plebs et domus Iacob vel Israel, et vocata et dimissa; non in aliis vocata, in aliis dimissa, sed universa propterea vocata, ut ambularet in luce Domini; quoniam propterea erat dimissa, quod non ambulabat in luce Domini; aut certe sic in aliis vocata, in aliis [61] dimissa, ut nulla facta separatione mensæ Dominicæ, ad Christi sacrificium pertinente, sub eisdem veteribus sacramentis essent utrique, et ii scilicet qui in luce Domini ambulantes eius præcepta servarunt, et ii qui iustitiam respuentes ab eo deseri meruerunt: si hæc ergo sic intellegere vultis, quid dicturi estis, et quomodo alium prophetam intellecturi, qui vobis omnino hanc amputat vocem, tanta manifestatione clamantem: *Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus omnipotens, et sacrificium non accipiam de manibus vestris. Quia ab oriente sole usque in occidentem nomen meum clarum factum est in gentibus; et in omni loco sacrificium offertur nomini meo, sacrificium mundum, quoniam magnum nomen meum in gentibus, dicit Dominus omnipotens* (Mal

derecho, en fin, reclamáis ante tanta evidencia? ¿Para qué os alabáis con tanto descaro para perecer más miserablemente en la mayor ruina? *No tengo mi complacencia entre vosotros,* dice, no un cualquiera, sino el *Señor omnipotente.* ¿Para qué os gloriáis tanto de la descendencia de Abrahán, vosotros, que en cuanto oís que se dice Jacob o Israel, o casa de Jacob y casa de Israel, en forma laudatoria, porfiáis que eso no puede decirse sino de vosotros? Cuando el Señor omnipotente dice: *No está mi complacencia entre vosotros, y no aceptaré un sacrificio de vuestras manos.* Ciertamente aquí no podéis negar que no sólo El no acepta un sacrificio de vuestras manos, sino también que vosotros no se lo ofrecéis con vuestras manos. Pues uno solo es el lugar establecido por la ley del Señor, donde mandó que los sacrificios se ofreciesen por vuestras mano, fuera de cuyo lugar lo prohibió terminantemente.

Debido a que perdisteis ese lugar por vuestros méritos, tampoco os atrevéis a ofrecer en otros lugares el sacrificio que solamente allí era lícito ofrecer. Así se ha cumplido del todo lo que dice el Profeta: *Y no aceptaré un sacrificio de vuestras manos.* Realmente, si en la Jerusalén terrena os quedase el templo y el altar, podríais decir que esto se cumplía en aquellos malvados establecidos entre vosotros, cuyos sacrificios no acepta el Señor. Y que, en cambio, sí acepta los sacrificios de algunos de vosotros y entre vosotros que guardan los preceptos de Dios. Esto no hay por que decirlo cuando no existe ni uno siquiera de vosotros que pueda

1,10-11). Qua tandem voce tantæ rerum evidentiæ reclamatis? Quid vos amplius nimis impudenter extollitis, ut graviore ruina miserabilius pereatis? *Non est mihi voluntas in vobis, dicit,* non quicumque, sed *Dominus omnipotens.* Quid tantum de Abrahæ semine gloriamini, qui ubicumque auditis Iacob aut Israel, aut domum Iacob vel domum Israel, cum aliqua laude dici, contenditis hoc non potuisse dici, nisi de vobis?, cum Dominus omnipotens dicat: *Non est mihi voluntas in vobis, et sacrificium non accipiam de manibus vestris.* Certe hic negare non potestis, non solum illum non accipere sacrificium de manibus vestris, sed nec vos illi offerre manibus vestris. Locus enim unus est lege Domini constitutus, ubi manibus vestris sacrificia iussit offerri, præter quem locum omnino prohibuit. Hunc ergo locum quoniam pro vestris meritis amisistis, etiam sacrificium quod ibi tantum licebat offerri, in locis offerre aliis non audetis. Ecce omnino impletum est quod ait Propheta: *Et sacrificium non accipiam de manibus vestris.* Nam si in terrena Ierusalem maneret vobis templum et altere, possetis dicere in eis hoc esse completum, quorum iniquorum inter vos constitutorum sacrificia Dominus non acceptat; aliorum vero ex vobis atque in vobis acceptare sacrificia, qui Dei præcepta custodiunt. Hoc non est cur

ofrecer un sacrificio con sus manos según la ley que salió del monte Sinaí. Tampoco esto está predicho y cumplido de modo que la sentencia profética os permita responder: Que no ofrecemos carne con las manos, sino que ofrecemos alabanza con el corazón y la boca, según aquello del Salmo: *Ofrece a Dios un sacrificio de alabanza.* También en ese punto os contradice el que exclama: *No tengo mi complacencia entre vosotros.*

13. Después de esto no vayáis a pensar que, al no ofrecerlo vosotros ni El recibirlo de vuestras manos, ya no se ofrece a Dios un sacrificio. Ciertamente que no lo necesita Aquel que no tiene necesidad de ninguno de vuestros bienes. Sin embargo, porque no está sin un sacrificio, que es útil no a El, sino a nosotros, añade y dice: *Porque desde la salida del sol hasta el ocaso mi nombre se ha hecho célebre entre los pueblos, y en todo lugar se ofrece un sacrificio a mi nombre, un sacrificio puro; porque mi nombre es grande entre los pueblos, dice el Señor omnipotente.* ¿Qué respondéis a esto? Abrid los ojos de una vez y ved que, desde el sol naciente hasta el poniente, no en un solo lugar, como a vosotros os fue establecido, sino en todo lugar es ofrecido el sacrificio de los cristianos; y no a un dios cualquiera, sino a Aquel que ha predicho eso, al Dios de Israel. Por lo cual también en otra parte dice a su Iglesia: *Y el que te ha sacado, el mismo Dios de Israel, será invocado en la tierra entera.*

Examinad las Escrituras en las cuales creéis que vosotros poseéis la vida eterna. En realidad, la tendríais si entendieseis en ellas a Cristo y lo aceptarais. Investigadlas, ellas dan testimonio de este sacrificio puro que se ofrece al Dios de Israel, no por una sola familia vuestra de cuyas manos ha predicho que no lo aceptará, sino por todos los pueblos que dicen: *Venid, subamos al monte del Señor.* Tampoco en un solo lugar, como os fue mandado a vosotros en la Jerusalén terrena, sino en todo lugar, hasta en la misma Jerusalén [11].

Tampoco según el orden de Aarón, sino según el orden de Melquisedec. Porque se ha dicho para Cristo, y sobre Cristo se ha profetizado con anticipación: *El Señor lo ha jurado y no se arrepentirá. Tú eres sacerdote eternamente según el orden de Melquisedec.* ¿Qué significa: *Ha jurado el Señor,* sino que lo ha afirmado con verdad inquebrantable? Y ¿qué es: *No se arrepentirá,* sino que este sacerdocio no lo cambiará por ningún motivo? Pues Dios no se arrepiente como el hombre, sino que hablamos del arrepentimiento de Dios cuando hay un cambio de algo, aun en lo establecido por El [12]. Así, pues, cuando dice: *No se arrepentirá, tú eres sacerdote eternamente según el rito de Melquisedec,* demuestra suficientemente que El se ha arrepentido, esto es, que El ha querido cambiar el sacerdocio que había establecido según el orden de

possit dici, ubi nullus omnino vestrum est, qui secundum Legem, quæ de monte Sina processit, manibus suis sacrificium possit offerre. Neque hoc ita prædictum et impletum est, ut vos prophetica sententia respondere permittat: Quia manibus non offerimus carnem, sed corde et ore offerimus laudem, secundum illud in Psalmo: *Immola Deo sacrificium laudis* (Ps 49,14). Etiam hinc contradicit vobis, qui dicit: *Non est mihi voluntas in vobis.*

13. Deinde ne existimetis, non offerentibus vobis, nec illo accipiente de manibus vestris, Deo sacrificium non offerri; quo quidem ille non eget, qui bonorum nostrorum nullius indiget; tamen quia sine sacrificio non est, quod non illi, sed nobis utile est, adiungit et dicit: *Quia ab oriente sole usque in occidentem nomen meum clarum est factum in gentibus; et in omni loco sacrificium offertur nomini meo, sacrificium* [62] *mundum: quoniam magnum nomen meum in gentibus, dicit Dominus omnipotens* (Mal 1,11). Quid ad hæc respondetis? Aperite oculos tandem aliquando, et videte, ab oriente sole usque in occidentem, non in uno, sicut vobis fuerat constitutum, sed in omni loco offerri sacrificium Christianorum; non cuilibet deo, sed ei qui ista prædixit, Deo Israel. Unde et alibi dicit Ecclesiæ suæ: *Et qui eruit te, ipse Deus Israel, universae terrae vocabitur* (Is 54,5).

Scrutamini Scripturas, in quibus putatis vos habere vitam æternam (cf. Io 5,39). Et profecto haberetis, si Christum in eis intellegeretis, et teneretis. Sed perscrutamini eas: ipsæ testimonium perhibent de hoc sacrificio mundo, quod offertur Deo Israel; non ab una gente vestra, de cuius manibus non se accepturum prædixit; sed ab omnibus gentibus, quæ dicunt: *Venite, ascendamus in montem Domini* (Is 2,3). Nec in uno loco, sicut vobis præceptum erat in terrena Ierusalem; sed in omni loco, usque in ipsam Ierusalem. Nec secundum ordinem Aaron, sed secundum ordinem Melchisedec. Christo enim dictum est, et de Christo tanto ante prædictum est: *Iuravit Dominus, et non paenitebit eum, Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedec* (Ps 109,4). Quid est: *Iuravit Dominus,* nisi, inconcussa veritate firmavit?; et quid est: *non paenitebit eum,* nisi, hoc sacerdotium nulla omnino ratione mutabit? Neque enim sicut hominem, pænitet Deum, sed Dei dicitur pænitentia, quamvis ab illo institutæ, rei cuiusque mutatio, quæ credebatur esse mansura. Proinde cum dicit: *Non paenitebit eum, Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedec;* satis ostendit eum pænituisse, hoc est, eum mutare voluisse sacerdotium quod constituerat secundum ordinem Aaron: sicut de utroque vide-

11 S. Beda interpreta: *hasta en la misma Jerusalén,* o sea, también en la Jerusalén del cielo (cf. Migne: PL 42, col.62, nota 1).

12 «¿Acaso se arrepiente Dios como si se hubiese equivocado? En Dios se denomina arrepentimiento al cambio de sentencia. Esto no es inicuo, sino justo... cambió la sentencia, no la justicia...» (*Sermo* 22,6-7).

Aarón. Como vemos cumplido en ambos casos. En efecto: por un lado, no hay sacerdocio de Aarón en templo alguno, y por otro, el sacerdocio de Cristo permanece eternamente en el cielo.

14. Por tanto, el Profeta os llama a esta luz del Señor cuando dice: *Y ahora tú, casa de Jacob, venid, caminemos en la luz del Señor. Tú, casa de Jacob,* a la que ha llamado y ha elegido. No *Tú,* a la que ha abandonado. *Pues ha abandonado a su pueblo, a la casa de Israel.* Quienesquiera que desde allí queráis venir, pertenecéis ya a esa a la que ha llamado; estaréis libres de aquella a la que ha abandonado. En efecto, la luz del Señor en la que caminan los pueblos es aquella de la cual dice el mismo Profeta: *Te he puesto para luz de los pueblos, para que seas mi salvación hasta los confines de la tierra.* ¿A quién dice esto sino a Cristo? ¿De quién se ha cumplido sino de Cristo? Tal luz no está en vosotros, de quienes repetidamente se ha dicho: *Dios les ha dado espíritu de aturdimiento: ojos para que no vean y oídos para que no oigan hasta el día de hoy.* No está, repito, en vosotros esta luz; por eso reprobáis con presuntuosa ceguera la piedra que ha sido construida en cabeza de ángulo.

Luego *acercaos a El y seréis iluminados;* ¿qué es: *Acercaos* sino creer? ¿Adónde vais, pues, a acercaros a El, siendo El la piedra de la que el profeta Daniel dice que, creciendo, se ha hecho un monte tan grande que llena toda la superficie de la tierra? Del mismo modo, los pueblos que dicen: *Venid, subamos al monte del*

mus impletum. Nam et Aaron sacerdotium iam nullum est in aliquo templo, et Christi sacerdotium in æternum perseverat in cælo.

14. Ad hanc ergo lucem Domini vocat vos Propheta, cum dicit: *Et nunc tu, domus Iacob, venite, ambulemus in luce Domini. Tu, domus Iacob,* quam vocavit et elegit; non *Tu,* quam dimisit. *Dimisit enim plebem suam, domum Israel* (Is 2,5.6). Quicumque inde venire vultis, ad hanc pertinebitis, quam vocavit; illa carebetis, quam dimisit. Lux quippe Domini, in qua ambulant gentes, illa est de qua idem propheta dicit: *Dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque in fines terrae* (Is 49,6). Cui hoc dictum est, nisi Christo? De quo impletum est, nisi de Christo? Non est ista lux in vobis, de quibus identidem dictum est: *Dedit illis Deus spiritum compunctionis; oculos, ut non videant; et aures, ut non audiant, usque in hodiernum diem* (Rom 11,8). Non est, inquam, in vobis hæc lux, ideo nimia cæcitate lapidem reprobatis, qui factus est in caput anguli. Ergo, *Accedite ad eum, et illuminamini* (Ps 33,6). Quid est: *Accedite,* nisi, credite? Quo enim eatis, ut ad eum accedatis; cum ille sit lapis de quo Daniel propheta dicit, quod crescendo tam [63] magnus mons factus sit, ut impleret universam faciem terræ? (cf. Dan 2,35). Sic enim et gentes quæ dicunt: *Venite,*

Señor, no intentan tampoco caminar y llegar a lugar alguno. Donde están, allí suben, porque en todo lugar se ofrece un sacrificio según el orden de Melquisedec. Así, también otro profeta dice: *Dios extermina a todos los dioses de los pueblos de la tierra, y le adoran cada uno desde su lugar.* Cuando, pues, se os dice: *Acercaos a El,* no se os dice: Preparad las naves o las acémilas y cargad con vuestras víctimas; caminad desde lo más lejano hasta el lugar donde Dios acepte los sacrificios de vuestra devoción, sino: Acercaos a Aquel de quien oís predicar; acercaos a Aquel que es glorificado ante vuestros ojos. No os cansaréis caminando, porque os acercáis allí donde creéis.

Con qué caridad han de ser invitados los judíos a la fe.

10 15. Carísimos, ya escuchen esto los judíos con gusto o con indignación, nosotros, sin embargo, y hasta donde podamos, prediquémoslo con amor hacia ellos. De ninguna manera nos vayamos a gloriar soberbiamente contra las ramas desgajadas, sino más bien tenemos que pensar por gracia de quién, con cuánta misericordia y en qué raíz hemos sido injertados, para que no por saber altas cosas, sino por acercarnos a los humildes, les digamos, sin insultarlos con presunción, sino saltando de gozo con temblor [13]: *Venid, caminemos a la luz del Señor, porque su nombre es gran-*

ascendamus in montem Domini, nusquam terrarum pergere et pervenire contendunt. Ubi sunt, ibi ascendunt: quia in omni loco sacrificium offertur secundum ordinem Melchisedec. Et sicut alius propheta dicit: *Exterminat Deus omnes deos gentium terrae, et adorant eum unusquisque de loco suo* (Soph 2,11). Cum ergo vobis dicitur: *Accedite ad eum,* non vobis dicitur: Naves aut iumenta præparate, et vestris victimis onerate, et de tam longinquo pergite ad locum ubi Deus sacrificia vestræ devotionis acceptet; sed: Accedite ad eum qui in vestris auribus prædicatur, accedite ad eum qui ante oculos vestros glorificatur. Ambulando non laborabitis: ibi enim acceditis, ubi creditis.

X. 15. Hæc, charissimi, sive gratanter, sive in[64]dignanter audiant Iudæi, nos tamen ubi possumus, cum eorum dilectione prædicemus. Nec superbe gloriemur adversus ramos fractos: sed potius cogitemus cuius gratia, et quanta misericordia, et in qua radice inserti sumus (cf. Rom 11,17.18); ut non alta sapientes, sed humilibus consentientes, non eis cum præsumptione insultando, sed cum tremore exsultando (cf. Ps 2,11) dicamus: *Venite, ambulemus in luce Domini* (Is 2,5), *quoniam magnum no-*

[13] Cf. BEDA o Floro *ad Rom.* 11. Cf. nota complementaria n 20. *San Agustín y la tradición apologética. Escritores occidentales del siglo IV y V.*

de entre los pueblos. Si oyeren y escucharen, estarán entre aquellos a quienes se les dijo: *Acercaos a El y seréis iluminados. Y vuestros rostros no se ruborizarán.* Si oyen y no obedecen, si ven y tienen envidia, están entre aquellos de quienes se ha dicho: *El pecador verá y se irritará, rechinará con sus dientes y se consumirá de odio. Yo, en cambio,* dice la Iglesia a Cristo, *como olivo fructífero en la casa del Señor, he esperado en la misericordia de Dios eternamente y por los siglos de los siglos*[14].

men eius *in gentibus* (Mal 1,11). Si enim audierint et obaudierint, erunt inter eos quibus dictum est: *Accedite ad eum, et illuminamini; et vultus vestri non erubescent* (Ps 33,6). Si autem audiunt et non obaudiunt, vident et invident, inter eos sunt de quibus dictum est: *Peccator videbit, et irascetur; dentibus suis frendet, et tabescet* (Ps 111,10). *Ego autem,* dicit Ecclesia Christo, *velut oliva fructifera in domo Domini, speravi in misericordia Dei in aeternum, et in saeculum saeculi* (Ps 51,10).

[14] Cf. nota complementaria n.21: *¿San Agustín llegó a conocer el hebreo o arameo bíblico?*

NOTAS COMPLEMENTARIAS

[1] *Diferencias entre cisma y herejía* (cf. Introducción a *Las Herejías*).—De hecho, la herejía tiene elementos agravantes, como la negación de la verdad o la aceptación de doctrinas o juicios contra la verdad revelada. Pero también el cisma está contaminado de la herejía o fácilmente conduce a ella (SAN AGUSTÍN, *Contra Cresconium,* año 405, 2,79; *Epist.* 93 *Vincentio,* año 407=408, 11,46; *De civitate Dei* 18,51, año 426). Hasta San Agustín, la práctica africana (cf. SAN CIPRIANO, *Epist.* 69-70) era considerar hereje al que negaba la validez del bautismo, la fe trinitaria y cristológica. Ya al principio de su ministerio, en 393 y en el Concilio de Hipona, señala la causa para la herejía en el *odio a la verdad* que viola la fe, y para el cisma en el *odio fraterno* que aparta de la caridad. De modo que los herejes no pertenecen a la Iglesia porque ella ama a Dios ni los cismáticos porque ella ama también al prójimo *(De fide et symbolo,* 10,3). Con todo, es más exacto San Jerónimo, hasta que, en los *Diecisiete pasajes del Evangelio de San Mateo,* San Agustín señala claramente: «Al cismático lo hace no la fe diversa, sino la ruptura de la comunión» (*Quaest. XVII in Matth.,* q.11,2).

La controversia donatista será la ocasión de ir aclarando cada vez más las cosas. Sobre todo desde que el emperador Honorio promulgaba el 12 de febrero del año 405 el *Edicto de Unión,* urgiendo las muchas leyes dadas contra los donatistas, y ahora también como herejes, porque equipara el cisma a la herejía, ya que en el año 391 el Código teodosiano (16,64), aunque prohibía las sectas que deben llamarse herejía, no se consideraba aún al cisma donatista como herejía, y ellos procuran llamarlo sólo cisma. Tanto han avanzado los llamados donatistas que... su herejía ha nacido de un cisma, dice el *Codex Theodosianus,* 16,64: PL 43,773-842; CSEL 26,183-216). El donatista Cresconio, para evitar las consecuencias de la ley, hace la distinción entre cisma y herejía. San Agustín, aunque muy comprensivo, le hace ver que el donatismo, en su origen, fue un cisma, pero la pertinacia y la obstinación lo han hecho también una herejía. Así se lo dice también en el 405 y 411 al donatista Emérito: «No os objetamos sólo el crimen del cisma cuanto el que, al perseverar malamente, lo habéis convertido también en herejía» *(Epist. 87 ad Emeritum donatistam,* 4). De esta forma, la distinción entre cisma y herejía no es tan radical, ya que los dos son una ruptura de la unidad de fe y de la comunión eclesial, aunque también habla —año 400-407— del «sacrilegio del cisma como el peor de todos los crímenes». «Difícilmente se encontrará un pecado más grave que el sacrilegio del cisma. No existe urgencia alguna que pueda justificar la ruptura de la unidad» *(Contra Epist. Parmeniani,* 1,47 y 2,11,25).

BIBLIOGRAFÍA: Y. CONGAR, *Schisme,* en *Dictionnaire Théologique Catholique* (DThC) (París 1903-1970) 14,1292-1299; V. GROSSI, *Eresie-Eretico,* en *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana* (DPAC) (Marietti Editori. Casale-Roma-Turín 1983ss); A. TURRADO, *Cisma,* en *Gran Enciclopedia Rialp* (GER) (Madrid 1971-1987) 5,678ss.

[2] *Heresiólogos hasta San Agustín* (cf. Introducción a *Las Herejías*).—Ya desde el principio del cristianismo hubo autores que clasificaron y combatieron las herejías, sobre todo la gran herejía del gnosticismo. El primer autor que ordena y estudia las herejías es San Justino mártir, a mediados del siglo II, con su famoso *Syntagma* o *Catálogo de todas las herejías aparecidas,* desgraciadamente perdido, pero citado por él mismo en su *Apología,* 1,26,5, así como otro *Catálogo contra Marción,* que cita San Ireneo en su obra *Contra los herejes,* 4,6,2 y 5,26,2, y el historiador Eusebio en su *Historia Ecclesiastica,* 4,11,8-9 y 4,18,9. Otro autor contemporáneo que recuerda las herejías para defender las

enseñanzas apostólicas es Hegesipo con su obra en cinco libros titulada *Iponémata* (ibid., 4,8,2). Pero el heresiólogo más importante del siglo II es San Ireneo, con su obra *Denuncia y refutación de la falsamente llamada gnosis* o *Contra los herejes,* donde aprovecha otros catálogos más antiguos. Y, por tanto, es fuente insustituible para conocer el gnosticismo más antiguo. A principios del siglo III hay también dos obras importantes: el *Catálogo contra todas las herejías,* de San Hipólito, donde enumera treinta y dos herejías, y su *Refutatio Omnium Haeresium* o *Philosophumena,* en diez libros, donde sigue a San Ireneo y demuestra que la herejía es anticristiana, para terminar con una síntesis de la doctrina cristiana. Obras que utilizan, entre otros, el historiador Eusebio en su *Historia Ecclesiastica,* 6,22, y San Jerónimo, en *De viris illustribus,* 61.

Entre los africanos sobresale Tertuliano, con sus obras polémicas contra los herejes, y especialmente *De praescriptione haereticorum,* donde, aplicando el argumento jurídico de la prescripción en el derecho romano, refuta todas las herejías. A esta obra suele añadírsele un catálogo espurio, *Adversus omnes haereses,* que contiene treinta y dos herejías como un resumen del *Syntagma* de San Hipólito, que van a utilizar San Clemente Alejandrino en *Stromata* y Eusebio de Cesarea en *Historia Ecclesiastica.*

Ya en el siglo IV, San Epifanio de Salamina escribe la obra *Adversus haereses Panarion,* llamada simplemente *Panarion,* como antídoto contra el veneno de las herejías. Recoge ochenta herejías, probablemente porque se fija en las ochenta concubinas que nombra el texto de Cant 6,7, y tiene en cuenta a San Justino, San Ireneo y San Hipólito. Más tarde se publicó un resumen de esta obra titulado *Anacefalaiosis* o *Recapitulatio,* que fue muy utilizada por San Agustín. Teodoreto de Ciro escribió también un compendio o epítome de las herejías, *Haereticorum fabularum compendium,* en cinco libros, con todas las herejías desde Simón Mago hasta Nestorio y Eutiques, con una síntesis de la doctrina de la Iglesia. Y a finales del mismo siglo IV San Filastrio de Brescia escribió *Diversarum haereseon liber,* que recoge ciento cicuenta y seis herejías.

San Agustín, entre el año 428-429, escribe su obra *De Haeresibus,* donde analiza ochenta y ocho herejías, después de estudiar y confrontar, entre otros escritos, sobre todo el resumen de la obra de San Epifanio y la obra de San Filastrio.

Y un siglo después, mitad del siglo V, aparece la obra *Praedestinatus,* donde Primasio, obispo de Adrumeto (PL 53,587 672), recoge la obra *De Haeresibus* de San Agustín, y la amplía hasta noventa herejías, añadiendo a los nestorianos, semipelagianos, etc. (cf. A. HARNACK, en «Zeitschrift für Historische Theologie» [1874] 2,211.220; C. GIANOTTO, *Eresiologi,* en *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana* [1983] 1,1194ss).

[3] *Correlación entre San Epifanio y San Agustín* (cf. Introducción a *Las Herejías).* San Agustín dice claramente en el prólogo que utilizó la obra de San Epifanio. Ahora bien, hay dos obras al menos atribuidas a él: el *Panarion,* cuyo título completo es *Adversus haereses Panarion,* y un resumen de esta obra en el título *Anacefalaiosis* o *Recapitulatio.* La primera obra, *Panarion,* viene dividida por el mismo San Epifanio en tres libros y siete tomos. La segunda, *Anacefalaiosis,* como atribuida a San Epifanio, sigue la misma división que el *Panarion.* Y, según esto, ninguna de estas obras se corresponde con la descripción que hace San Agustín. Por esta razón, Courselle (*Les letres grecques en Occident* [París [2]1948] p.193, nota 5) cree que la obra que conoció San Agustín como de San Epifanio es otra distinta. San Agustín dice al final del n.57 (malasianos): «Así, pues, él (San Epifanio) contó ochenta herejías, y según le pareció, separó veinte que existieron antes de la venida del Señor; las sesenta restantes, nacidas después de la Ascensión del Señor, las recoge en cinco brevísimos libros, y así completa todos los seis libros de su misma obra entera».

En cuanto a la utilización del *Panarion* por San Agustín, G. Bardy sostiene en 1931 que San Agustín no se sirvió de él, sino del *Anacefalaiosis,* atribuido a San Epifanio, y expone sus razones (G. BARDY, *Le «De Haeresibus» et ses sources:* «Miscellanea Agostiniana» [Roma 1931] 2,400s). Por el contrario, en 1952 Silvia Jannaccone afirma que San Agustín se sirvió de un texto del *Panarion* juntamente con su resumen o *Anacefalaiosis,* que en tiempo de San Agustín circulaba unido al texto íntegro (SILVIA JANNACCONE, *La dottrina eresiologica de S. Agostino* [Università Catania 1952] 23ss); R. VAN DER PLAETSE, en la edición crítica del «Corpus Christianorum» (CCL) (Tornholti 1969) 46,265 y C. GIANOTTO, en *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana* (DPAC) (Marietti-Casale Monferrato 1983). *L'Eresiologi,* 1196, aceptan como utilizado por San Agustín el resumen o *Anacefalaiosis* que circulaba en su tiempo.

Todos reconocen que San Agustín, como antes lo había hecho San Filastrio, se inspira en la obra de San Epifanio, principalmente para los cincuenta y siete primeros capítulos o números de su obra *De haeresibus,* de tal modo que desde los *simonianos* (n.21 en San Epifanio y n.1 en San Agustín, porque los veinte números anteriores se refieren a herejías anteriores a la Encarnación, y no interesan aquí) la lista es casi la misma. Apenas hay alguna variante, como en n.43 de San Epifanio y n.22 de San Agustín; el n.56 de San Epifanio y el n.35 de San Agustín; el n.49 de San Epifanio y el n.28 de San Agustín. El mismo San Agustín lo dice en la advertencia del n.57 a Quodvultdeo: «Como me he comprometido, según tu petición, a recordar aquellas herejías que han surgido después de la glorificación de Cristo, contra la misma doctrina de Cristo, he trasladado a mi obra cincuenta y siete de la obra del mismo Epifanio, agrupando dos en una cuando no he podido encontrar ninguna diferencia; y cuando él ha querido hacer de dos una, las he puesto a cada una con su numeración propia».

[4] *Las herejías gnósticas* (cf. Introducción a *Las Herejías).*—Aún no está nada claro el origen del gnosticismo, si es una forma parásita y subproducto de toda religión (teoría de H. Cornelis), o una forma de pensamiento y experiencia religiosa (teoría de R.).

Gnosis, ciencia, conocimiento de contenido religioso, es el esfuerzo racional por conocer a Dios, por acercarse al misterio, pero de un modo más alto y con un conocimiento nuevo según el testimonio divino recibido por la fe. Por tanto, en sentido estricto, el gnosticismo puede ser corriente espiritual o una religión no cristiana o heteredoxa, anterior al cristianismo y distinta de las religiones del misterio. Y en la polémica antignóstica, los Padres, por ejemplo San Ireneo, refutan la gnosis, no por ser gnosis, sino por ser falsa. En efecto, la *Didajé* (9,3; 10,2); San Ignacio de Antioquía, *ad Ephesios* (17,2) la llama conocimiento salvador por Jesucristo, y San Ireneo, en *Adversus Haereses* (4,33), dice que «la verdadera gnosis es la doctrina de los apóstoles» por el estudio y el esfuerzo en distinguir la especulación teológica de la fe, incluso como una verdadera ciencia de Dios (2,39). La escuela de Antioquía realizó un gran trabajo para definir la gnosis auténtica, cuyo fundamento es la fe y cuya vida es ascéticamente perfecta (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 2,6; 7,16); como interpretación espiritual y alegórica de la Escritura (ibid., 6,15); contemplación constante y ascenso hacia Dios (ibid., 7,3 y 7). Una auténtica función magisterial, que lleva desde el quehacer teológico al esfuerzo moral, a la plenitud de vida cristiana, a la contemplación y al apostolado. Orígenes distingue mejor entre fe y gnosis: fe como aceptación de la revelación y gnosis como conocimiento místico de Dios o último grado de la vida de fe que le lleva hasta la unión con El (*Commentarium in Ioánnem,* 10,7; 19,4). En consecuencia, la auténtica gnosis, guiada por la fe, conoce los misterios de Dios en la Escritura, y, por tanto, es importante la interpretación alegórica; y así enseña el paralelismo entre los tres grados de la

vida interior: principiantes, proficientes o simpliciores y perfectos (*De principiis, Commentarium in Ioannem,* 19,4).

Ya se ve que esta apertura valiente a la sabiduría tiene sus riesgos, como siempre que se intenta repensar, desmitificar, desacralizar, etc.; y en aquel momento en que el cristianismo se enfrentaba al paganismo y al judaísmo, el riesgo era aún mayor por la influencia de la exégesis alegórica y de la apocalíptica judía con el peso de tradiciones orales o *deuterosin,* distintas de la verdadera tradición (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 6,7), que hacían que este conocimiento se convirtiese fácilmente en esotérico y por tanto heterodoxo.

Por otra parte, el esfuerzo que el cristianismo hace en los siglos I-III también lo tuvo que hacer el judaísmo desde la diáspora para hacer inteligible su fe frente al paganismo, que tenía también movimiento de influjo e inquietudes religiosas intimistas, pero en busca de lo trascendente e inmortal *(pléroma)* como un rescoldo perdido en el cosmos material. En ese sentido, el *Poliomandres* sería el primer documento pagano estrictamente gnóstico anterior al cristianismo (REITZENSTEIN, *Studien zum Antiken Synkretismus* [Leipzig-Berlín 1926] p.29-33). San Ireneo advierte muy bien todos estos movimientos y refleja ya estas inquietudes y esfuerzos por conocer la sabiduría en el paganismo *(Adversus Haereses,* 1,7,1) como profundo experto que era en los idiomas orientales. De hecho, el núcleo profundo de la gnosis la descubre como esencialmente distinta del cristianismo. Esfuerzos que luego, desde una antropología subjetiva, procuran asimilar con el cristianismo las sectas de carácter popular como una especie de sincretismo, y algunas llegan hasta convertirse en magia de carácter esotérico.

Por todo esto no es extraño que los Padres, a toda la abigarrada multitud de sectas gnósticas, las denominen con este nombre de gnósticas sin más, porque realmente todas tienen algo, y aun mucho, en común que las une, ya sea su quehacer racionalista como primera helenización del cristianismo (Harnack), ya sea como movimientos simultáneos que se influyen (Bultmann). Pero sí está claro que ni para San Ireneo ni para San Epifanio los gnósticos son una herejía cristiana, sino una falsa religión con el ropaje externo del cristianismo.

De hecho, la gnosis hetedoroxa, tanto de los filósofos paganos como de los rabinos judíos, aunque defiende su raíz iluminista, ha perdido su contenido de conversión moral y gira impulsada por la imaginación y el deseo orgulloso de la autojustificación, signo inconfundible de los judaizantes.

Con todo, faltan datos y fuentes directas sobre los principios de este importante movimiento de la gnosis. Pero sí está fuera de duda que hay tres clases de gnosis, así llamadas por los pensadores y los jefes de sectas que la profesaban: *la pagana* (cf. *El Poinandres* del «Corpus Hermeticum» y FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De specialibus legibus,* 1,315-323); *la judía,* con alusiones en San Pablo (2 Tes 2,7-8: «el misterio de iniquidad») y la doctrina esotérica de carácter gnóstico, que los descubrimientos de Qumrán confirman el abandono de la ortodoxia y la influencia de una antropología dualista de contenido gnóstico *(Die Texte aus Qumran* [ed. Lohse, Darmstadt 1964]); y *la gnosis cristiana,* cuyo pensamiento y representantes más conocidos recogen los heresiólogos desde el principio del cristianismo, aunque hasta el siglo II no hay demasiada documentación que haga desaparecer las incertidumbres.

El siglo II se caracteriza por la proliferación de sectas y sistemas, con grandes pensadores bien conocidos, como Basílides, su hijo Isidoro, Valentín; y como fusión de sectas cada vez más aberrantes, Severo en el siglo III.

Mención aparte hay que hacer del maniqueísmo desde el siglo III del sirio-iraquí Manés, de la familia de los Arsácidas y formado en la secta de los Elcesaítas, que durante veinte años viajó por todo el Oriente difundiendo su doctrina como profeta y asimilando elementos culturales y religiosos de los pueblos de la India, hasta que los defensores del culto de Zoroastro consiguen eliminarlo en el año 277. El maniqueísmo tiene elementos de todo, como el mismo Manés reconoce, tomados de Zoroastro, Buda, Antiguo Testamento, Evangelio, y aun que tiene muchas semejanzas con el gnosticismo, es otra cosa. San Efrén, en el siglo II, conocedor a fondo de la cultura siria, dice que es «una reproducción fantaseada de las ideas del filósofo herético Bardesanes y del clérigo apóstata Marción», sincretismo de doctrinas judeo-cristianas e indo-iraníes.

San Agustín ya no se encuentra en su apostolado con problemas de origen gnóstico, por lo que no entra en una controversia ya desaparecida, aunque sí tiene referencias importantes a ella como en las obras *De Haeresibus* y *Contra adversarium legis et prophetarum,* donde demuestra que conoce bien el problema por fuentes indirectas, y de un modo personal y más directo cuando se refiere a la *deuterosin* de los judíos (gnosis judía) y a las interpretaciones torcidas del Antiguo y Nuevo Testamento, tanto en *Contra adversarium leg. et proph.* como en *De Haeresibus* al referirse a los filósofos griegos, a los matemáticos (gnosis pagana), así como en sus obras antimaniqueas. Hasta qué grado conoció y profundizó San Agustín esta cuestión de la gonosis, habría que estudiarlo. Pero no hay duda de que conoce y distingue las tres clases de gnosis: judía, pre-cristiana pagana y la llamada gnosis cristiana. Entre otros valiosos estudios, cf. ANTONIO ORBE, *Cristología gnóstica,* 2 vols. (Madrid, BAC n.384-385, 1976).

Otra fuente que utiliza San Agustín, aunque no directamente, es la obra de San Ireneo *Adversus Haereses,* como se ve confrontando, incluso a veces sin citar la fuente, otros documentos como en el n.19 (setianos), n.5 (nicolaítas) con el 1,26,3 de *Adversus Haer.*; el n.22 (marcionitas) con el 3,4,3 AH; el n.7 (carpocratianos) con el 1,1,25 AH, así como la alusión a las imágenes de los filósofos paganos Pitágoras y Platón, que tal vez San Agustín conoce a través de Tertuliano (BONAIUTI, en «Ricerche religiose» 1,3). Según esto, San Agustín conoce también que los orígenes del gnosticismo están iniciados en los filósofos y cosmólogos paganos pre-cristianos. De hecho, todos coinciden en que se fue desarrollando con una extraña mezcla de religión oriental y filosofía griega. Y en verdad que es significativo el que con Alejandro Magno (334-324 a.C.) se inaugura el período helenístico en Oriente.

En el n.4 (basilidianos), San Agustín no dice nada del concepto que Basílides tenía de la fe como entidad real de los elegidos y predestinados, y como forma la más elevada del conocimiento, etc., no como adhesión del alma libre; y que Clemente refiere en *Stromata,* 2,3,10; 6,27; 4,26,163; 5,1,3. En consecuencia, están de más los preceptos de los dos Testamentos, porque la salvación se haría según la naturaleza (para Valentín) o en virtud de la naturaleza (para Basílides); lo mismo en las cuestiones del mal, del dolor, del sufrimiento físico y de la responsabilidad moral.

Según Bossuet y otros, la doctrina basilidiana es dualista y precursora del maniqueísmo, aunque menos rígido que Manés por los seres intermedios. Y San Agustín, en el n.1 (simonianos), recoge el doble principio como en el n.6 (gnósticos). Incluso el neoplatónico Macrobio, *In somnium Scipionis,* 1,11-12, describe ese viaje del alma que afirman los gnósticos del n.6. En cuanto a la moral gnóstica, los n.5 y 6 y el Evangelio de San Mateo 19,12 (CLEMENTE, *Stromata,* 3,1,3); la doctrina de los profetas (ibid., 6,6,53) lo plagian e interpretan a su modo; luego los elementos cosmogónicos los toman de lo paganos (n.4) con espíritu mítico y legendario. San Agustín no se propone hacer una exposición de las doctrinas gnósticas, por otra parte no bien conocidas en muchos puntos, aunque al atacar a la práctica cristiana la gnosis fue responsable de las ideas heréticas posteriores, como es el caso de Cerinto (n.8), de Carpócrates (n.7), uno de los mejores representantes del gnosticismo del siglo II.

[5] *Correlación entre San Filastrio y San Agustín* (cf. Introducción a *Las Herejías*).—Es la siguiente:

San Agustín: «De Haeresibus»	*San Filastrio: «Diversarum haeresum liber»*
58 (metangismonitas)	51
59 (seleucianos=hermianos)	55
60 (proclianitas)	56
61 (patricianos)	62
62 (ascitas)	75
63 (pasalorinquitas)	76
64 (acuarios)	77
65 (colutianos)	78
66 (florinianos)	79
67 (anónima)	80
68 (nudipedio)	81
69 (donatistas)	83 y 85
70 (priscilianistas)	84
71 (anónima)	86
72 (retorianos)	91
73 (anónima)	92
74 (anónima)	93
75 (anónima)	96
76 (anónima)	97
77 (anónima)	114
78 (anónima)	124
79 (anónima)	125
80 (anónima)	127

(G. Bardy, *Le «De Haeresibus» et ses sources...:* «Miscellanea agostiniana» 2 [Roma 1930] 405-406). San Agustín toma sólo algunos datos. En el n.41 dice del libro de San Filastrio que es «muy prolijo», como si hubiese pretendido hacer un libro grande sin importarle la precisión histórica, como a San Agustín. De hecho, San Agustín se viene lamentando de la poca documentación con la que cuenta.

[6] *¿Cómo se ha ido formando el catálogo de las herejías hasta San Agustín?* (Cf. Introducción a *Las Herejías*). —El primero que comienza a clasificar las herejías de un modo sistemático es el mártir San Justino, con su obra *Syntagma* o *Catálogo de las herejías aparecidas.* Este catálogo lo utiliza San Ireneo, quien, aprovechando además otros catálogos más antiguos, forma su gran obra en cinco libros *Elenjos kai anatrope tes pseudonimu gnoseos* o *Denuncia y refutación de la falsamente llamada gnosis,* tradicionalmente simplificado como *Adversus Haereses* o *Contra las herejías,* que es propiamente el primero y el mejor tratado de las herejías. Luego San Hipólito se sirve de él para las treinta y dos herejías de su *Syntagma* y sigue a San Ireneo en la refutación de las herejías en su *Philosophumena.* Esto lo va a utilizar también Tertuliano en su *De Praescriptione haereticorum;* lo mismo hacen Clemente Alejandrino en su *Stromata,* Eusebio de Cesarea en su *Historia Ecclesiastica* y San Epifanio en *Adversus haereses Panarion* y el compendio posterior con 80 herejías; Teodoreto de Ciro en su *Haereticarum fabularum compendium;* San Filastrio de Brescia en su *Diversarum haeresum liber,* con 156 herejías, y San Agustín en su *De Haeresibus,* que recoge 88 (cf. A. Harnack, en «Zeitschrift für Historische Theologie» [1874] 2,211.220).

[7] *La fe católica entre Escila y Caribdis* (cf. Carta 222 a Quodvultdeo, 1).—Sobre las herejías y las dificultades para conocer y mantener la fe católica dice San Agustín: «¿Por qué oyes con tanto agrado: *El Padre es mayor que yo?* Escucha aún con mayor satisfacción: *Yo y el Padre somos una sola cosa* (Jn 40,30). Es la fe católica, que navega entre Escila y Caribdis, como se navega en el estrecho entre Sicilia e Italia: por una parte, rocas que provocan un naufragio; por otra, remolinos que devoran las naves. Si la nave va a dar contra las rocas, se destroza; si va a parar al remolino, es engullida. Así también Sabelio, que dijo: "Es uno solo; el Padre y el Hijo no son dos". Advierte el naufragio. También el arriano: "Son dos, uno mayor y otro menor, no iguales en la esencial. Advierte el remolino. Navega por entre los dos, mantén la vía recta. Si los católicos reciben el nombre de ortodoxos, no es sin motivo; "ortodoxo" es una palabra griega que en nuestra lengua equivale a "recto". Así, pues, si mantienes la vía recta, evitas tanto Escila como Caribdis. Aférrate a esto: *El Padre y yo somos una sola cosa. Yo y el Padre:* escúchenlo» (*Sermo* 229G, 4 [Madrid BAC n.447, 1983] p.328).

«También se dijo de aquella pesca que las redes se rompían. Las redes se rompen: surgen las herejías y los cismas. Las redes contienen a todos los peces; pero los impacientes, los que no quieren venir a la mesa del Señor, en cuanto pueden, dan coletazos, rompen las redes y se escapan. Las redes se extienden por doquier; quienes las rompen, en cambio, lo hacen por determinados puntos. Los donatistas las rompieron en Africa, los arrianos en Egipto, los fotinianos en Panonia, los catafrigas (montanistas) en la Frigia, los maniqueos en Persia. *(Como, en nuestros días, junio de 1988, el arzobispo Lefèbvre en Ecône, Suiza.)* ¡En cuántos lugares no está rota la red! Mas a los que están dentro de ella los conduce a la orilla. Los conduce ciertamente; pero ¿también a los que rompieron las redes? Todos los que se van son malos. Nadie sale de la red si no es malo, pero permanecen dentro de ella buenos y malos, pues ¿cómo, si no, se arrastra hasta la orilla la red con peces buenos y malos, conforme a las palabras del Señor en la parábola?» Esta misma comparación la encontramos en la era al momento de la trilla, etc. (*Sermo* 252,4 [Madrid, BAC n.447, 1983] p.349-350).

[8] *Santificación de los seres irracionales* (cf. *Sermón de los arrianos,* 30).—A la afirmación del *Sermo* sobre la santificación de ciertos seres irracionales, San Agustín no responde. Lógicamente, tenemos que pensar que no encontró en ella nada sospechoso de heterodoxia. Luego la frase del opúsculo arriano tiene que tener un sentido metafórico, por el que se indica a determinados hombres (pecadores e infieles). Esta interpretación no es una salida oportunista, puesto que ya Simonetti la había propuesto en relación a autores del siglo II (*S. Agostino e gli Ariani:* «Revue des Études Augustiniennes» 13 [1967] 60, nota 36). Por otra parte, la postura del Santo no deja lugar a dudas: sólo los seres racionales pueden alabar a Dios; las bestias y los árboles le alaban por medio de nosotros, que, cuando los vemos, pensamos en su Creador y le alabamos (*Enarrat. in Ps.,* 148,3). Tampoco le pueden invocar: «Dios *da a las bestias su alimento y a los pollos de los cuervos que le invocan.* ¿Quizá pensamos que los cuervos invocan a Dios para que les dé alimento? No penséis que el alma irracional invoca a Dios; sólo el alma racional es capaz de invocar a Dios. Interpretad esa expresión figuradamente... Luego, ¿qué significa *y a los pollos de los cuervos que le invocan?* ¿Quiénes son los pollos de los cuervos? Los israelitas decían que sólo ellos eran justos, porque habían recibido la Ley, y que todos los restantes hombres de todas las demás naciones eran pecadores. Ciertamente, todas las demás gentes se hallaban en el pecado, en la idolatría, en la adoración de piedras y árboles. Pero ¿acaso permanecieron así? Aunque los mismos cuervos, que eran nuestros padres, no invocaron a Dios, sin embargo, los pollos de los cuervos, que somos nosotros, invocamos a Dios. *Da a las bestias su alimento y a los pollos de los cuervos que le invocan.* Son pollos de los cuervos aquellos de quienes dice San Pedro: *Porque no fuisteis redimidos de vuestra vanísima manera de vivir, recibida de vuestros padres, con oro o plata corruptible.* Progresando, pues, los pollos de los cuervos, que veías adorar los ídolos de sus padres, se volvieron a Dios. Y ahora oyes al pollo del cuervo que invoca

al único Dios. ¿Pues qué, abandonaste a tu padre?, se pregunta al pollo del cuervo. Le abandoné por completo, pues aquel cuervo no invocó a Dios, pero yo, pollo del cuervo, invoco a Dios» (*Enarrat. in Ps.*, 146,18). Además, estos seres irracionales son incapaces de conseguir la felicidad: «Así, aunque no toda criatura pueda ser feliz (pues no alcanzan ni pueden alcanzar esta gracia las fieras, las plantas, las rocas y cosas semejantes), con todo, la que puede lograrla, no lo puede por sí misma, sino por Aquel que la creó» (*De civit. Dei,* 12,1,2).

Pero no es esto sólo. San Agustín también nos proporciona comparaciones en las que los seres irracionales simbolizan a determinados hombres. «En la naturaleza de las cosas bueno es el acebuche, pero en el lenguaje metafórico de la Escritura simboliza el mal. Y bueno es el lobo, la zorra, el cerdo que se revuelca en el lodazal, bueno el perro que come lo que vomitó. En la naturaleza de las cosas todos son buenos, como las ovejas, porque Dios hizo las cosas muy buenas; mas en los Libros santos los lobos son figura de los malos, y las ovejas, de los buenos. Y no por lo que son, sino por lo que simbolizan» (*C. Iul.*, 6,7,20). Siguiendo este simbolismo, escribe en otra parte: «Cristo envió al mar de este mundo, con las redes de la fe, a unos cuantos pescadores, sin instrucción en las disciplinas liberales, sin educación, ignorantes de los recursos de la gramática, de las armas de la dialéctica y de los artificios pomposos de la retórica. Y así pescó una infinidad de peces de toda especie, maravillosos y raros, como son los filósofos» *(De civit. Dei,* 22,5). La imagen de los peces la usa con frecuencia al exponer el tema de la pesca milagrosa. Cf *Sermo* 248-252A.

[9] *El Concilio de Rímini (a.359)* (cf. *Debate con Maximino, 2).*— Constancio, convertido en único príncipe del Imperio, deseaba ardientemente conseguir la unidad religiosa del mismo. Bajo el influjo de Basilio de Ancira, se decide a convocar un nuevo concilio en Nicea para llegar a una profesión unánime de fe. La idea no cristalizó. Sí, en cambio, la de aquellos que le proponían la celebración simultánea de dos sínodos, uno en Occidente y otro en Oriente. Se eligieron las ciudades de Rímini y Seleucia, respectivamente. Con anterioridad a la apertura de ambos sínodos, una comisión preparó en Sirmio la fórmula de fe, denominada «el Credo fechado», para su posterior firma por parte de occidentales y orientales. La fórmula no podía ser más vaga y ambigua: *el Hijo semejante al Padre según las Escrituras.* Un niceno podía suscribirla, pues para él «semejante» era sinónimo de *consustancial;* también un arriano, ya que la semejanza podía entenderse en sentido analógico.

En el verano del 359 se reúnen en Rímini más de 400 obispos de Occidente. El desarrollo de las actividades conciliares resultó totalmente decepcionante para el emperador filoarriano: la mayoría de los Padres rechazó la fórmula elaborada en Sirmio. No es extraño, pues a los occidentales les parecía muy sospechosa la multitud de credos que corría en Oriente. Para ellos, aceptar otra fórmula distinta de la proclamada en Nicea no clarificaba la situación; más bien la enrarecía. Por eso juzgaron necesario confesar la fe de los Padres que se había reunido en el Sínodo niceno; la única salida correcta era la de adherirse a la fe de los «trescientos dieciocho». Había llegado el momento de comunicar la decisión adoptada a Constancio. Parten para Constantinopla dos delegaciones: una, presidida por Restituto de Cartago, representaba a la gran mayoría de los Padres conciliares; la otra, dirigida por Ursacio de Singiduno y Valente de Mursa, a los pocos arrianos. Sólo esta última comisión fue recibida por el emperador en Constantinopla, mientras que la primera fue desviada a Adrianópolis y después a Nike. Los representantes de la mayoría no se mantuvieron a la altura deseada: manejados por los delegados arrianos, terminaron firmando la fórmula de Sirmio. Mientras tanto, los obispos occidentales continuaban en Rímini, sin posibilidad de regresar a sus diócesis. Con insinuaciones, amenazas... se les fue minando la resistencia, hasta que por fin suscribieron la fórmula que con tanta energía habían rechazado. Es verdad que se les había notificado que después de la firma podían añadir todas las precisiones que creyeran convenientes; pero a Constancio sólo le interesaba que los occidentales firmaran el Símbolo. Una vez conseguido su propósito, tenía en sus manos un precioso documento que vendría a coincidir con el adoptado en Seleucia por los orientales. Por fin, el emperador podía anunciar solemnemente la restauración de la unidad religiosa en todos sus dominios. Así lo hizo en el Concilio de Constantinopla (a.360). Cf. BALDUCCI, C. A., *Aspetti religiosi e politici del concilio di Rimini* (Rímini 1960); DUVAL, Y. M., *La «manoeuvre frauduleuse» de Rimini,* en *Hilaire et son temps* (París 1969) p.51-103.

La historia del Concilio de Rímini no resulta muy edificante. Por añadidura, Juliano de Eclana, en su polémica con Agustín, se la recordará con aviesa situación: «Recordad que de ordinario recibimos nombres diferentes de todos los herejes. Un claro ejemplo lo tienes en el Concilio de Rímini; en él se ve el influjo que puede ejercer sobre espíritus plomizos la ambigüedad de un nombre y el temor de nuevo apelativo. Bajo un príncipe arriano, el obispo de Alejandría, Atanasio, varón de constancia inquebrantable, de sanísima fe, resistió firme en tiempos de impiedad cuando casi todo el mundo había abjurado de la fe de los apóstoles, y por esta causa sufrió destierro. De los 650 obispos, según se narra, que componían este sínodo, apenas se encontraron siete para los que los preceptos de Dios eran más sagrados que las órdenes del rey; y no tomaron parte en la condena de Atanasio ni negaron la Trinidad. Pero toda aquella multitud de almas abyectas, amén del temor a los malos tratos, fue sobre todo desorientada por la amenaza de ser llamados atanasianos o por la astuta manera de los interrogatorios» (*C. Iul. op. imp.*, 1,75). En su respuesta, San Agustín dejará de lado lo referente a este concilio (ibid.). Es totalmente lógico que en su discusión con Maximino no quiera saber nada de un sínodo tan desafortunado para el buen nombre de tantos obispos occidentales, y se remita al Concilio de Nicea.

[10] *¿Superioridad de los ángeles sobre los hombres?* (cf. *Réplica a Maximino* 2,25).— Para San Agustín, el hombre es *grande profundum* (*Conf.*, 4,14,22). A este abismo insondable se asoma el Santo, apoyado en la revelación y en la razón. Su mirada penetrante lo ha escrutado, consiguiendo unos resultados que, aún hoy día, nos llenan de admiración. No pensamos resumir el pensamiento del Obispo de Hipona sobre un problema tan difícil y complejo. Son numerosos los estudios dedicados al mismo. A nosotros nos basta indicar las líneas generales de la antropología agustiniana. En primer lugar, Agustín recoge la definición clásica de hombre: «homo enim, sicut veteres definierunt, animal est rationale, mortale» (*De Trinit.*, 7,4,7; *De quant. anim.*, 25,47; *De ordine,* 2,11,31; 2,19,49; *Serm.* 358,3). Esta criatura de Dios está compuesta de cuerpo y alma (*De quant. anim.*, 1,2; *De anim. et e. orig.*, 2,2,2; *De lib. arb.*, 2,6,13; *De Trinit.*, 6,2,3; *De civit. Dei,* 13,11,1; 13,24,2; *In Io. evang.* tr.26,13; *Enarrat. in Ps.*, 118,18,2; *De cont.*, 8,21; *Epist.*, 137,3,11). Entre los dos elementos del compuesto humano no se da paridad: el alma es superior al cuerpo (*De lib. arb.*, 2,18,48; *De civit. Dei,* 13,24,2; 19,3,1; *In Io. evang.* tr.20,10; *Epist.*, 3,4). Esta superioridad se basa en la razón, que, por su conocimiento de la verdad, muestra una prerrogativa excepcional: la inmortalidad, propugnada con entusiasta energía por Agustín *(De immortalitate animae).* Tresmontant, empero, no está muy conforme con los argumentos aducidos por los antiguos en favor de la inmortalidad (*El problema del alma* [Barcelona 1974]). Pero continuemos con la doctrina del Santo Doctor. La dignidad y grandeza del hombre consiste en ser imagen y semejanza de Dios (*De Trinit.*, 12,11,16; 14,4,6; *Conf.*, 3,7,12; 1,22,32; *De ver. rel.*, 44,82; *De Gen. c. Man.*, 1,17,28; *Enarrat. in Ps.* 4,8; *In Io. evang.* tr.3,4). Aún queda una pregunta de gran importancia para nuestro propósito: ¿Qué puesto ocupa

el hombre en la creación? Esta es la respuesta de Agustín: «Una es la vida terrena y otra distinta la vida celeste. Una es la vida de los animales, otra la vida de los hombres y otra muy distinta la vida de los ángeles. La vida de las bestias arde en deseos de placeres terrenos; es lo único que busca, lo único a lo que se inclina y se entrega. La vida de los ángeles es sólo celestial. La vida de los hombres es intermedia entre la vida de los ángeles y la vida de las bestias» (*In Io. evang.*, tr.18,7; *De civit. Dei*, 12,21). Sobre la antropología agustiniana véase: SCIACCA, M. F., *La persona umana secondo S. Agostino*, en *Umanesimo e mondo cristiano* (Roma 1951) p.151-160; COUTURIER, C., *La structure métaphysique de l'homme d'après Saint Augustin*, en *Augustinus Magister* I (París 1955) p.543-550; BRAVO, B., *Angustia y gozo en el hombre. Aportación al estudio de la antropología agustiniana* (Madrid 1957); FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* (Madrid 1958); VAN BAVEL, T. J., *The Anthropology of Augustin*: «Louvain Studies» 5 (1974) 34-47; VERBEKE, G., *Spiritualité et immortalité de l'âme chez S. Augustin*, en *Augustinus Magister* I, p.329-334; TURRADO, A., *Nuestra imagen y semejanza divina. En torno a la evolución de esta doctrina en San Agustín*: «La Ciudad de Dios» 181 (1968) p.776-801.

Ahora pasamos al ángel. Este también es criatura de Dios (*De Gen. ad litt. op. imp.*, 3,7; *De civit. Dei*, 11,9; 22,1,2). Su naturaleza es excelente por razón de su espiritualidad (*De Trinit.*, 3,1,6; *De civit. Dei*, 15,23; 21,10,1). Sin embargo, no parece que haya que excluir la posesión de un cuerpo, aunque, en contraposición al de los hombres, es considerado celeste o incorruptible y, en este sentido, puede sostenerse que es gobernado y no obedecido (*De Gen. ad litt.*, 3,10,15; 12,35,68; *De Trinit.*, 2,7,13; *Enarrat. in Ps.* 85,17; *Serm.* 362,17). De todos modos, el Santo no se muestra muy seguro sobre esta «cuestión dificilísima» (*Ench.*, 59; *Epist.*, 95,8; *De Trinit.*, 3,2,5). Estos seres excelsos son mensajeros de Dios (*De Gen. ad litt.*, 4,19,37; *De Trinit.*, 3,2,4; *De civit. Dei*, 7,30; 10,13; *Enarrat. in Ps.* 103,15), pero Agustín reconoce desconocer el servicio que puedan prestar al Creador (*De civit. Dei*, 12,25; *De Trinit.*, 3,9,18). No obstante, se atreve a nombrar las criaturas que les están sometidas: toda naturaleza corporal, toda vida irracional y toda voluntad enferma o depravada, si lo ordena Aquel a quien todo está sujeto (*De Gen. ad litt.*, 8,24,45). Pero aún nos resta indicar algunos puntos importantes sobre la actividad angélica: 1) Su conocimiento, que se denomina *matutino*, por ver las cosas en el Verbo, y *vespertino*, cuando las ven en sí mismas (*De Gen. ad litt.*, 4,24,41; 4,32,49; 5,18,36; *De civit. Dei*, 11,29). 2) Su libertad, que unos usaron rectamente y fueron confirmados en gracia, gozando seguros de la bienaventuranza eterna, mientras que otros abusaron de esa libertad y fueron condenados irreparablemente a las penas del infierno (*De Gen. ad litt.*, 11,14,18; *De civit. Dei*, 11,13; 22,9,1-2).

Sobre el pecado de los ángeles, San Agustín tiene unos pasajes que, para nuestro propósito, nos interesan de modo especial: «No faltan quienes nos hacen superiores a los ángeles, diciendo que por nosotros, y no por los ángeles, murió Cristo... ¿Nos tendremos por superiores a los ángeles porque nada se hizo por ellos para borrar su pecado? Como si a ellos se les hubiese dado poco y a nosotros mucho. Y aun concediendo esto sea así, puede preguntarse si fue porque nosotros éramos más excelentes o porque nos hallábamos en las profundidades más desesperadas. Mas al ver que el Creador de todos los bienes no concedió a los ángeles malos gracia alguna para reparar su desgracia, ¿por qué no hemos de ver que tanto más condenable fue juzgada su culpa cuanto que su naturaleza era más sublime? Tanto menos que nosotros debieron pecar cuanto eran mejores que nosotros. En cambio, tanto más execrable fue su ingratitud ofendiendo al Creador cuanto fueron creados con mayores dones; ni se contentaron con su deserción, sino que se han convertido en nuestros embaucadores. Grande, pues, es el beneficio que nos ha hecho Aquel que nos amó como amó a Cristo, hasta el punto de concedernos que por Aquel, de quien quiso que fuéramos miembros, seamos iguales a los ángeles, respecto a los cuales por naturaleza fuimos creados inferiores y por el pecado hechos más indignos de convertirnos en sus compañeros» (*In Io. evang.*, tr.110,7). Y en otra obra: «Cuanto más noble es la naturaleza racional, más lamentable es su caída; cuanto más increíble su pecado, más condenable su culpa. Así, la caída del ángel fue irreparable, porque al que se le da más, más se le exige; su obediencia debía ser tanto más rendida cuanto más excelsa era su naturaleza; por eso, al no hacer lo que debía, fue su castigo no poder querer el bien; su destino, el suplicio eterno» (*C. Iul. op. imp.*, 6,22; *De civit. Dei*, 22,1,2; 12,6). En estos textos se nos da a entender que los ángeles por naturaleza son superiores a los hombres. ¿No se deduce lo mismo de estos otros? «El que se maravilla de que una criatura de Dios esté sujeta al diablo, que no se maraville. Una criatura de Dios está sujeta a otra criatura de Dios, la menor a la mayor, es decir, el hombre al ángel; pero no por la naturaleza, sino por el vicio, por el que el inmundo está sometido al inmundo» (*De nupt. et conc.*, 1,23,26). El Santo explica este pasaje en otra obra: «Dije también: El que se admira de que una criatura de Dios esté sometida al diablo, que no se asombre. Pues es una criatura de Dios la que se somete a otra criatura de Dios, la menor a la mayor. ¿Por qué citas estas palabras y silencias las que siguen, en las que indico el sentido que tiene mi aserto? Hablo de una criatura inferior sometida a otra superior, es decir, de la naturaleza humana sometida a la naturaleza angélica» (*C. Iul.*, 6,20,64). No creemos necesario reproducir las citas que se refieren a la misión benéfica y protectora de los ángeles entre los hombres (*Enarrat. in Ps.* 62,6; *De civit. Dei*, 7,30; 9,23,3; *De doct. chr.*, 1,30,33; *De div. quaest.*, 83,67,7), pues prescindimos de la cuestión debatida sobre los ángeles custodios. Terminamos con un párrafo que expresa la excelencia de la acción angélica: «Entre la acción del ángel y la acción del hombre existe una diferencia notable: aquélla exige nuestro asentimiento y excita nuestra admiración; ésta sólo pide nuestra comprensión. El objeto significado por ambas quizá sea el mismo, pero el signo es diverso. Es como si se escribiera el nombre de Dios en letras de oro y en tinta: la materia de la primera escritura es preciosa y vil la segunda, aunque el significado de ambas sea idéntico» (*De Trinit.*, 3,10,20). Para un escolástico la conclusión no ofrece dudas: *operari sequitur esse*. Cf. PELZ, K., *Die Engellehre des hl. Augustinus* (Münster 1912); LOHSE, B., *Zu Augustins Engellehre*: «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 70 (1959) 278-291.

[11] *Los Avito* (cf. *A Orosio*, 4,4).—Orosio, en su consulta a Agustín, habla de dos paisanos suyos, de nombre Avito, adversarios declarados del priscilianismo, que habían propagado las ideas origenistas en la Península Ibérica, en las que se contenían muchas cosas magníficas y otras erróneas. Los dos se habían dirigido a Roma y Jerusalén, respectivamente, y regresan con los escritos de Orígenes y Victorino. García Villada ha expuesto este suceso de la siguiente manera: «Habiendo ido a Roma y Jerusalén dos personajes españoles, llamados ambos Avito, se inficionó el primero de la herejía de un tal Victorino, hereje enteramente desconocido, y el segundo de la de Orígenes. Vueltos a España, ambos hicieron causa común y comenzaron a propagar por la Península las ideas del escritor alejandrino» (*Historia Eclesiástica de España*, vol.1, parte 2.ª [Madrid 1929] p.257). El P. Vega afirma de estos dos españoles que «el que fue a Roma volvió contagiado de los errores de un tal Victorino, y el que fue a Jerusalén de los errores origenistas. A su regreso, el primero parece ser que se dejó convencer del segundo y se hizo definitivamente origenista» (*Un poema inédito titulado «De fide» de Agrestio, obispo de Lugo, siglo V*: «Boletín de la Real Academia de la Historia» 159 [1966] 194). Se lamenta de las escasas noticias que nos ha proporcionado Orosio, para preguntar, entre otras cosas, sobre la

personalidad de ese Victorino: «¿Quién era este Victorino cuyos errores había aceptado el Avito que fue a Roma? Registrando los Victorinos de esta época, yo no hallo otro que el de Pettau, milenarista perdido, tertulianista por afición y muy dado a interpretaciones raras de la Escritura. Su comentario al Apocalipsis fue más tarde corregido y retocado por San Jerónimo, que es el que ha llegado a nosotros. Como el milenarismo cabía muy bien con la teoría de la restauración o apocatástasis de Orígenes, no tiene nada de extraño que el Avito origenista le convenciera y llevara a su terreno» (ibid., p.194-195, nota 17). Como acabamos de comprobar, para estos dos historiadores el Avito que marchó a Roma regresó contaminado o por un hereje o por un milenarista poco recomendable. Nos parece más convincente la opinión de M. Sotomayor. Piensa que ambos emprendieron sus respectivos viajes con un objetivo principal: la búsqueda de textos de escritores aptos para combatir el priscilianismo (*Historia de la Iglesia en España*, vol.1 [Madrid 1979] p.366). De ahí que ese Victorino lo identifique con Mario Victorino (ibid., nota 225). También Fink-Errera había mantenido ese parecer (*San Agustín y Orosio. Esquema para un estudio de las fuentes del «De civitate Dei»*: «La Ciudad de Dios» 167 [1955] 476, nota 29). Lo mismo sostendrá U. D. del Val en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol.1 [Madrid 1972] p.164).

Sabemos que Orosio, después de una estancia más o menos prolongada en Africa, marchó a Palestina, donde permaneció aproximadamente un año junto a San Jerónimo (415-416). Allí mantuvo relaciones con un presbítero de Braga, llamado también Avito. Vega cree que se puede hablar de tres Avitos: los dos «partidarios ardientes de Orígenes» y este otro que se encontraba en Jerusalén (art.cit., p.194-198). El retrato del último personaje, pintado por el historiador agustino, presenta los siguientes rangos: «Este tercer Avito gozó de un ascendiente y prestigio extraordinario por su santidad notable, su ortodoxía bien definida y su carácter bondadoso y atrayente, así en Jerusalén como en Braga. Ya vimos el elogio con que habla San Jerónimo de él y el aprecio en que le tenía. Orosio le llama "padre y santo", y el mismo Luciano, al relatar los motivos que le indujeron a escribir el relato de la invención del cuerpo de San Esteban, dice que "fue a instancia y ruegos del santo, o más bien mandado por el santo y piadoso servidor de Dios, Avito Presbítero". A Orosio le llama, en la carta que escribe al obispo y clero de Braga, "dilectísimo hijo y compresbítero suyo". En una palabra: es tenido por todos como un santo y venerable padre y señor, a quien todos aman y respetan por sus virtudes, por su doctrina y por su experiencia en los caminos del Señor» (ibid., p.198). Sotomayor no aporta nuevos datos (o.c., p.365-366). Torres defiende con argumentos poco consistentes la existencia de sólo dos Avito (*Las peregrinaciones de Galicia a Tierra Santa en el siglo V*: «Cuadernos de Estudios Gallegos» 32 [1955] 320-321). Creemos que García Villada ha resumido este problema con gran objetividad y prudencia: «Es imposible averiguar si este Avito es uno o distinto de los dos origenistas mencionados por Orosio en su *Commonitorium*, ni si hay que identificarle con otro al que escribió San Jerónimo una carta sobre la dicha herejía. En todo caso, la amistad que a nuestro Avito unía con Orosio da pie para pensar que, al salir éste de Jerusalén, no participaba aquél de semejantes errores» (o.c., p.261).

[12] *La apocatástasis de los demonios* (cf. *A Orosio*, 5,5).—La apocatástasis o restauración no es una teoría que tenga propiamente sus raíces en el cristianismo y se derive, aunque de modo erróneo, de los datos de la revelación. Básicamente tiene su fundamento en la filosofía platónica, de la que pasa a la reflexión teológica cristiana. Un ejemplo claro nos lo proporciona San Agustín: «Los platónicos, es cierto, no quieren que quede impune ningun pecado; pero estiman que todas las penas tienen un fin correctivo o de enmienda, tanto las infligidas por las leyes humanas como las sancionadas por las divinas. Y esto bien las sufran en esta vida, bien las hayan de sufrir después de la muerte por no hacerlo aquí y no corregirse» (*De civit. Dei*, 21,13). Como representante cualificado de esta opinión entre los maestros cristianos se suele citar a Orígenes (Bardy, G., *Orígenes*: DTC 11,1547-1553; Muller, G., *Origenes und die Apokatastasis*: «Theologische Zeitschrift» 14 [1958] 174-190). Para J. Quasten, lo más típico de la especulación del Alejandrino es su doctrina de la apocatástasis: Origenes no conoce un fuego eterno o el castigo del infierno. Todos los pecadores se salvarán; aun los demonios y el mismo Satanás serán purificados por el Logos. Cuando esto se haya realizado, ocurrirán la segunda venida de Cristo y la resurrección de todos los hombres, no en cuerpos materiales, sino espirituales, y Dios será todo en todos» (*Patrología*, vol.1 [Madrid 1968] p.398).

El testimonio de Agustín no deja lugar a dudas, aunque su postura sobre Orígenes, a juicio del P. Trapè, fue siempre respetuosa, serena, eclesial y teológica (*Nota sul giudizio di S. Agostino su Origene*: «Augustinianum» 26 [1986] 223-227). Reproducimos el testimonio del Santo: «Estoy en que debo enjuiciar y discutir pacíficamente con aquellos de entre nosotros que, por espíritu de misericordia, no quieren creer que las penas serán eternas. Unos hacen esta gracia a todos los hombres, que el Juez justísimo juzgará dignos de tal suplicio, y otros solamente a algunos. Y sostienen que éstos serán librados tras un espacio de tiempo más o menos largo, según la cantidad y la calidad del pecado. El más indulgente en este punto fue Orígenes. Abriga la creencia de que el diablo y sus ángeles, después de suplicios más duros y más duraderos, según sus méritos, serán librados de sus tormentos y asociados a los ángeles santos. Mas la Iglesia lo ha condenado justamente por este y por otros errores» (*De civit. Dei*, 21,17; *De haeresibus*, 43). Pero no pensemos que se conforma con afirmar que «la Iglesia católica de ningún modo lo admite»; le interesa su refutación. Y, como es un error profesado por cristianos, recurrirá al testimonio de la Escritura: «Primeramente conviene preguntar y conocer por qué la Iglesia no puede allanarse a la opinión de esos hombres que prometen al diablo la purificación o el perdón después, es cierto, de penas enormes y duraderas. Hay muchos santos versados en el Antiguo y Nuevo Testamento que no han envidiado la purificación y la beatitud del reino de los cielos a los ángeles tras tantos y tales suplicios. Más bien han visto que no pueden apearse o restar valor a la sentencia divina, que el Señor declaró que había de pronunciar el día del juicio: *Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, que está aparejado para el diablo y sus ángeles.* Esto evidencia que el diablo y sus ángeles arderán en el fuego eterno» (*De civit. Dei*, 21,23). Agustín también recurre al hecho de la caída voluntaria de los demonios, admitida por todos en la Iglesia: «¿Qué puedes decir del diablo? ¿No perdió su buena voluntad de una manera irreparable? ¿Vas, acaso, a decir que la puede recuperar? Atrévete, si eres capaz» (*C. Iul. op. imp.*, 6,18). No cree suficiente este reto y, por eso, tratará de explicar la irreparabilidad de semejante pecado: «Cuanto más noble es la naturaleza racional, más lamentable es su caída; cuanto más increíble su pecado: más condenable su culpa. Así, la caída del ángel fue irreparable, porque al que se le da más, más se le exige; su obediencia debía ser, por tanto, más rendida cuanto más excelsa era su naturaleza; por eso, al no hacer lo que debía, fue su castigo no poder querer el bien; su destino, el suplicio eterno» (ibid., 6,22; *In Io. evang.* tr.110,7. La Bonnardière, A. M., *Jérôme «informateur» d'Augustin au sujet d'Origène*: «Revue des Études Augustiniennes» 20 [1974] 42-54).

Aunque venimos hablando de la apocatástasis de los demonios, nos parece conveniente añadir unas palabras sobre la de todos los condenados. El Santo Doctor tiene textos abundantes al respecto. No pensamos reproducirlos en serie. Sin embargo, citaremos uno que ha planteado un problema a la teología posterior: la mitigación de las penas del infierno. Escribe: «En vano algunos o,

por mejor decir, muchísimos, llevados de cierta compasión humana, se conmueven ante la consideración de las penas y de las torturas que sin interrupción y perpetuamente sufrirán los condenados, y creen que no han de ser eternas; no ciertamente porque intenten contradecir a las divinas Escrituras, sino tratando de suavizar por impulso propio las afirmaciones inflexibles e inclinándose a opiniones menos rigurosas, pues creen que han sido formuladas con el fin de atemorizar más bien que con el de decir la verdad... Opinen, si les agrada, que las penas de los condenados han de ser mitigadas hasta cierto punto, después de ciertos intervalos de tiempo; pues aun así puede entenderse que permanece sobre ellos la ira de Dios, esto es, la condenación misma (pues esto quiere decir ira de Dios, no pertubación del ánimo divino), de suerte que en su cólera es a saber, permaneciendo en su ira, sin embargo no pone límites a sus piedades; no dando fin al eterno suplicio, sino proporcionando o entremezclando entre los tormentos algún descanso» *(Ench.*, 112). Es significativa la frase final de otro texto, en el que vuelve sobre el mismo tema: «Quod quidem non ideo confirmo, quoniam non resisto» (*De civit. Dei,* 21,24,3. Cf. LEHAUT, A., *L'éternité des peines de l'enfer dans S. Augustin* [París 1912]).

[13] *La preexistencia de las almas* (cf. *A Orosio,* 8,9).—San Agustín aborda este tema en distintas ocasiones. Comienza planteándolo desde el punto de vista de la filosofía platónica: la experiencia de los males, que los humanos padecen en este mundo, fue el motivo primordial para pensar en la preexistencia de las almas. Jolivet no cree, en contra de E. Gilson, que el Santo se inclinara por esta teoría (*San Agustín y la preexistencia de las almas:* «Augustinus» 1 [1956] 49-51). Introducido este inciso, proseguimos con la cuestión propuesta. Los más grandes filósofos, dice el Obispo de Hipona, defendieron la inmortalidad del alma, aunque se desviaron de la verdad en otras cuestiones. Por ejemplo: «Los que creyeron y afirmaron que las almas humanas eran inmortales, investigaron, en cuanto era posible a su condición de hombres, las causas de los males que padecían los seres humanos, de las miserias y errores de los hombres mortales. Dijeron, como pudieron, que en una vida anterior habían sometido no sé qué pecados, a causa de los cuales las almas se hicieron merecedoras de estos cuerpos como de una cárcel» (*Serm.* 240,4). «La evidencia de estas miserias forzó a los filósofos paganos, que nada sabían del pecado del primer hombre, a decir que nacemos para expiar crímenes cometidos en una existencia anterior y que las almas están como atadas a cuerpos corruptibles por un tormento parecido al que los piratas etruscos infligieron a sus cautivos atando vivos con muertos. Pero zanja la cuestión el Apóstol, y no nos permite creer que las almas estén injertadas en los cuerpos por deméritos contraídos en una existencia anterior» (*C. Iul.,* 4,16,83).

De la opinión platónica pasa a su influjo nefasto entre los cristianos y, de modo especial, en Orígenes. «Pero es mucho más de maravillar que algunos que tienen una misma fe con nosotros respecto al origen de los seres y a la imposibilidad de que exista naturaleza alguna del ser de Dios que no proceda del Creador, no quieran admitir recta y llanamente, como causa de la creación del mundo, la bondad de Dios. Y no creen en la existencia de cosas buenas, que, no siendo lo que es Dios, no las ha hecho sino la bondad de Dios. Dicen que las almas, sin ser ciertamente partes de Dios, sino hechuras suyas, pecaron, alejándose de su Creador, y que merecieron, pasando por diversos estadios, desde el cielo hasta la tierra, diferentes cuerpos como prisiones en conformidad con la carga de sus pecados. Y afirman que esto es el mundo y que ésta fue la causa de su creación: no crear cosas buenas, sino cohibir las malas. Esta doctrina se atribuye con razón a Orígenes. Sintió esto y lo escribió en los libros que titula περὶ Ἀρχῶν, es decir, *Sobre los principios.* Mi asombro no es para descrito. No comprendo cómo un hombre tan sabio y versado en las letras eclesiásticas no haya reparado primero en lo contrario que es este sentir a la intención de la Escritura tan autorizada, que, al añadir en todas las obras de Dios, *Y vio Dios que era bueno,* y al apostillar, completadas ya todas, *Y vio todo lo que hizo, y era muy bueno,* intentó dar a entender como causa de la creación del mundo otra que la bondad de Dios» (*De civit. Dei,* 11,23,1). Cf. THEILER, W., *Die Seele als Mitte bei Augustin und Origenes. Untersuchungen zur antiken Litteratur* (Berlín 1970); BIANCHI, U., *L'anima in Origene e la questione della metensomatosi:* «Augustinianum» 26 (1986) 33-50. El Obispo de Hipona rechaza esta teoría como opuesta al sentir de la Escritura (*De civit. Dei,* 21,23,1; *De pec. mer. et remis.,* 1,22,31) y en particular al testimonio del Apóstol (*C. Iul.,* 4,16,83; *De anim. et e. orig.,* 1,12,15). Añade sus propias reflexiones, según podemos comprobarlo en la misma respuesta a Orosio. Cf. O'CONNELL, R. J., *St. Augustine's Criticism of Origen in the Ad Orosium:* «Revue des Études Augustiennes» 30 (1984) 84-99. Por ejemplo, el Santo propone un argumento que se relaciona con las cualidades buenas o malas de los humanos: así, a uno probo, morigerado... desde la niñez, no le llega el Evangelio; otro, tonto e impío, lo oye, se convierte y se salva. En perfecta lógica debería suceder todo lo contrario, si esto fuera debido a los pecados cometidos en otra vida anterior (*De pec. mer. et remis.,* 1,22,31). Terminamos con las palabras de Agustín a Evodio: «Cualquiera que sea la opinión verdadera acerca del alma, no osaré afirmar ninguna temerariamente, contentándome con repudiar esa que supone que las almas son encerradas singularmente en sus correspondientes cuerpos como en cárceles, por méritos de no sé qué acciones suyas antecedentes» *(Epist.* 164,7,20).

[14] *Las obras de Dios y el descanso del día séptimo* (cf. Introducción a *Réplica al adversario).*—Los judíos «daban un sentido enteramente carnal al descanso de Dios, en el día séptimo, de toda actividad. Se habla de este reposo en el Génesis... Pero los judíos se figuraban que, si Dios había descansado el día séptimo, era debido a que estaba fatigado de trabajar; y que, si había bendecido este día, era por haberse repuesto en él de su cansancio... Díganme dónde han leído que se haya podido fatigar Dios por decir *Hágase,* pues así fue hecho lo que hizo. ¿Se fatigaría hoy un hombre por hacer las cosas como las hizo Dios? El dijo: *Hágase la luz,* y quedó hecha la luz; *hágase el firmamento* (Gén 1,3-6.7), y quedó hecho. ¿Acaso se fatigó por no haber sido obedecido al decirlo?

La Escritura responde brevemente a esto en otro lugar: *El habló, y las cosas existieron; él mandó, y las cosas fueron creadas* (Sal 32,9). Quien así obra, ¿qué trabajo tiene? Pero, si no tiene trabajo alguno, ¿cómo es que descansa? En aquel descanso sabático, tras haber cesado Dios de obrar, se simbolizó nuestro descanso; porque, pasando las seis edades del mundo, sobrevendrá el descanso, y son estas seis edades a manera de seis días. El día primero va desde Adán a Noé; el segundo se pasó entre el diluvio y Abrahán; el tercero, desde Abrahán a David; el cuarto, desde David hasta la cautividad de Babilonia; el quinto, desde la deportación a Babilonia hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo. Ahora está pasando el día sexto.

Estamos, pues, en la edad sexta, en el sexto día. Consecuencia: pues el día sexto fue hecho el hombre a imagen de Dios, reformémonos nosotros a imagen de Dios. Lo que Dios hizo entonces fue la formación; y esto, nuestra reforma; aquello, la creación; esto, la reparación. Tras el día donde ahora estamos, después de esta edad, vendrá el descanso prometido a los santos, prefigurado en los días del Génesis» (*Serm.* 125,4).

«Se te dice que guardes espiritualmente el sábado, no como lo observan los judíos, con el ocio carnal. Buscan ocasión para entregarse a sus bagatelas y lujurias. Mejor estaría el judío haciendo algo útil en su campo que comportándose alborotadamente en el teatro. Y mejor harían sus mujeres trabajando en

sábado, esto es, en la esperanza del futuro descanso que el Señor te promete» (*Serm.* 9,3).

[15] *San Agustín y el gnosticismo* (cf. Introducción a *Réplica al adversario*)—San Agustín tiene un conocimiento profundo de la controversia gnóstica, y aunque en ninguna obra trate expresamente de ella, como algo ya superado en su tiempo, sin embargo trae multitud de referencias a ella en sus escritos. Concretamente, y más relacionadas con esta obra, hace alusiones al pensamiento gnóstico en los siguientes puntos y obras:

Sobre *las almas* y las estrellas fijas y errantes, según la doctrina pitagórica (ARISTÓFANES, *Paz,* 832; PLATÓN, *Timeo,* 42B), de inspiración oriental, según la cual a cada alma se le asigna una estrella, y cuando abandona el mundo terreno, se vuelve a su astro. Filón emplea en *Somn.* 1,137, el término *las almas homologadas con los astros,* y San Agustín habla en *La ciudad de Dios* (13,19) de «in astro sibi congruo», que es la teoría de la metempsícosis que avergonzó a Porfirio, y que combatió San Agustín en *De civitate Dei,* 10,30, y en *Sermo* 241,7. Sobre Pitágoras y la palingenesia, en *De civitate Dei,* 22,28. También combate a los *ebionitas* y *gnósticos* y a Porfirio en «propter corpus (Christi) ex femina acceptum», en *De civitate Dei,* 10,28. También sobre los textos de San Juan 7,33; 13,3; 16,5 y 28, «de donde vino, allá se volvió», que repiten los *gnósticos,* aplicando las partes inferiores de la tierra no a los infiernos, sino a la tierra misma en *De Civitate Dei,* 13,19.

Jn 10,8: texto que denuncia en *Contra Faustum manichaeum,* 16,2, por el abuso que los maniqueos introducen de *ante me (ante se)* para dar más énfasis a su doctrina, y San Agustín los refuta ampliamente en ibid., 16,12.

Is 7 14: los marcionistas, por su docetismo, se escandalizan de los fenómenos naturales del Génesis, como también los maniqueos (cf. *Contra Faustum manich.* 32,7), sin distinguir el nacimiento virginal del no virginal; y en *Confes.,* 5,10,20, le impresionó este mismo reparo antes de la conversión.

Contra la circuncisión los maniqueos, en *Contra Faustum manich.,* 4,1; 6,1; 10,1 etc., y en *Contra Adimantum,* 16,2.

Jn 9 32: Los maniqueos enumeraban con entusiasmo algunos milagros de Cristo más significativos, como el del ciego de nacimiento, en *Contra Faustum manich.,* 26,2.

Sobre *la muerte de Cristo,* para los maniqueos es sólo aparente, y no real, en *Contra Faustum manich.,* 26,1.

Jn 8 44b, en exégesis con Sab 1,13: para los gnósticos, con sus mitos, el homicidio es temporal y por tanto, beneficioso para las almas redimibles (cf. *De vera religione,* 11,22;*Contra Faustum manich.,* 21,9).

El *logion* 52, denunciado por San Agustín en *Contra Adversarium legis et prophetarum,* 2,4,14, es distinto de la lectura marcionita pura y de la gnóstica del siglo II. San Agustín hace valer el texto de Jn 10,8.

El *logion* que figura en el Evangelio de Santo Tomás, 52, es: «Dícenle sus discípulos: "Veinticuatro profetas hablaron en Israel, y todos hablaron en (or den a) ti". El les replicó: "Habéis abandonado al Viviente (que está) ante vosotros, ¡y habláis de los que han muerto!"» (NHC II 2=Nag Hammadi, cod.2, tr.2°, ed. Leiden 1559).

En *Contra Adimantum,* 2,1; 16,3, señala algunas expresiones del Génesis desde el punto de vista maniqueo. En ibid., 5,1, dice que la forma del Hijo y la deificación, según los módulos de la teología pagana, se reducía a tres, y San Agustín la aplica de tres modos: *secundum naturam; secundum doctrinam; secundum imitationem;* también en *Retractationes,* 1,22,3.

En *Contra Adimantum,* 7,2, sobre el trasvasamiento de cinco cuerpos de los basilidianos hasta la tercera y cuarta generación, a propósito de Dt 5,9 y Ex 20,5.

En los comentarios a San Juan: *Tract. 24 in Io.,* San Agustín dice: que el «non

legatus neque angelus, sed ipse veniens salvos faciet eos» de Is 63,9, significa que no envía para salvarlos a un legado ni a un ángel, sino que vendrá él mismo. Y en *Tract. in Ps.,* 2,11, interpretando Jn 3,13, sobre la dualidad de estados, como descenso del cielo y ascenso-regreso al cielo, pero no locales; lo mismo en cuanto al empleo de Sab 7,27b. Y en *Tract. 8 in Io.* 8 y 10, las objeciones contra los *matemáticos* y su exégesis, que ya los gnósticos inteligentes captaron. En *Tract. in Io.* 66,2, sobre Mt 12,32; Lc 12,10; Mt 26,72: «No conozco al hombre», de Pedro, como si dijera «no conozco a Dios», según los gnósticos; y el temor de Cristo en la Pasión (Mt 26,31), y San Agustín condena semejante exégesis en contradicción con el vaticinio de Cristo (26,34).

Gén 3,18, en cuanto a los espinos y abrojos de la tierra, y *Acta Thomae,* 32,149,7. San Agustín en *De Genesi ad litt.* 3,18,28 y en *Contra adversarium legis et prophetarum.*

En cuanto al Cristo gnóstico de los *simonianos,* para quienes era putativo, San Agustín va contra ellos en *Contra Faustum manich.,* 26,1: «omnes naturae condicionis simulavit adfectus».

Jn 1,32-34, sobre *la paloma* (para los grandes gnósticos, la carne del Señor era no material), en *De agone christiano,* 22,24, habla del verdadero cuerpo del Espíritu Santo. Tertuliano extrema la realidad evangélica de la paloma, y San Agustín lo siguó una sola vez en ese pasaje.

En cuanto al Espíritu Santo, que según los *basilidianos* es intermedio entre la luz y las tinieblas, con sede en el aire, y el Espíritu Santo maniqueo, «maiestas tertia aeris», en *Contra Faustum manich.,* 20,2; pero el Espíritu «diácono» cristianiza un axioma gentil contra la resurrección de los cuerpos, que se hizo en los días de San Agustín, y es el orden jerárquico de los elementos: los cuerpos pesados no pueden ser levantados ni permanecer en el cielo (cf. *De fide et symbolo,* 6,13; *Sermo* 242,3,5; *Confess.,* 13,9,10).

Para los gnósticos, el mismo *soma de Moisés* visible no podía ser real, sino de fantasía, y así debió ser el cuerpo resucitado de Jesús (cf. *Epist ,* 158,6).

El texto de Ex 33,22, como la protección del Espíritu con sus alas, «in caverna petrae», en *Quaestiones in Exodum,* 154,6; pero en *De Trinitate,* 2,16,28, dice «in specula petrae», y también en 2,17,30.

Jn 2,16 sobre la paga de los justos: «no hagáis de la casa de mi Padre casa de negocios», como no buscar ser justos por la paga del cielo en *De civitate Dei,* 1,8.

Lc 15,23.27.30: sobre «el ternero cebado» como símbolo de Jesús, víctima y a la vez manjar, en *Quaest. evang.,* 2,33 *Sermo-Caillau,* 2,11,7.

Heracleón, que conoció a los estoicos, había leído la alabanza del sabio: «sólo el sabio es sacerdote», amigo de Dios que sabe orar en *De civitate Dei,* 10,26; porque, para Heracleón, sacerdote son los espirituales apareciendo en el *sancta* con criterios psíquicos, en *Enarrant in Ps.,* 130, 2; «secundum figuram», y convierte al Espíritu Santo (la paloma) en objeto de negocio, cf. *Tract. in Io.* 10,6.

Finalmente, los *valentinianos,* para explicar el descenso de las cinco series de almas al cosmos, como las cinco de los maniqueos, que en vez de *fieras* pone *peces,* cf. *Contra Epistolam fundamenti (natantia)* y en *De Haeresibus* 46,6 (los maniqueos).

[16] *La «deuterosis» de los judíos* (cf. *Réplica al adversario,* 2,2)—El judaísmo guarda sus tradiciones orales, junto con la Biblia, como doctrina sagrada. Pero en esas tradiciones orales han metido, como en los estudios profanos, supersticiones, jocosidades y fábulas, que San Pablo califica «de viejas». San Agustín advierte a los judíos que «además del canon de las Divinas Escrituras, admiten tradiciones que contienen infinidad de fábulas, que llaman "deuterosis"». La «deuterosis» es un conjunto de tradiciones escritas fuera de los libros

canónicos (cf. ALBERT BLOISE, *Dict. lat. franç. des Auteurs Chrétiens* [Brepols: Turnhout-Bélgica 1954]), y que los judíos llaman el *misrah*, tradición escrita hecha en el siglo II a.C. por el rabino Iuda ha-Nasi, tradiciones orales que se transmitieron de generación en generación, como comentarios antiguos, que tanto el Señor en el Evangelio como el Apóstol llama *fábulas;* y San Agustín las califica de «deliramenta» en 2,2,6. A veces también las utiliza para su exégesis como en *Quaest. in Heptateuchum,* 1,25 y 2,117. En el comentario al versillo 85 del salmo 118 dice: «*Los inicuos me contaron deleites, pero no son como tu ley, ¡oh Señor!;* los intérpretes latinos lo tradujeron unos de un modo y otros de otro; pues lo que los griegos llaman *adolesjías,* al no poderse expresar en latín con una sola palabra, unos tradujeron diciendo *delectationes,* deleites; otros, *fabulationes,* fábulas o conversaciones, para que así, con razón, se entienda que son ciertos ejercicios de palabra y con deleite. Estos ejercicios o prácticas literarias existen en diversas escuelas y profesiones de estudios profanos; *también los judíos, además de la Sagrada Escritura, tienen estos ejercicios, que llaman "deuterosis", tradiciones que contienen mil fábulas;* y los tiene la errónea y vana locuacidad de los herejes. A todos éstos quiso encerrar entre los inicuos, y dice que le narran *adolesjías,* esto es, ejercicios o certámenes deleitosos de palabras; pero dice *que no son como tu ley, ¡oh Señor!,* porque en ella me deleita la verdad, no la palabra» (*Enarratio in Psal.*, 118,20,5). ¿Cómo conoció San Agustín estas tradiciones orales? Sin duda que por los mismos judíos y por los escritos, v.gr., de San Jerónimo.

[17] *Obras en las que San Agustín trata detalladamente de los judíos* (cf. Introducción al *Tratado contra los judíos).*—A pesar de su preocupación por la cuestión judía, de hecho San Agustín no escribió ninguna obra expresamente sobre los judíos, aunque haya dejado exposiciones más o menos detalladas y muy importantes sobre ellos, como ya lo señaló San Posidio en su *Indículo* o *Catálogo.* La que figura como *Quaestio de Iudaeis,* que se refiere a la q.46 *De div. quaest.,* claramente es una equivocación, porque debe decir *de ideis* (no *de iudaeis),* ya que se refiere a las ideas según la teoría platónica. La misma *Quaestio* 56 no es más que una referencia al problema judío en general, porque trata de un argumento alegórico en favor de la divinidad de Jesucristo, sin alusión alguna a los judíos; sobre los cuarenta y seis años de la edificación del templo y los nueve meses de gestación o formación del cuerpo humano de Jesús, porque San Juan, en su Evangelio (2,20), dice que el templo es figura de Jesús. Argumento que utiliza también en los libros *De Trinitate.* Pero en su tiempo este argumento tenía fuerza probativa, porque los antiguos descubrían en el número a la criatura libre y al Creador (C. DOUAIS, *St. Augustin et le Judaisme:* Université Catholique 17 [1894] 5-24); en nuestro días interesa el texto como prueba contra el aborto.

San Agustín trata expresamente de los judíos en las obras siguientes: en diciembre del año 399 predica el *Sermo* 96, sobre los dos hijos o la parábola del Hijo pródigo (Lc 15). «El domingo anterior —dice— pronuncié un sermón sobre los dos hijos, el cual no pudo ser terminado». San Agustín se refiere a un sermón perdido (San Posidio habla de dos sermones). San Agustín hace un resumen bellísimo de la historia de Israel y de los gentiles, donde invita amorosa y pastoralmente a los judíos, que están cerca, a que entren en la Iglesia. El hijo mayor representa al pueblo judío (n.8,10,12-14); el hijo pródigo, al pueblo gentil o pagano, que está lejos (Ef 2,17). Sirviéndose de San Pablo, los invita también a la casa del Padre, que es la Iglesia, siendo unidos todos, judíos y gentiles, en la piedra angular, que es Cristo (Ef 2,11). Es una aplicación alegórica al pueblo de Israel y al pueblo pagano. Luego San Cesáreo de Arlés se servirá de este sermón, recogiendo las ideas de San Agustín.

En el año 418 escribió y predicó el *Sermón o Tratado a los judíos* (mejor que contra los judíos), cf. Admonitio MIGNE; y que es anterior a la *Carta* 196 a Asélico, escrita también por este año 418. San Posidio, en su *Catálogo,* habla de dos tratados sobre los judíos. Uno o se ha perdido o se refiere al sermón 91, que trata de la necesidad de Cristo, o al sermón 96, referido anteriormente. El otro es este sermón o tratado, que es una síntesis del pensamiento de San Agustín sobre los judíos en los libros *Contra Faustum manich.,* «con alarde de dialéctica y de vigor intelectual» (J. Alvarez).

También por el año 418 escribió la *Carta* 196 al obispo Asélico, que es un documento muy útil para conocer las tendencias de Africa en el siglo v, como continuación del *Sermón a los judíos* anterior. El tema es también el peligro judaizante: «Donaciano me ha remitido tu carta, dice, sobre la controversia de cómo evitar el judaísmo» (n.1). Este Donaciano era el primado de Bysacena y Obispo de Telepta. Y Agustín advierte contra los judíos importunos y turbulentos que atraían a los cristianos débiles y supersticiosos y que observaban ritos judaicos del yahvismo. Por otra parte, el *pelagianismo* se relacionaba con el judaísmo carnal; esta contaminación judeo-pelagiana había que evitarla, porque en el plano de la justificación nada son las obras sin la gracia. Un personaje llamado Apto, influido por el pelagianismo, simpatizaba con el judaísmo y arrastraba a otros. Donaciano, en efecto, figura entre los asistentes al Concilio cartaginés que condenó a Pelagio y a Celestio y firma la *Carta* 175, enviada al papa Inocencio I. San Agustín le llama «digno de veneración por sus méritos».

Los puntos fundamentales de esta importante *Carta* 196 son tres: la ley mosaica no es mala, pero ya no obliga y es inútil su cumplimiento, porque no justifica la ley (Rom 4), sino la gracia de nuestro Señor Jesucristo (Rom 7) n.1-9. Los cristianos somos hijos espirituales de Abrahán, y no según la carne (Gál 2,14-16) n.10-15, como interpretación espiritual y apostólica, que es el cambio a mejor, n.4-14. Finalmente, no conviene llamarse con nombres judíos, n.15, por la insolencia en el lenguaje. El judío carnal y el judío espiritual, hijo de la promesa, es el cristiano (Rom 4,15; 5,20; 7,7-16), n. 8-10 y 11-12. San Pablo distingue a los cristianos de los judíos, n.15.

[18] *Actitud pacífica de San Agustín con los judíos* (cf. Introducción al *Tratado contra los judíos).* —Las obras auténticas agustinianas que tratan de los judíos demuestran que la actitud de San Agustín para con ellos fue siempre una actitud pacífica; al contrario de lo que insinúan las obras falsamente atribuidas a San Agustín. Y es que a San Agustín hay que valorarlo siempre en su conjunto, porque, cuando actúa o escribe, lo hace con toda su personalidad. Por eso no se puede separar en él al polemista del apóstol, al psicólogo del teólogo, al humanista y retórico del pastor, al hombre del santo, su fidelidad a la verdad del celo contra el error y la mentira. Por ser parciales quedan incompletas obras a veces de valor y mérito como la de JAMES PARKER, *The conflict of the Church and the Synagogue* (Londres 1934); la de PIERRE BÉRARD, *St. Augustin et les Juifs* (Besançon 1913); la de BERNHARD BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiennes dans le monde occidental* (París 1960).

En primer lugar, San Agustín recoge fielmente los argumentos de sus antepasados, sobre todo apologistas, tanto griegos como latinos, y a sus compatriotas Tertuliano, Comodiano, San Cipriano, Lactancio. El es heredero de una tradición; pero a la vez no desconoce tampoco las maquinaciones de los judíos contra Cristo y los cristianos desde el Evangelio, Hechos de los Apóstoles y Actas de los Mártires. Sin embargo, reconoce también que los judíos, esparcidos por todo el mundo, se convierten en los mejores guardianes de nuestros libros *(Sermo* 5,5); siguen siendo pueblo elegido llamado a la conversión; en ellos están las raíces del cristianismo. Por eso se acerca a ellos siempre con amor, y su celo pastoral busca convencerlos e iluminarlos para que crean en Jesucristo Mesías y en su Iglesia y se salven.

[19] *Preceptos de salvación, leyes y ceremonias legítimas, pero proféticas.* (cf. *Tratado conta los judíos* 2,3). —Los judíos tenían dos clases de preceptos en cuanto a su duración: *los preceptos de salvación,* como *el decálogo* (menos el precepto sabático), que siempre deben ser observados (*Contra secundam epist. pelagianorum,* 3,4,10), y *los preceptos de carácter profético,* que, una vez cumplida la promesa y la profecía con la venida de Jesús, el Mesías, deben ser abolidos y quedan abolidos; ahora bien: hay que saber encontrar su significación oculta, espiritual y profunda, cuyo sentido hay que respetar, y no simplemente la letra material. Y aquí encuentra San Agustín una tarea importante para descubrir en los detalles de la Escritura el valor espiritual de las leyes y preceptos del Antiguo Testamento.

Por ejemplo, el descanso sabático anunciaba el descanso-reposo de Jesús-Mesías en la tumba durante todo el día del sábado (*De Genesi ad litt.,* 4,13). Y una vez cumplida la profecía, la observancia del reposo sabático no tiene ya razón de ser.

Otras veces, por medio de *la exégesis alegórica,* las leyes y preceptos adquieren un valor permanente, como la fiesta de los Tabernáculos, que significa para un cristiano que no debe alejarse nunca del santuario de Dios, que es su Iglesia. No hay por qué defender el atuendo de lino y lana de las vestiduras, etc., sino defender la vida santa y limpia como norma de conducta para adquirir méritos diferentes, porque es mejor la pureza y la santidad interior que la limpieza exterior de los vestidos. Y esto quería significarse en la época de los jueces con los vestidos auténticos, ricos y limpios, lo cual debe observarse hoy en las costumbres buenas y santas (*Contra Faustum manich.,* 6,9).

En cuanto a las *ceremonias legítimas* de los judíos hasta la venida de Jesús-Mesías, quedaron abolidas todas. Así lo manifiesta el velo del templo, que se rasgó a la muerte de Jesús; pero había que explicar a todos por qué entonces el mismo Jesús se había sometido a las ceremonias judías desde la circuncisión y continuó en vigor hasta con los apóstoles y su observancia o no plantea una discusión entre San Pedro y San Pablo. Precisamente con este motivo, San Agustín va a calibrar su pensamiento en controversia con San Jerónimo. De este modo, la solución que da es distinguir *tres períodos* en relación con la ley: el primero, *pasajero,* pero válido; el presente, o *abolido,* porque ha sido cambiado, no rechazado como aclara; y entre los dos está un período intermedio o *de transición.* Porque después de la venida de Jesús-Mesías las leyes antiguas, anteriores a él y ordenadas a él, no pueden ser consideradas como si fuesen leyes idolátricas o semejantes a las prescripciones y preocupaciones diabólicas de los paganos, las cuales inmediatamente son desterradas; y trae el de los paganos, las cuales inmediatamente son desterradas; y trae el ejemplo del bandolero o asesino que se hace cristiano: inmediatamente tiene que dejar su conducta. Pues las leyes antiguas no estaban tan alejadas de las buenas constumbres que ni se podían defender ni rechazar de una manera absoluta (*Epist. ad Galat. exp.,* 15). La ley mosaica, el AT como anuncio profético de la fe cristiana, merece un final honorable; y por eso hay que comprender y valorar, según San Agustín, la observancia de los usos judíos en la época apostólica (*Epist.* 82,2,16).

[20] *San Agustín y la tradición apologética* (cf. *Tratado contra los judíos,* 10,15). —Cuando San Agustín entra en la defensa de la verdad con la obra apologética *La verdadera religión,* hacia el año 390, ya habían desarrollado ampliamente este mismo tema los apologistas cristianos, imitando además a los judíos alejandrinos; pero San Agustín acierta a dar a esta misma cuestión el toque o matiz de su propio genio, porque no se trata sin más de un pueblo como los otros, sino del pueblo elegido de Dios. Sus primeros pasos los da marcando ya dirección hacia la ciudad de Dios, porque el pueblo elegido, solo y débil como es, es muy consciente de ser el pionero que abre el camino a la humanidad. Incluso advierte que el hebreo, como idioma, es el primero y común a todos desde el principio para todos los hombres (*De civit. Dei,* 16,11,1); es también el primero que posee una escritura, y los otros pueblos aprenden en ella (*Quaest. in Hept.,* 2,69). En consecuencia, su literatura es la más antigua. Y aunque hay poetas teólogos entre los griegos (y en otros pueblos) que viven a la vez que los profetas, sin embargo, son posteriores al verdadero teólogo que fue Moisés (*De civit. Dei,* 18,37). Y de hecho nadie ha inventado nada, ni siquiera el platonismo, que sólo ha repetido las doctrinas teológicas del AT (*De civit. Dei,* 8,11).

Esta reivindicación cristiana de la historia sagrada, que tiene sus raíces en los patriarcas y profetas judíos, no quedó sin contestación por parte de éstos. Porque ellos gritan que eso es un robo. Y para convencerlos de la tesis cristiana, San Agustín emprende una doble dirección: primera, les demuestra que las promesas divinas no estaban reservadas únicamente al pueblo judío, como ellos creen, sino a la humanidad entera (*Tract. adv. iud.,* 6,8). En segundo lugar se esfuerza por demostrarles que es la Iglesia, y no el pueblo judío, la encargada de anunciar y llevar las promesas divinas a toda la tierra (ibid., 1,2). ¿Cómo se ha realizado este cambio? Por el rechazo de los judíos a Jesús-Mesías. Puesto que los pueblos gentiles lo han acogido y los judíos lo han perseguido y rechazado (*In Io. Evang. tract.,* 51,8).

San Agustín, filósofo y teólogo de la historia, analiza los distintos pasos de la humanidad, que culminan con la venida de Cristo y, sobre todo, con su muerte y resurrección, sin separar las dos épocas de la historia, sino, al contrario, uniéndolas, porque Cristo es el centro y el eje. Y todo viene anunciado y preparado desde antiguo. De ahí el grave pecado de los judíos al rechazar, perseguir y crucificar a Cristo, como castigo de todos los pecados a lo largo de su historia (*Contra Faustum manich.,* 13,11) (castigo de lo oculto). San Agustín acumula testimonios bíblicos de los profetas, como hacían los judíos, advirtiéndoles cómo antes de la venida de Jesús ya estaban ellos declarados culpables.

En relación con los cristianos, los judíos no siempre han sido comprensivos e inocentes, como los de Simittu. Ya Séneca decía que «los cristianos son aborrecidos de los judíos» (*De civ. Dei,* 6,1); en muchas ocasiones, «los herejes, paganos y judíos se unen contra los cristianos» (*Sermo* 62, 12,18), llegando a provocar la indignación y la vergüenza (*Sermo* 5,5); y avisa de que hay que «evitar a los judíos mentirosos» (*In Ps.* 65,10).

En cuanto a la situación legal de los judío en el Imperio romano, sabe perfectamente las vicisitudes de ese pueblo en cada etapa, sobre todo desde su helenización con Alejandro Magno y sus esfuerzos por explicar su fe a los paganos y asimilar sus costumbres, su desaparición como estado, su destrucción por Tito, sus momentos de favor y de persecución (*Enarrat. in Ps.* 124,3; 52,9; 68; *Sermo* 2,10; *De civitate Dei,* 16,21). Visicitudes que aplica a la Ciudad de Dios en esta vida, tomando al pueblo judío como ejemplo y escarmiento.

Escritores occidentales del siglo IV y V que escribieron sobre los judíos.—Entre los escritores occidentales de los siglos IV y V que ha conocido San Agustín en esta cuestión con los judíos están: San Ambrosio, que muere en 397 (*Epist.* 72-78), donde trata de la ley antigua y de la Ley nueva, de la razón de ser y la abrogación de la Ley antigua, pero preocupándose más de los cristianos que de los judíos, como cuando dice: «Dejemos la sombra y sigamos al sol; dejemos los ritos judíos». San Jerónimo, muerto en 420, combate frecuentemente a los judíos en sus escritos; y sobre todo traduce la Biblia Vulgara del texto original al latín «para refutar a los judíos también con los mismos libros que ellos tiene como verdaderos, de modo que cuando los cristianos tengan que disputar con ellos no recurran a escapatorias, sino que sean heridos con su misma arma», dice en *Apolog. adversus libros Rufini,* 2,24-25; 3,25).

[21] *¿San Agustín llegó a conocer el hebreo o arameo bíblico?.* (cf. *Tratado contra los judíos,* 10,15 final). —En la relación de San Agustín con los judíos y su conocimiento del judaísmo va implícita una cuestión, que es el momento de exponerla aquí. ¿San Agustín llegó a conocer el hebreo o arameo bíblico? Por que hay muchos indicios y referencias en sus obras que permiten afirmarlo.

Ya desde el año 392, en la correspondencia con San Jerónimo aparece su preocupación e interés en tener y consultar los códices hebreos, y así se lo advierte sobre su tradición del hebreo del libro de Job: «Querría citarte algún pasaje como ejemplo, pero hasta ahora no he podido tener el Códice con la traducción del hebreo» (*Epist.* 71,3). En el año 391, con ocasión de su elección para el sacerdocio, escribió al obispo Valerio, confesando su escasa formación bíblica, y le pide un tiempo para estudiar: «Antes no lo hice porque no tuve tiempo; precisamente fui ordenado cuando planeaba un tiempo de retiro para estudiar las divinas Escrituras (en el monasterio de Tagaste), y quería arreglarme para lograr tiempo libre para esa preocupación... Pero ahora no puedo adquirir lo que comprendo que me hace falta... ¿Cómo puede eso lograrse sino pidiendo, llamando y buscando, es decir, orando, estudiando y llamando, como el mismo Señor ordenó? Para esa tarea he querido obtener un corto tiempo, por ejemplo, hasta la Pascua...» (*Epist.* 21,3-4). Y es que San Agustín tiene muy claro la necesidad de conocer bien las Escrituras, y comienza por adquirir él mismo la formación que un poco más tarde va a exigir cuando escriba el año 397: «Los que saben latín, a quienes intentamos instruir ahora, necesitan para conocer las divinas Escrituras el hebreo y el griego. Así podrán acudir a los textos originales cuando la infinita variedad de traducciones latinas ofrezcan alguna duda» (*De doctrina christiana,* 2,11,16).

Por otra parte, en el estudio de la Sagrada Escritura ha tenido siempre presente la norma de que «hay que creer antes a la lengua original que a las tradiciones de los intérpretes» (*De civitate Dei,* 15,13,3). En el año 403, a la vez que alaba a San Jerónimo por su fidelidad en la traducción del griego al latín, que «casi siempre se halla intacta», le pide también una explicación de «por qué no hay acuerdo entre los códices hebreos y los griegos de los Setenta... que usaron los apóstoles» (*Epist.* 71,4,6). Es sabido que San Agustín antepone el texto masorético al de los Setenta cuando hay diferencias entre las traducciones y los códices hebreos (*De civitate Dei* 15,13,2; 15,14,2). (De hecho, los textos hebreos de Qumrán están mucho más cerca del texto de los Setenta que el masorético, cf. P. Benoit, *L'ispirazione dei LXX secondo i Padri:* «L'uomo davanti a Dio», n.11. [Roma 1966] 233-262.)

En *Enarrationes in Ps.,* 58,1, San Agustín habla del hebreo, griego y latín como de «las lenguas más importantes del orbe». Precisamente las que él maneja: el latín con dominio completo y sin secretos, el griego con soltura y a fondo, y el hebreo, al menos el bíblico, que también lo conocía, se deduce del uso que hacía de los textos originales bíblicos, a los que acude habitualmente; de las puntualizaciones precisas que pide a San Jerónimo como gran especialista; de la formación que él se impuso desde un principio, y de la formación que exige a los que él intenta instruir. Y aunque hasta el año 408 dice a veces en sus escritos que no lo sabe, como hacia el año 400: «Si alguno de los que ignoramos las letras hebreas las viera escritas...» (*Contra Faustum manichaeum,* 2,37), y en *Confesiones,* 11,3,5: «Si Moisés me hablase en hebreo, sería en vano, porque no le entendería; si me lo dijera en latín sabría lo que decía». Y en el año 408 409 también dice: «el traductor no pudo expresar los números de la lengua hebrea, que yo ignoro» (*Epist.* 101,4), en todos estos casos se está refiriendo claramente a lo que él querría saber y a lo que entiende que es conocer bien el hebreo para comprender mejor las Escrituras.

Por otra parte, el *púnico,* que es la lengua vernácula de los territorios de Cartago, de Hipona y de Tagaste, donde él ha nacido, se ha formado y vivió, es precisamente una lengua semítica similar al hebreo, como ocurre entre las lenguas románicas actuales. Y aunque con la dominación romana del norte de Africa el latín desplazó oficialmente al *púnico,* sin embargo éste se hablaba también en las ciudades, y sobre todo en el campo entre los campesinos; concretamente en la diócesis de Hipona, a 40 millas hacia el interior, había una población, Fusala, donde lo hablaba la mayoría; y para mejor atenderla, dice San Agustín, «determiné consagrar y establecer allí un obispo. Con ese fin preparé un sujeto a propósito para aquel lugar, *uno que conociese el púnico.* Yo tenía un presbítero acondicionado y pensé en él...» (Es el caso del obispo Antonio o Antonino) (*Epist. 209 ad Caelestinum,* año 423, 2-3). También los circunceliones donatistas hablaban el *púnico* (*Epist.* 108,14). En el sermón 167, hacia el año 410, predicado en Hipona, San Agustín da a entender que él y muchos de sus oyentes conocen el *púnico,* cuando dice: «hay un célebre proverbio púnico que os diré en latín, porque no todos conocéis el púnico. El proverbio púnico es ya muy antiguo: *La peste busca una moneda; dale dos, y que se vaya»* (*Sermo* 167,4).

Refiriéndose a la similitud entre el púnico y el hebreo, dice también: «Mammona es el nombre hebreo de las riquezas; por eso también en púnico se les llama *mamon»* (*Sermo* 359A, 11 [Madrid, BAC n.461, 1985] p.321). San Agustín recuerda además nombres púnicos (*Epist.* 17,2) y dice que «tanto el hebreo como el púnico y el sirio so parecidos y emparentados» *(Quaest. in Hept.,* 1; *In Io Evan.,* tr.15,25; *De Sermone Domini in monte,* 2,14,47; *Contra Litt. Petiliani,* 2,239); incluso dice que «el fenicio, el púnico y el hebreo no se diferencian mucho entre sí» (*Quaest. in Hept.,* 7,16; *De Gen. ad litt.,* 1,18,36; *Loq. in Hept.,* 1; *Sermo* 113,2,2). Y el mismo San Jerónimo, buen conocedor y especialista de las lenguas semíticas, afirma claramente: «El púnico tiene su origen del hebreo» (*Quaest. in Gen.,* 36,24).

En cuanto al interés práctico por el hebreo, San Agustín procuró consultar las variantes entre el original hebreo y el de los Setenta (*Quaest in Hept.,* 7,16; *Epist.* 28,2 a San Jerónimo, año 392); además se apoya en los que conocen muy bien el hebreo, y muchas veces consulta y dialoga con los judíos sobre el origen e interpretación de algunas palabras como *Hosanna* (*In Io. Ev. tract.,* 51,2); *Pascha* (*Epist.* 55,2; *Enarrat. n Ps.,* 120,6; 140,25); sobre el significado y contenido de otros términos (*De Gen. contra Manich.,* 1,12,18; 2,13,18; *Sermo* 169,5, fariseo); *deuterosis* (*Enarrat. in Ps.* 118; *Sermo* 20,5; *Contra Adversarium legis et prophetarum,* 2,1,2).

Son numerosas las pruebas que demuestran el conocimiento profundo que tenía San Agustín no sólo del griego, sino también del hebreo, porque, además de su interés por las Sagradas Escrituras, utiliza con propiedad giros y locuciones tanto hebreas como griegas para demostrar el valor de sus argumentos en las controversias en que se vio envuelto desde su conversión con la refutación del maniqueísmo y la defensa del Antiguo Testamento; su relación erudita y actividad pastoral con los judíos, sus progresos continuos en la exégesis científica de la Biblia, la lectura de los códices originales, etc. Todo esto demuestra que San Agustín, al servirse del hebreo para penetrar en el contenido de la Escritura, lo conocía, y más tratándose de un escritor y polemista como él, tan sobresaliente, al menos como una persona culta conoce los idiomas principales como auxiliares e instrumentos de trabajo. Por las cartas a San Jerónimo desde el año 392 se ve que ya lo conoce desde el principio de su actividad pastoral, y que San Agustín fue progresando en su conocimiento es algo evidente. (Véase esta cuestión más detalladamente, con citas y bibliografía, en Jesús Alvarez, *Teología del pueblo judío* [Ed. Reino, Madrid 1970]; *¿Sabía San Agustín hebreo?,* 104-119.)

INDICE BIBLICO

El significado de las siglas para todos los índices es el siguiente: HQ=*Las herejías, dedicado a Quodvultdeo;* SA=*Sermón de los arrianos;* RSA=*Réplica al sermón de los arrianos;* DM=*Debate con Maximino, obispo arriano;* RM=*Réplica al mismo Maximino, arriano;* CPO=*A Orosio, contra los priscilianistas y origenistas;* ALP=*Réplica al adversario de la Ley y los Profetas;* TJ=*Tratado contra los judíos.* El primer número indica el libro; el segundo, el capítulo; el tercero, el párrafo.

ANTIGUO TESTAMENTO

Génesis (Gén)

Exodo (Ex)

NUEVO TESTAMENTO

Juan (Jn)

INDICE DE NOTAS COMPLEMENTARIAS

Págs

INDICE ONOMASTICO

INDICE DE MATERIAS

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN XXXVIII DE LAS «OBRAS COMPLETAS DE SAN AGUSTIN», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DIA 15 DE NOVIEMBRE DE 1990, FESTIVIDAD DE SAN ALBERTO MAGNO, OBISPO Y DOCTOR DE LA IGLESIA, EN LA IMPRENTA LAVEL-EDIDEA, S.A., HUMANES (MADRID)

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI